AUTHOR:
JANET, PAUL

TITLE:
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, LES PROBLEMES ET . . .

PLACE:
PARIS

DATE:
1887

Master Negative #

92-80773-13

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

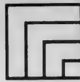
Janet, Paul Alexandre René, 1823-1899.
Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles, par Paul Janet [et] Gabriel Séailles ... Paris, Delagrave, 1887.
iii, 1084 p. 22 cm.
For Supplement see card following.

Copy in Butler Library of Philosophy.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 9/25/92 INITIALS: MGY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

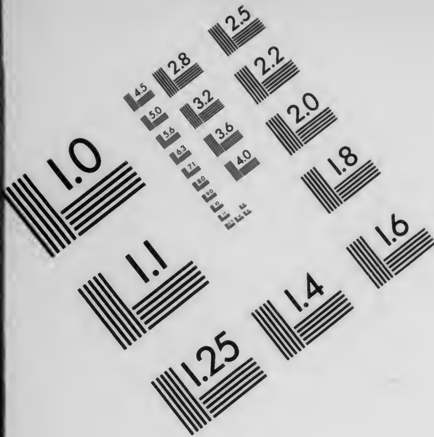
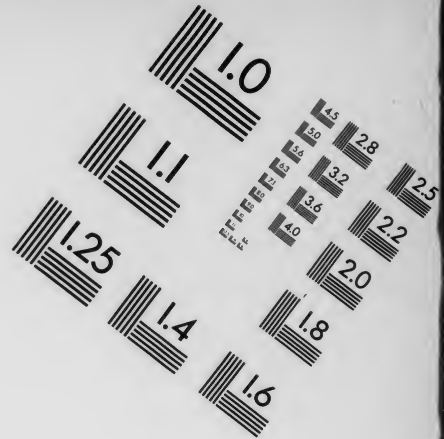
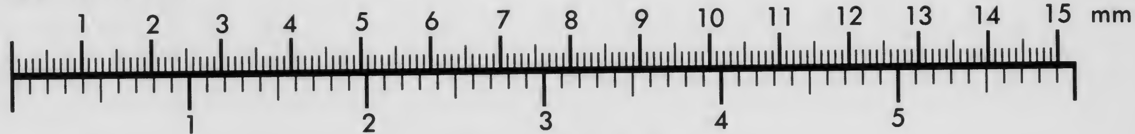


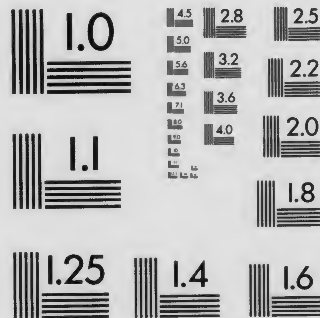
AIIM

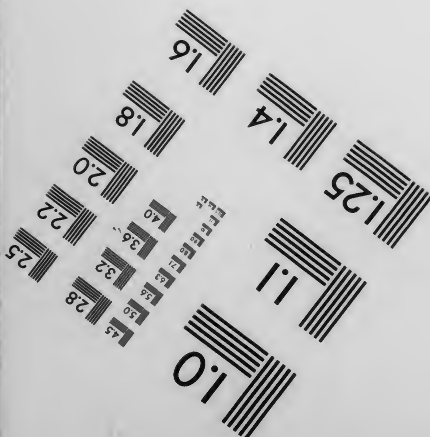
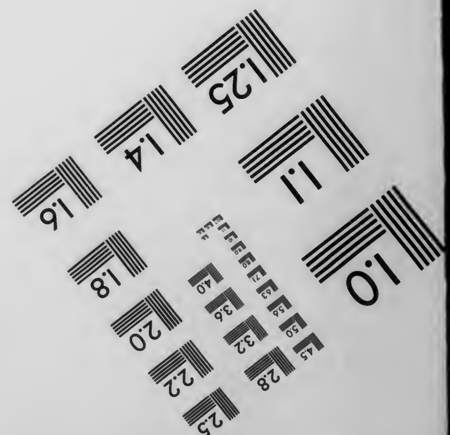
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLVM COLLEGII COLVMBIAE NOVI EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

LES PROBLÈMES ET LES ÉCOLES

346

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE
Jules Bardoux, Directeur.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

LES PROBLÈMES ET LES ÉCOLES

PAR

PAUL JANET
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

GABRIEL SÉAILLES
DOCTEUR ÈS LETTRES
MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS



PARIS
LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE
15, RUE SOUFFLOT, 15

1887

AVERTISSEMENT

Cette histoire de la philosophie est conçue sur un plan tout à fait nouveau. C'est une histoire des *Problèmes philosophiques*. Sans doute, nous n'avons pas négligé, pour répondre aux nécessités pratiques de l'enseignement, l'histoire de la philosophie proprement dite ; et, dans une centaine de pages qui terminent notre ouvrage, nous avons exposé la succession des écoles dans leur ordre historique, comme on fait d'ordinaire ; mais le corps de l'ouvrage répond à une autre pensée. Nous avons pris l'un après l'autre, dans leur ordre dogmatique, les grands problèmes de la philosophie, et nous en avons fait l'historique, en en marquant les origines, les phases diverses, enfin le point où ils sont arrivés aujourd'hui. Ce travail est donc la contre-partie et en quelque sorte la contre-épreuve de notre *Traité élémentaire de philosophie*, et il en est en même temps le complément.

L'idée que nous venons d'exposer est bien simple ; cependant il paraît qu'elle n'était pas facile à trouver et à exécuter, puisque personne ne l'avait eue avant nous, et que nous n'avons trouvé nulle part, ni en France, ni en Angleterre, ni en Italie, ni en Allemagne, aucun ouvrage composé sur ce plan, ni même rien qui y ressemblât.

L'histoire des problèmes est en général noyée dans l'histoire des écoles philosophiques ; et il faut un travail considé-

rable pour l'en dégager : encore n'y est-elle jamais d'une manière complète (où trouver, par exemple, une histoire suivie de la question de l'habitude, de la question du langage ?) ; ou bien elle est mêlée aux traités dogmatiques, mais d'une manière tout à fait accessoire et encore incomplète ; ou enfin elle est dispersée dans un nombre infini de monographies difficiles à réunir, ou sans suite et sans unité.

Nous avons donc cru faire une chose utile en rassemblant en un seul tout ces fragments épars et imparfaits, en faisant la synthèse de l'histoire des doctrines sur les questions fondamentales. Cette œuvre est en quelque sorte intermédiaire entre la théorie et l'histoire. Décomposée en ses différents problèmes, l'histoire nous présente la philosophie sous une forme plus scientifique. On y voit mieux la suite et le mouvement des idées. La philosophie s'offre à nous comme moins différente qu'on ne le croit des autres sciences ; on voit mieux les additions successives que dans chaque question le temps apporte avec lui. Si les conflits subsistent, c'est sur un nouveau terrain, la philosophie s'élevant sans cesse d'étage en étage à des points de vue plus compréhensifs et à des conceptions plus hautes.

Tel a été notre but et notre plan. Voici comme nous avons procédé. Nous nous sommes partagé le travail. Mon jeune collaborateur, comme il était juste, a pris la plus grosse part de rédaction. Pour nous-même, qui avions apporté l'idée, nous nous sommes réservé la revision complète de l'ouvrage, et la rédaction d'une des parties les plus importantes, à savoir l'histoire de la théodicée ; enfin nous avons délibéré en commun sur tous les points délicats. L'esprit du livre est le même que celui de notre *Traité;* mais comme il s'agit d'histoire, il nous a été permis d'être un peu plus impersonnels, et de nous moins engager dans les solutions.

Nous croyons que ce livre pourra être utile à nos élèves, comme la suite et le développement de la philosophie théorique. Ils y trouveront les mêmes questions exposées sous une autre forme, et de nombreux sujets d'étude et de réflexion. Les professeurs de leur côté y trouveront condensées et

enchaînées des notions qu'ils avaient déjà, mais qui exigeaient d'eux pour être rassemblées un effort laborieux, qu'ils pourront appliquer à des recherches plus personnelles.

Comme pour notre traité dogmatique, et avec beaucoup plus de raison, puisqu'il s'agit d'histoire et d'érudition, nous recevrons avec reconnaissance les observations de nos collègues.

PAUL JANET.

Paris, 16 novembre 1886.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

LES PROBLÈMES ET LES ÉCOLES

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

La philosophie, selon Th. Jouffroy, est une science dont l'objet n'est pas encore fixé (*Nouv. Mélanges*, p. 103). C'est là un jugement sévère porté sur la philosophie par un philosophe. C'est à l'histoire à répondre à Jouffroy. Elle nous apprendra si la philosophie est aussi ignorante et aussi divisée sur son objet qu'il le prétend; et si, sous la diversité des formules, n'apparaît pas une pensée, toujours à peu près la même, qui, plus ou moins vague à l'origine, se dégage et s'éclaircit à mesure que la science se perfectionne : ce qui d'ailleurs est également vrai pour les autres sciences. Le premier problème philosophique dont nous ayons à étudier l'histoire est donc celui-ci : quelle est l'idée que les philosophes se sont faite de la philosophie aux diverses périodes de son histoire?

Le mot « philosophie » a d'abord un sens très général. — Les mots de φιλόσοφος, φιλοσοφία, ne se trouvent ni dans Homère ni dans Hésiode. A l'origine et pendant longtemps ce terme a un sens très général. Il désigne toute curiosité, toute culture intellectuelle, tout effort de l'esprit pour s'enrichir de connaissances nouvelles. Nous le trouvons pour la première fois dans Hérodote. Crésus dit à Solon : « J'ai entendu dire que tu avais parcouru beaucoup de pays *en philosophe* pour les observer : ὡς φιλο-

σοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας. » (*Hist.*, I, 30.) Thucydide fait dire à Périclès, dans sa célèbre oraison funèbre : « Nous aimons le beau avec mesure, nous philosophons sans mollesse : φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. » (*Guerre du Pélop.*, II, 40.) Par φιλοσοφεῖν entendez ici l'amour de la vérité sous toutes ses formes, l'art de bien dire et de bien penser, tout ce qui fait l'homme plus humain. Ce sens large du mot « philosophie » est resté longtemps en usage. Euthydème se croit « très avancé dans la philosophie », parce qu'il a rassemblé beaucoup d'ouvrages de poètes et de sophistes renommés. (Xénophon, *Mém.*, IV, II, 23.) Isocrate appelle sa rhétorique τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν, parfois même φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν, sans commentaires. (*Panégyr. d'Ath.*, I.)

D'après la tradition, Pythagore le premier aurait donné un sens précis au mot « philosophie ». « La qualité de sage ne convient à aucun homme, mais à Dieu seul. » (Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, Préf.) C'est assez pour la gloire de l'homme d'aimer et de poursuivre la sagesse. Cicéron lui fait dire, dans un entretien avec Léon, tyran de Phliunte : « *Raros esse quosdam qui, cæteris omnibus pro nihilo habitis,* rerum naturam studiosi intuerentur *: hos se appellare sapientiæ studiosos* (*id est enim philosophos*). » (*Tuscul.*, V, 3.) Les philosophes, dans le sens restreint du mot, jusqu'à Socrate, sont désignés par le nom de sages (σοφοί) ou de sophistes (σοφισταί), ou encore par celui de physiciens (φυσικοί, φυσιόλογοι).

La philosophie à l'origine est la science universelle. — Pour les premiers sages, la philosophie comprenait à la fois et ce que nous appelons la *science*, c'est-à-dire l'explication des choses, et ce que nous appelons la *sagesse*, c'est-à-dire la pratique de la vertu, la prudence dans la conduite de la vie. Mais leur sagesse était toute pratique, et leur science était toute tournée vers le monde extérieur. Ils avaient accepté l'héritage des vieux poètes, des auteurs de *théogonies*, qui expliquaient l'histoire du monde par l'histoire des dieux. Ils tentaient la solution des mêmes problèmes : ils voulaient expliquer la formation de l'univers, l'apparition de l'homme sur la terre. Ils cherchaient l'origine des choses soit dans les éléments, soit dans les atomes, soit dans les nombres. Leur philosophie était une *cosmogonie*, et embrassait tout le domaine de la connaissance humaine à cette époque.

Socrate ramène l'homme de la connaissance du monde à la connaissance de lui-même. — Socrate fit une révolution dans la science et donna une autre direction aux études philosophiques, en passant de l'étude de la nature à l'étude de l'homme. Suivant une parole célèbre de Cicéron, « il fit descendre la philosophie du ciel sur la terre, et la fit entrer dans les cités et dans les maisons, » c'est-à-dire qu'au lieu de la tourner vers le monde et ses origines, il l'avait ramenée à la morale et à la politique. Mais Socrate n'est pas seulement le fondateur de la science morale. Le principe de sa logique, pendant vingt siècles, est demeuré la règle de l'esprit humain. La science, selon lui, a pour objet l'élément fixe et permanent qui se retrouve dans les choses accidentelles et particulières. Cet élément fixe, c'est l'idée générale, le concept, dont la définition est la fin de la science. La méthode de Socrate, reprise et développée par ses successeurs, est devenue la dialectique de Platon, la syllogistique d'Aristote; sous cette dernière forme, elle a traversé toute l'antiquité, tout le moyen âge, et jusqu'à Descartes la science s'est donné pour objet de dégager les idées générales, de les définir, de les coordonner.

Avec Platon la philosophie reprend un caractère d'universalité. Elle a pour objet l'Être, le Bien, l'harmonie des choses. — Avec Platon et Aristote, le caractère universel de la philosophie, trop effacé par Socrate, reparaît. La philosophie n'est plus seulement pour eux la physique ou la morale, ni la collection de toutes les sciences : elle est la science souveraine, véritable, celle qui domine toutes les autres.

La philosophie, suivant Platon, est l'acquisition de la science (κτῆσις ἐπιστήμης). La science n'a pas pour objet les choses sensibles, qui sont dans un état perpétuel de fluctuation, et qui ne contiennent aucune vérité, aucune stabilité; elle n'est pas même l'*opinion droite* (ὀρθὴ δόξα), qui rencontre la vérité par une sorte de hasard heureux, et qui ne saurait se justifier elle-même; elle a pour objet l'être véritable, absolument être et absolument connaissable : τὸ μὲν παντελῶς ὂν, παντελῶς γνωστόν (*Rép.*, 477 *a*, édit. H. Estienne); son objet est donc l'immuable, l'identique, ce qui est toujours semblable à soi-même, ce qui dans chaque chose est précisément l'être de cette chose : τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλήτεον (*Rép.*, v, 480 *b*). C'est cet objet que Platon appelle l'*Idée* (Εἶδος, Ἰδέα), principe de vérité pour l'intelligence et d'existence pour les choses. Ces Idées, modèles éternels des choses, résident dans l'Être divin, et toutes sont résumées et comprises dans l'Idée suprême du Bien. On voit que la philosophie avec Platon se sépare et

se distingue de la physique et de la morale, qu'elle s'élève au-dessus de ces sciences, qu'elle devient la métaphysique, sans en prendre encore le nom.

La philosophie n'est pas seulement, pour Platon, la recherche de ce qu'il y a d'immuable et d'essentiel dans les choses, de l'élément idéal et absolu. Elle est encore, ou plutôt elle est en même temps et par là même une *vue d'ensemble*, une *synthèse* : ὁ διαλεκτικὸς συνοπτικός. Elle est le principe de l'harmonie dans la vie et dans la pensée : ὁ φιλόσοφος μουσικός. Aussi la philosophie se confond avec la sagesse, la φιλοσοφία avec la σοφία, la science avec la vertu. C'est la recherche perpétuelle du Vrai et du Beau, lequel n'est autre chose que le Bien, τὸ καλοκαγάθον, qui élève l'esprit du philosophe au-dessus des préjugés du vulgaire. Le philosophe n'est pas seulement bon pour lui-même, il l'est pour les autres, il est le seul vrai politique, le seul législateur qui puisse donner à la cité le bonheur et la vertu.

Platon dans le *Théétète* trace le portrait du philosophe :

Qu'il soit forcé de discourir devant un tribunal ou ailleurs, des choses qui sont à ses pieds et de celles que l'on a sous les yeux, comme il apprête à rire non seulement aux servantes de Thrace, mais encore à toute la foule !... En vient-on aux injures, il ne peut trouver une seule parole blessante pour les personnes... Dit-on devant lui qu'un homme est merveilleusement riche, parce qu'il possède dix mille arpents ou davantage, il juge que c'est bien peu de chose, accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. Si l'on vante la noblesse, si l'on fait honneur à quelqu'un de pouvoir compter jusqu'à sept générations d'ancêtres riches, il estime qu'une telle admiration est le fait de gens à la vue courte et étroite, impuissants à porter toujours leurs regards sur l'humanité tout entière, et à calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, foule innombrable, où se trouvent pêle-mêle riches et mendiants, rois et esclaves, Grecs et Barbares... Elevé dans le sein de la liberté et du loisir, il ne tient point à déshonneur de passer pour un homme simple et qui n'est bon à rien, quand il s'agit de remplir certains ministères serviles, d'arranger un bagage, d'assaisonner des mets ou des phrases. Celui qui n'est pas philosophe, au contraire, entend parfaitement l'art de s'acquitter de tous ces emplois avec dextérité et promptitude ; mais ne sachant pas porter son manteau avec grâce et en homme libre, il est incapable de s'élever jusqu'à l'harmonie des discours, et de chanter dignement la vie des dieux et des hommes qui participent à leur félicité. (*Théét.*, 24-25.)

Aristote s'accorde avec Platon sur l'objet de la philosophie. Caractères de la science philosophique. — Avec Aristote le mot φιλοσοφία continue à être employé dans le sens le plus large et à désigner toute recherche et toute connaissance scientifiques. La φιλοσοφία est la science en général, elle comprend trois ordres de sciences : les sciences spéculatives (θεωρητικαί), pratiques (πρακτικαί), poétiques (ποιητικαί).

Les sciences poétiques et pratiques ont pour objet ce qui peut être autrement qu'il n'est, et qui, par conséquent, dépend plus ou moins de la volonté. Les sciences spéculatives ont pour objet ce qui est nécessaire, au moins dans ses principes, et que la volonté ne peut pas changer. Mais l'art ne se confond pas non plus avec la pratique ; car il a sa fin dans une chose placée en dehors de l'agent, et où celui-ci doit réaliser sa volonté ; la fin de la pratique est dans le vouloir même et l'action intérieure de l'agent. (F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. Ier, p. 250.)

Aristote emploie même le pluriel αἱ φιλοσοφίαι pour désigner les sciences en général (*Métaphysique*, VI, I, 1026 *a* 18) : parlant des mathématiques, de la physique et de la théologie, il les appelle les trois φιλοσοφίαι θεωρητικαί.

Mais la vraie science du philosophe, la philosophie au sens propre, ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη (*Métaphysique*, IV, III, 1005 *a* 21, édit. de Berlin), c'est la πρώτη φιλοσοφία, la philosophie première. En général sur l'idée et sur l'objet de cette science, dit M. Zeller (*Hist. de la philosophie des Grecs*, t. II, 2e part., p. 161, 3e édit.), Aristote s'accorde avec Platon. Son objet n'est autre chose que l'être en tant qu'être : τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές (*Mét.*, IV, II, 1005 *a* 2), l'essence, et plus précisément l'essence universelle du réel (ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν). Elle s'occupe des causes et des principes des choses, mais des principes les plus élevés et des premières causes (δεῖ γὰρ ταύτην [σοφίαν] τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν), pour s'élever enfin au principe absolu qui ne suppose plus rien. Science des principes, la philosophie est, en un sens, une science universelle. De même que Platon avait distingué la science, connaissance de l'éternel et du nécessaire, de la sensation et de l'opinion, dont le domaine est le contingent, ainsi fait Aristote. Pour lui, comme pour Platon, la science naît de l'étonnement ; elle s'oppose à l'opinion qui porte sur le contingent, elle a pour objet l'universel et le nécessaire.

Aristote s'est fait, on le voit, une idée très haute de la philosophie ; il en a signalé les caractères avec une profondeur admirable : 1° L'universalité, l'esprit d'unité, de synthèse : nous devons concevoir la philosophie comme embrassant l'ensemble des choses, autant que cela est possible. (*Métaph.*, IV, I.)

2° L'abstraction et la hauteur spéculative :

Celui qui peut arriver à la connaissance des choses ardues ne le nommerons-nous pas philosophe ? Connaître par les sens est une faculté commune à tous et qui n'a rien de philosophique. (*Ibid.*)

3° Le désintéressement :

La science à laquelle on s'applique pour elle-même et dans le seul but de savoir n'est-elle pas plus philosophique que celle qu'on étudie pour ses résultats ?... Toutes les autres sciences sont plus nécessaires, aucune n'est meilleure, ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ'οὐδεμία. (*Métaph.*)

4° L'indépendance et la suprématie :

Il ne faut pas que le philosophe reçoive, mais qu'il donne des lois. Il ne faut pas qu'il obéisse à un autre ; c'est à celui qui est moins philosophe à lui obéir... De même que nous appelons homme libre celui qui s'appartient et n'a pas de maître, de même aussi cette science seule entre toutes les sciences peut porter le nom de libre, parce que seule elle n'existe qu'en vue d'elle-même (μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν). (*Ibid.*)

5° Enfin Aristote signale le caractère divin de la philosophie :

De toutes les sciences la plus divine est celle que l'on doit priser le plus. Or celle-ci est seule divine à un double titre. En effet une science qui est surtout le partage de Dieu et qui traite des choses divines, est divine entre toutes. A juste titre l'acquisition de cette science ne paraîtrait pas humaine, mais la jalousie ne convient pas à la divinité. (*Ibid.*)

Les préoccupations pratiques du Stoïcisme n'enlèvent pas à la philosophie son caractère d'universalité. — Avec les Stoïciens, l'idée de la philosophie ne change pas quant au fond des choses ; mais ils en donnent une définition plus concrète et plus accessible au vulgaire. La sagesse ou σοφία est la science des choses divines et humaines : *sapientia est notitia rerum humanarum divinarumque :* τὴν σοφίαν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην (Plutarque, *De placitis philosophorum,* 2). Mais, comme Socrate, ils font converger la science vers les choses morales et pratiques. Ils ne cherchent dans la spéculation que les principes d'une morale rationnelle. La σοφία est une science, la φιλοσοφία est « l'exercice d'un art utile » : τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου (Plut., *De plac. phil.,* 2), l'effort vers la vertu : *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem* (Sénèque, *Epist.* LXXXIX, 7). Pour marquer fortement le rapport de la vie spéculative à la vie pratique, les Stoïciens appelaient vertus la logique, la physique et l'éthique : ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν (Plut., *ibid.;* Diog. Laër., VII, 92). Mais ils ne renonçaient pas à l'unité de la philosophie, et pour la faire comprendre ils se servaient de comparaisons, que rapporte Diogène. (*Vie de Zénon.*) La philosophie est comme un animal : les os et les nerfs sont la logique ; la chair est la morale ; l'âme est la physique. La philosophie est comme un œuf : la coquille est la logique ; le blanc, la morale ; le jaune est la physique. Ils se servaient encore de la comparaison d'un champ fertile : la logique, ce sont les palissades qui l'entourent ; le fruit, c'est la morale ; la terre ou l'arbre, c'est la physique. Dans toutes ces comparaisons, la logique est comme l'enveloppe, ce qui défend, ce qui protège et contient ; la physique est la partie féconde ; la morale en sort, s'en développe, en est le fruit.

Épicure. — Plus encore que les Stoïciens, Épicure donnait à la philosophie une tendance pratique. Il définissait la philosophie « une activité qui procure la vie bienheureuse par des discours et des raisonnements ». Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos,* XI, 169). Il distinguait encore la logique ou canonique, la physique et la morale. Mais il subordonnait la logique et la physique à ses dogmes moraux, et il affectait pour la science pure, pour les mathématiques, pour l'astronomie, pour tout ce qui n'est pas directement utile, un dédain qui atteste l'affaissement de l'esprit spéculatif.

Triomphe du mysticisme dans la dernière période de la philosophie grecque. — Ce qui caractérise la dernière période de la philosophie grecque, c'est la théosophie, c'est un mysticisme qui parfois est poussé jusqu'à la superstition. C'est l'époque où à Alexandrie se rencontrent et se fondent l'Orient et la Grèce ; où Philon le Juif (né vers 25 av. J.-C.) s'efforce de concilier le judaïsme et l'hellénisme ; où un Apollonius de Tyane (époque de Néron) mêle ses miracles à la résurrection du pythagorisme ; où Plotin (204-266 ap. J.-C.) transforme la doctrine platonicienne en l'interprétant et prêche le retour en Dieu par l'extase. La science de plus en plus se mêle à la mythologie. « Le mot *philosophie* perd toute signification précise. » (Zeller, trad. fr., t. Ier, p. 3.) Un Linus ou un Orphée sont considérés comme les pères de la philosophie ; on leur prête des poésies apocryphes, dont le vague mysticisme contient toute sagesse. Les consécrations, les superstitions théurgiques, les hallucinations de l'extase marquent la fin de la philosophie.

Résumé et conclusion : qu'est-ce qu'a été la philosophie pour les Grecs ? — Il faut reconnaître que, chez les Grecs, le terme de *philosophie* n'a jamais été rigoureusement défini. Est-ce à dire qu'on ne puisse tirer de ces définitions variées certains traits communs, qui permettent de caractériser la philosophie grecque, d'en déterminer le rôle et la nature ? Deux traits

principaux se dégagent de l'ensemble. D'abord, ce qui caractérise le philosophe, c'est qu'il n'étudie pas les sciences particulières pour elles-mêmes; elles ne sont que des matériaux pour le système qu'il édifie. En second lieu, chaque système est un effort pour concevoir le monde et l'homme dans leurs mutuels rapports, pour découvrir les lois générales qui dominent la nature comme la vie individuelle et sociale, pour appliquer à tout ce qui est des principes universels. Si la philosophie antique comprend toutes les sciences, c'est pour les envelopper et les dépasser, en les ramenant à l'unité. L'expérience humaine est encore limitée, le penseur n'a pas trop de tous les éléments qu'il a sous la main pour construire son système. Mais la philosophie n'est ni une science particulière, ni la somme, le total des connaissances acquises; elle est une synthèse, elle étudie les choses, en tant qu'elles forment un tout, qu'elles sont en rapport, en sympathie. Elle voit l'homme dans la nature, et la nature dans l'homme; elle s'attache aux principes qui, partout présents, partout agissants, font du monde un véritable univers. D'un mot elle est, selon l'expression même d'Aristote, la science des principes et des causes.

La philosophie au moyen âge. Effort pour accorder la raison et la foi. — Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, la philosophie se confond avec la constitution du dogme. Au moyen âge, elle est un effort pour concilier la raison et la foi, pour mettre d'accord les deux grandes autorités reconnues de la science antique et de la religion triomphante. Dans le système des vérités révélées, montrer l'expression de l'intelligible, l'achèvement de la raison humaine; faire tenir ainsi dans les formules du christianisme les lois des choses et les lois de l'esprit, tout l'homme, son intelligence et son cœur : voilà le rêve et l'espérance des grands penseurs du moyen âge. Saint Anselme, le plus grand des scolastiques platoniciens, écrit : *credo ut intelligam,* je crois pour comprendre; il regarde la foi comme nécessaire à l'intelligence, comme la condition même de sa validité; il définit son œuvre : *fides quærens intellectum.* Saint Thomas, le plus grand des scolastiques péripatéticiens, est déjà moins ambitieux. Il distingue le domaine de la raison du domaine de la foi. La raison prépare la foi, conduit vers elle; la grâce ne supprime pas la nature, elle l'achève : *gratia naturam non tollit sed perficit.* La raison ne peut démontrer les vérités de la foi; elle connait l'unité de l'essence divine, mais non la triplicité des personnes : *ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.* Celui qui veut prouver la Trinité par voie naturelle déroge à la foi, *fidei derogat.* (*Summa theol.,* quest. 32, art. 1er.) Si la raison ne peut établir les vérités de la foi, elle peut du moins écarter les objections qu'on leur oppose : *solvere rationes quas inducit adversarius contra fidem, sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias.* Avec saint Thomas, on put croire un instant que la conciliation entre la raison et la foi était faite. Mais Ockam, le rénovateur du nominalisme au XIVe siècle, affirme que tout ce qui dépasse l'expérience dépasse la raison et est objet de foi; en même temps les mystiques soutiennent que tous les raisonnements ne valent pas l'élan d'une âme pieuse vers Dieu.

Bacon : philosophie est synonyme de science. — Philosophie première. — Avec la Renaissance, la philosophie reconquiert son indépendance. Bacon et Descartes mettent la religion respectueusement en dehors des spéculations rationnelles et fondent la philosophie moderne. « Ce serait faire d'inutiles efforts, dit Bacon, que de vouloir adapter à la raison humaine les célestes mystères de la religion : donnez à la foi ce qui appartient à la foi. » (*De dignitate et augmentis scientiarum,* l. III, 2.) Bacon divise la connaissance humaine en trois branches : l'*histoire,* la *poésie* et la *philosophie,* d'après une division correspondante des facultés de l'âme humaine, *mémoire, imagination, raison.* Tout ce qui est un objet pour la raison est donc un objet pour la philosophie. *Philosophiæ objectum triplex : Deus, natura et homo* (l. III, ch. 1er) : c'est la science tout entière. Mais il faut faire une place à part à la *philosophie première.*

Comme les divisions des sciences ne ressemblent nullement à des lignes différentes qui coïncident en un seul point, mais plutôt aux branches d'un arbre qui se réunissent en un seul tronc, lequel, dans un certain espace, demeure entier et continu, il est à propos, avant de suivre les membres de la première division, de constituer une science universelle qui soit la mère commune de toutes les autres et qu'on puisse regarder comme une portion de route qui est commune à toutes, jusqu'au point où ces routes se séparent et prennent des directions différentes. C'est cette science que nous décorons du nom de *philosophie première* ou de sagesse (ce qu'on définissait autrefois « la science des choses divines et humaines »);... elle diffère plutôt des autres par les limites où elle est circonscrite que par le fond ou le sujet même, car elle ne considère que ce que les choses ont de plus élevé, que leurs sommités. (L. III, ch. 1er.)

L'objet de cette science première est double, elle porte : 1° sur les axiomes qui sont communs à plusieurs sciences; 2° sur les conditions transcendantes des êtres (sur ce qui dans la nature est en

grande ou en petite quantité, semblable ou différent, possible ou impossible, sur l'être et le non-être). La science de Dieu comprend la science de Dieu proprement dite ou théologie naturelle et la science des anges ou esprits. La science de la nature est spéculative ou pratique. Spéculative, elle comprend : 1° la physique, qui a pour objet la cause efficiente et la cause matérielle; 2° la métaphysique, qui étudie la cause formelle et la cause finale. A la physique répond, comme science pratique, la mécanique ; à la métaphysique la magie naturelle qui, par la science des formes, donne la possibilité d'introduire une nature quelconque dans toute espèce de matière (alchimie) (l. III, ch. IV). La mathématique n'est qu'une science auxiliaire, un appendice de la physique. Bacon fait peu de cas des sciences déductives et de leur méthode. Il oppose sans cesse la fécondité de l'induction à la stérilité des procédés de la scolastique ; il est le fondateur de l'empirisme moderne. *Est vera philosophia quæ mundi ipsius voces quam fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

Descartes : la philosophie est la science universelle, mais déduite des premiers principes. Division de la philosophie. — Pour Descartes, comme pour Bacon, la philosophie est véritablement la science universelle ; mais il marque avec beaucoup plus de netteté le rapport de la philosophie première aux autres sciences qu'elle enveloppe et qu'elle domine. La philosophie n'est pas la collection et la somme des connaissances particulières : elle est la science des principes, c'est-à-dire de tout ce qu'il y a de plus élevé dans toutes les sciences. Elle est à la fois spéculative et pratique ; mais c'est la théorie qui donne les fondements de la pratique. Enfin elle est bien pour lui, comme pour Bacon, la science de la nature, de l'homme et de Dieu ; mais elle a sa base et son unité dans le principe de la pensée se saisissant elle-même, et en elle l'Être parfait, Dieu, principe de toute existence, source et garantie de toute vérité.

Dans sa préface des *Principes de la philosophie* (lettre au traducteur), Descartes s'est expliqué lui-même sur l'objet de la philosophie.

Ce mot de « philosophie » signifie l'étude de la sagesse, et par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, et afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes.

Ainsi la science n'a pas seulement pour objet de savoir, mais aussi d'assurer le bien-être et la félicité de l'homme. A ce point de vue, la pensée de Descartes est peut-être moins élevée que celle d'Aristote, qui avait fait du désintéressement le caractère de la philosophie. Mais lui-même ajoute :

Les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture. Il n'y a point d'âme tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien, nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste... Or ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse dont la philosophie est l'étude.

Comment parvenir à cette connaissance si précieuse ? Pour le commun des hommes, et même pour la plupart des philosophes, il y a quatre modes de connaissance.

Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation ; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître ; le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne ; le quatrième, la lecture des livres.

Ce ne sont là que les formes inférieures du savoir.

Il y a eu de tout temps des grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher *les premières causes et les vrais principes,* dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes.

Quelles sont les marques de ces premiers principes ? Il y en a deux : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit ne puisse douter de leur vérité : l'autre, qu'on en puisse déduire toutes les autres choses.

Il faut tâcher de déduire tellement de ces premiers principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste.

Ainsi la méthode de la philosophie est la méthode déductive : son critérium est la clarté, la distinction et l'enchaînement des idées. Elle se divise elle-même en plusieurs parties.

La première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immortalité de nos âmes et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous ; la seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comme tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et

de tous les corps qui s'y trouvent, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, etc. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. (Préface des *Principes*.)

Caractère de la philosophie moderne : la philosophie a son point de départ dans la critique de l'esprit. — Avec Bacon et Descartes commence la philosophie moderne. Son objet ne diffère pas de l'objet de la philosophie antique. Le système de Descartes a l'ampleur des plus vastes systèmes : toute l'expérience scientifique de son temps se retrouve dans les matériaux dont il est construit. Mais si le problème est le même, l'esprit est changé. Le philosophe ancien se tourne vers les choses, il s'applique à l'étude du monde, il ouvre son esprit aux idées qu'elle lui suggère et il accepte tranquillement les résultats de ses spéculations. Le philosophe moderne se tourne vers le sujet de la connaissance. Bacon lui-même se prépare à la recherche de la vérité par une théorie de l'erreur, par une critique des procédés logiques employés par ses prédécesseurs. Descartes va plus loin, il fait du doute absolu le point de départ de sa philosophie. C'est reconnaître que la valeur de la science dépend de la valeur de l'esprit qui la crée.

La philosophie avec Locke et ses successeurs devient une analyse et une critique de l'entendement humain. — Cette vérité marque la voie où s'engage de plus en plus la philosophie moderne. Bacon et Descartes conservaient à la philosophie le caractère universel qu'elle avait eu dans l'antiquité. Le XVIIIe siècle essaye de la séparer des autres sciences et de la constituer comme science indépendante et particulière. Elle devient *l'étude de l'entendement humain* (Locke), *l'étude de la nature humaine* (Berkeley, Hume), *l'analyse des sensations* (Condillac).

La science, dit Condillac, qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui, par conséquent, doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique. Elle est aujourd'hui si négligée en France que ceci paraîtra sans doute un paradoxe à bien des lecteurs... Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain. (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introd.)

En France à la fin du XVIIIe siècle et au début du nôtre, on admet que la philosophie ou métaphysique s'est constituée définitivement comme science, depuis qu'elle a substitué au problème insoluble de l'origine des choses le problème de l'origine des idées. La philosophie tout entière est devenue l'*Idéologie*.

Kant s'oppose à la fois et à l'empirisme anglais et au dogmatisme mathématique des Cartésiens. — A partir de Kant, une notion plus élevée sur la matière et l'objet de la philosophie commence à reparaître. On essaye de réconcilier l'idée antique d'une science universelle avec l'idée moderne d'une science précise fondée sur l'analyse et la critique des idées.

Kant n'admet pas que l'empirisme ait réussi à définir « par sa physiologie de l'entendement humain » l'étendue et les limites de la connaissance humaine.

Il n'est pas douteux que toutes nos connaissances ne commencent qu'avec l'expérience;... mais il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes de l'expérience. En effet, il se pourrait bien que notre connaissance expérimentale elle-même fût un assemblage composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre faculté de connaître tirerait d'elle-même à l'occasion de ces impressions. (*Critique de la raison pure*, Introduction, I[1].)

A l'empirisme on peut opposer l'existence et la nécessité des jugements universels et nécessaires; 1° leur existence : il suffit de citer toutes les propositions mathématiques, ou, dans un autre ordre, cette proposition : tout changement doit avoir une cause; 2° leur nécessité : « Sans eux l'expérience même serait impossible. En effet, où cette expérience puiserait-elle la certitude, si toutes les règles d'après lesquelle elle se dirige étaient toujours empiriques, et par conséquent contingentes? » (*Crit. de la raison pure*, ibid., II.)

Kant combat en même temps le dogmatisme mathématique des Cartésiens. Il consacre tout un chapitre de la *Critique de la raison pure* à la distinction des mathématiques et de la philosophie.

1. Nous citons partout la traduction française de J. Barni, Paris. 26 oct. 1869.

(2e partie, *Méthodologie,* ch. I.) « Les mathématiques donnent le plus éclatant exemple d'une heureuse extension de la raison pure par elle-même et sans le secours de l'expérience. » Ce succès explique la tentative des Cartésiens. « Le grand succès qu'obtient la raison au moyen des mathématiques nous conduit tout naturellement à présumer que la méthode employée par cette science, sinon la science même, réussirait aussi en dehors du champ des quantités. » C'est précisément ce que dit Descartes dans le *Discours de la méthode :* « Mais il faut distinguer deux sortes de connaissance rationnelle : la connaissance *philosophique* qui procède par *concepts;* la connaissance *mathématique,* qui procède par *construction de concepts.* »

Expliquons cette différence et voyons comment elle rend inapplicable à la philosophie la méthode des mathématiques. « Construire un concept, selon Kant, c'est représenter (*darstellen*) *a priori* l'intuition qui lui correspond. » Soit le concept du triangle : je puis me donner *a priori* l'objet qui correspond à ce concept, construire un triangle qui le représente *in concreto,* dans une intuition particulière, que je ne dois pas à l'expérience.

La figure particulière ici décrite est empirique, et pourtant elle sert à exprimer le concept, sans nuire à son universalité, parce que, dans cette intuition empirique, on ne songe jamais qu'à l'acte de la construction du concept, auquel beaucoup de déterminations sont tout à fait indifférentes, comme celles de la grandeur, des côtés et des angles, et que l'on fait abstraction de ces différences qui ne changent pas le concept du triangle.

Il en est de même des nombres que je puis construire à mon gré en ajoutant l'unité à elle-même.

Il n'en est pas des concepts de la philosophie, réalité, cause, substance, etc., comme des concepts mathématiques : l'esprit ne trouve pas en lui-même et *a priori* les intuitions qui les représentent et les réalisent. « Ainsi personne ne saurait tirer d'ailleurs que de l'expérience une intuition correspondant au concept de la réalité. » De même, « je ne puis représenter le concept d'une cause en général dans l'intuition que dans un exemple que me fournisse l'expérience ». Le philosophe ne peut donc pas construire ses concepts comme le mathématicien. Quand il essaye de procéder mathématiquement, il ne fait qu'analyser ses concepts, sans en sortir; il reste dans des formes vides, dans le subjectif et l'illusoire ; il lui manque la réalité, l'objet qu'il ne saurait se donner à lui-même. La conclusion, c'est qu'il faut renoncer au dogmatisme mathématique des Cartésiens.

Le géomètre, en transportant sa méthode dans la philosophie, ne construit que des châteaux de cartes. Il ne convient pas à la nature de la philosophie, surtout dans le champ de la raison pure, de prendre des airs dogmatiques et de se parer des titres et des insignes des mathématiques, étrangère qu'elle est à leur ordre, bien qu'elle ait toute raison de souhaiter une alliance fraternelle avec elles.

Objet de la philosophie : déterminer les éléments a priori de la connaissance et de l'action. — Qu'est-ce donc que la philosophie? Elle est « la législation de la raison humaine ». Son œuvre est de déterminer les concepts *a priori* qui dominent la connaissance et l'action, de montrer leur enchaînement, d'en faire un système. Elle est *théorique* ou *pratique.* La première *détermine* un objet, c'est-à-dire en caractérise la nature et les lois ; la seconde le *réalise,* c'est-à-dire le fait passer de la pensée à l'action. L'une est la science *de ce qui est,* l'autre *de ce qui doit être;* l'une est la science de la *nature,* l'autre de la *liberté.* (*Critique de la raison pure,* 2e partie, ch. III, *Architectonique.*)

Toute philosophie, soit théorique, soit pratique, a deux parties : l'une *pure,* l'autre *empirique.* Elle est pure, lorsqu'elle repose exclusivement sur des principes antérieurs à l'expérience; elle est empirique, lorsqu'elle extrait ses principes de l'expérience.

La philosophie théorique, dans sa partie pure, est la philosophie proprement dite : elle peut être divisée en deux parties, suivant qu'elle considère la *matière* ou la *forme* de la pensée. L'étude des concepts considérés dans leur forme, c'est-à-dire dans leurs lois générales, est la *logique;* l'étude des concepts considérés dans leur matière, c'est-à-dire dans leur rapport aux objets, est la *métaphysique.* Pour expliquer la pensée de Kant dans un langage qui nous soit plus familier, disons que l'objet de la logique est la vérité; l'objet de la métaphysique, la réalité, mais la réalité en tant qu'elle est soumise à des lois rationnelles et absolues, c'est-à-dire à des lois *a priori.* La métaphysique est donc la *science des lois* a priori *de l'esprit* dans leur rapport avec les objets. Kant trouve cette définition plus précise que celle d'Aristote. Suivant Aristote, la philosophie est la science des *premiers principes.* Mais qu'est-ce que les premiers principes? Ce sont, dit-on, les principes les plus généraux ; mais quel degré de généralité faut-il pour constituer les premiers principes? « Que dirait-on si la chronologie ne pouvait désigner les époques du monde qu'en les partageant en premiers siècles et en siècles suivants? On pourrait demander si le cinquième, si le dixième siècle, etc., font aussi partie des premiers? »

La métaphysique à son tour se divise, selon Kant, en deux par-

ties : l'une préliminaire et préparatoire, de beaucoup la plus importante et presque la seule pour Kant, c'est la *critique*. La seconde est l'enchaînement systématique des concepts : c'est la métaphysique proprement dite, qui se réduit à peu de chose chez Kant, mais qui va reprendre sa place chez ses successeurs.

La *métaphysique*, celle de la nature aussi bien que celle des mœurs, surtout la *critique* d'une raison qui se hasarde à voler de ses propres ailes, critique qui précède comme exercice préliminaire (comme propédeutique), constituent donc proprement à elles seules ce que nous pouvons nommer « philosophie » dans le véritable sens de ce mot.

Kant se fait à lui-même une objection : c'est que dans cette définition ou division de la philosophie il n'y a pas de place pour la psychologie empirique, telle que Locke l'avait fondée.

Où se placera la psychologie empirique, qui a toujours eu sa place dans la métaphysique, et dont on a attendu de notre temps de si grandes choses pour l'éclaircissement de cette science, après avoir perdu l'espoir de rien faire de bon *a priori?*

Selon Kant, la place de la psychologie empirique est au milieu des sciences empiriques. Elle doit faire partie de l'*anthropologie* ou science de l'homme, qui est le terme le plus élevé de la philosophie empirique, c'est-à-dire des sciences physiques et naturelles.

Quant à la philosophie pratique ou morale, elle se divise elle-même en morale pure et morale empirique. La première a pour objet les lois *a priori* de la liberté, c'est-à-dire la loi du devoir; la seconde a pour objet les lois de la prudence et de l'habileté. La morale empirique se rattache à l'anthropologie ou science empirique de l'homme.

Au fond, la philosophie se borne donc, selon Kant, à la critique et à la morale, ou plutôt à la critique seule : car il y a une critique de la raison pratique, comme une critique de la raison théorique; et la philosophie est la critique des lois *a priori* de l'entendement et de la volonté. Ainsi, tandis que Locke, pour définir et limiter la philosophie, prenait pour caractère distinctif le point de vue des *faits de conscience*, Kant essaye de lui restituer le caractère de science fondamentale, en la définissant par la notion de *lois a priori*. Locke restait dans l'expérience, mais s'attachait à l'expérience subjective, à l'expérience par la conscience. Kant admet aussi le point de vue de la conscience, mais seulement pour y découvrir les conditions premières et absolues de l'expérience. L'un et l'autre prenaient pour objet l'entendement humain; mais l'un l'entendement empirique, l'autre l'entendement pur.

Fichte : la philosophie est la science de la science. — Chez les successeurs de Kant, la philosophie, tout en maintenant son individualité comme science distincte, tend de plus en plus à reprendre son autorité comme science universelle et comme science absolue.

Fichte, sans méconnaître les prétentions légitimes des sciences positives et des sciences exactes, aspire surtout à faire reconnaître l'existence d'une science de la science (*Wissenschaftslehre*). Qu'est-ce que le savoir, si on ne sait pas ce que c'est que de savoir? Si la science est, comme l'a dit Kant, un enchaînement de propositions liées suivant des principes, la philosophie ne sera une science que quand elle présentera un caractère semblable. Il faut donc qu'elle forme un tout, un système. La philosophie doit être antérieure à toutes les autres sciences. Chaque science a un contenu (un objet) et une forme (une méthode logique). Or toutes les autres sciences admettent sans examen et leur contenu et leur forme : la géométrie, par exemple, admet la notion d'espace et la forme déductive; la physique admet la notion de corps et la forme inductive. Or c'est à la science de la science, en d'autres termes, à la philosophie qu'il appartient de rendre compte des principes matériels et des principes formels des autres sciences, c'est-à-dire de leur contenu et de leur méthode.

Mais la science de la science a elle-même, comme les autres sciences, son contenu et sa forme, dont il faudra rendre compte. S'adressera-t-on à une autre science? Non, car ce serait aller à l'infini. Il faut que la science de la science se justifie elle-même; elle est la science première, elle a pour objet les premiers principes. Ainsi la définition de Fichte ne différait point de celle d'Aristote et de Descartes.

Schelling et Hegel rendent à la philosophie son caractère d'universalité. — La définition de Fichte, comme celle de Kant, donnait une notion précise de la philosophie, et lui restituait son rang de science première, sacrifié par l'école de Locke. Mais elle la renfermait dans le domaine purement subjectif. Pour Kant, la philosophie était la critique de la raison; pour Fichte, elle n'était que le développement systématique de la notion du moi, la science des actes nécessaires de l'esprit. Les successeurs de ces deux philosophes conservent à la philosophie le caractère essentiel que lui ont donné Kant et Fichte. C'est toujours la science des lois *a priori* de la raison, ou la science de la science. Mais en élargissant

son domaine, en s'élevant à l'idée d'un principe commun du moi et du non-moi, ils lui rendent l'universalité qu'elle avait eue avec les anciens et avec Descartes, sans la confondre toutefois, comme eux, avec les sciences concrètes et particulières.

Pour Schelling, le sujet et l'objet, le réel et l'idéal, la nature et l'esprit sont identiques dans l'absolu. Nous connaissons cette identité par l'intuition intellectuelle (*intellectuelle Anschauung*). La philosophie développe les deux termes de cette identité; elle comprend par conséquent deux sciences fondamentales. Ou elle part de l'objectif, et le problème est alors de montrer comment de l'objet sort un sujet en accord avec lui : c'est la physique spéculative. « La théorie de la nature achevée serait celle qui résoudrait la nature tout entière en une intelligence. » Ou elle fait sortir du subjectif l'objectif, ramène la raison réelle et inconsciente à la raison idéale et consciente (*die reelle oder bewusstlose Vernunftthætigkeit auf die ideelle oder bewusste*), montrant dans la nature l'organisme visible de notre entendement : c'est la philosophie transcendantale. « L'œuvre de toute philosophie, c'est de faire sortir ou de la nature une intelligence, ou de l'intelligence une nature. »

Hegel reprend la *philosophie de l'Identité* de Schelling, mais il prétend lui donner une forme scientifique et définitive. Il n'y a pas d'une part le réel, de l'autre l'esprit; d'une part le phénomène, de l'autre le noumène; il n'y a que la pensée qui fait tout à la fois et la vérité et la réalité des choses. La pensée, c'est l'absolu, c'est tout ce qui est, tout ce qui peut être; ses principes et ses formes sont les lois nécessaires, universelles; la marche dialectique est l'histoire des choses. La pensée étant l'absolu, toute réalité est une détermination de la pensée; le réel se confond avec l'intelligible; la logique avec la métaphysique; la dialectique de l'intelligence réfléchie avec l'enchaînement nécessaire des idées et des catégories de la nature.

Ainsi la philosophie, c'est la pensée de l'absolue vérité; c'est l'idée se pensant (*die sich denkende Idee*); la vérité se sachant (*die sich wissende Wahrheit*). Elle comprend la Logique, science de l'idée pure, science du Verbe, de la raison antérieure à tout ce qui est; la Philosophie de la nature; la Philosophie de l'esprit, considéré en lui-même et dans son développement progressif (philosophie du droit, de l'art, de la religion, histoire de la philosophie).

Th. Reid et ses disciples réduisent la philosophie à la psychologie. — Pendant que Kant et ses successeurs relevaient la notion de la philosophie, les philosophes écossais, Reid et Dugald Stewart, tout en se séparant de Locke pour le fond des doctrines, se faisaient cependant la même idée que lui de la philosophie. Ils écartaient également la métaphysique ou science des premiers principes, comme soulevant des problèmes insolubles, et réduisaient la philosophie à la psychologie.

C'est avec raison, dit Dugald Stewart, que les physiciens ont abandonné aux métaphysiciens toutes les questions relatives à la substance dont ce monde est composé... Il y a une distinction toute pareille à faire pour les questions relatives à l'esprit humain, analogues à celles que les métaphysiciens ont élevées au sujet de la matière... Il est inutile de rechercher si elles sont ou non susceptibles de solution. Il suffit de remarquer que les opinions métaphysiques sur la nature du corps et de l'âme n'ont aucune liaison naturelle avec la recherche des lois dont ces phénomènes dépendent. Deux physiciens peuvent différer sur la cause de la gravitation, sans cesser d'être complètement d'accord sur la physique. De même dans l'étude de l'esprit humain, les résultats auxquels on arrive en observant les phénomènes n'ont aucune liaison nécessaire avec les opinions sur la nature et l'essence de l'esprit. (*Éléments de la philosophie de l'esprit humain,* Introd., part. I. Trad. fr., p. 5.)

École éclectique. — En France la première partie du siècle a été occupée par une école que l'on a appelée *école éclectique* ou *spiritualiste*. Fondée par Royer-Collard, constituée par Victor Cousin et son disciple Jouffroy, elle a surtout trouvé sa forme et son originalité propre dans la doctrine de celui que Cousin avait appelé « le premier métaphysicien de son temps », Maine de Biran. Quelles ont été les vues de cette école sur l'objet de la philosophie? Dès l'origine elle s'est divisée en deux branches : la branche allemande et la branche écossaise (Jouffroy, *Préface* de la traduct. des Œuvres de Reid, p. CCXVI) : la première est représentée par V. Cousin, la seconde par Th. Jouffroy.

Victor Cousin avait sur l'objet de la philosophie les mêmes idées que l'Allemagne. En 1818 (*Premiers fragments,* p. 264) il reproduisait la pensée de Fichte; en 1828 (*Cours,* 1re leçon) la pensée de Hegel.

Selon moi, disait-il en 1818, comme toute vérité est d'abord *telle ou telle vérité,* et qu'elle a de plus quelque chose en elle qui la constitue vérité, de même toute science se compose d'un élément individuel qui la fait elle et non pas une autre, et d'un élément supérieur, non individuel, qui lui imprime le caractère de science. Qu'est-ce donc qui constitue la vérité et la science en elles-mêmes, comme vérité et comme science? Cette question fondamentale, décomposée dans toutes les questions auxquelles elle donne lieu, engendre une science entière, qui peut être appelée la science par excellence, la science première, et, à parler rigoureusement, la science de la science.

En 1828, Cousin ne voyait plus seulement dans la philosophie la science de la science, mais la pensée se pensant elle-même et

contenant en soi tous les éléments de la réalité. C'est la conception de Hegel.

La philosophie, disait-il, n'est guère autre chose qu'une méthode ; il n'y a peut-être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement ; mais elles lui appartiennent toutes à ce titre qu'elle seule peut en rendre compte, leur imposer l'épreuve de l'examen et de l'analyse et les convertir en idées. Les idées sont la forme adéquate de la pensée, c'est-à-dire la pensée elle-même se pensant et se connaissant, et se prenant elle-même comme objet de la pensée.

Ainsi la philosophie n'est plus seulement la science de la science, une sorte de logique supérieure : elle est la science de la pensée tout entière dans toutes ses formes et dans toutes ses idées fondamentales (l'utile, le juste, le saint, le beau). Elle embrasse donc la réalité elle-même dans ses éléments essentiels et universels. Elle n'est plus seulement une logique, elle est une métaphysique.

Tandis que Cousin ramenait la philosophie à sa conception la plus élevée, Th. Jouffroy, plus fidèle à l'esprit écossais, paraissait ajourner la métaphysique indéfiniment, et se séparait de Cousin lui-même, en le plaçant au nombre de ceux qu'il appelait des chercheurs d'absolu. Il distinguait les questions de philosophie en deux classes : les *questions de fait* et les questions *ultérieures* (*Préface* de Reid, p. LXVI); mais il n'admettait celles-ci qu'autant qu'elles se rattachent aux premières et y trouvent leur solution. Selon lui, l'unité de la philosophie, c'est de comprendre toutes les questions dont la solution doit être cherchée dans un fait ou une loi de l'esprit humain. Toutes les questions de philosophie ont leur racine commune dans la psychologie. En d'autres termes, « la philosophie tout entière est un seul arbre, dont la psychologie est le tronc, et les autres recherches les rameaux. »

Négation de la philosophie : le positivisme. — Après avoir interrogé les philosophes sur la philosophie, interrogeons ceux qui se font gloire de ne pas l'être. S'il faut en croire le *positivisme,* la philosophie proprement dite, de nos jours, a cessé d'exister. Elle a eu sa raison d'être au moment où les éléments peu nombreux de l'expérience humaine pouvaient être embrassés par un seul esprit ; elle était alors la science même ; elle soutenait les courages par des espoirs chimériques. Aujourd'hui les sciences sont divisées ; elles se multiplient comme les objets à étudier ; il ne reste rien à la philosophie métaphysique qui, chassée de l'esprit comme du monde, de la psychologie comme de la physique, est réduite à errer dans les espaces imaginaires. Son histoire même la

condamne. Après des siècles d'existence, non seulement elle n'est pas arrivée à des solutions définitives, universellement acceptées, mais elle en est encore à déterminer son objet et sa méthode. A l'impuissance de la spéculation *a priori* opposez les progrès accomplis par la science positive : l'expérience est décisive. La conclusion, c'est que tout ce qui est au delà du savoir positif est inaccessible à l'esprit humain, c'est que « toute proposition qui n'est pas finalement réductible à la simple énonciation d'un fait ou particulier ou général ne saurait offrir aucun sens réel et intelligible ». Les faits et leurs lois, les phénomènes et leurs rapports constants, voilà le vrai domaine de l'esprit humain.

Si toute spéculation sur l'absolu est illégitime, c'est que toute connaissance humaine est relative. Les positivistes ne démontrent pas la relativité de la connaissance par une critique de l'esprit, mais par une histoire des sciences. Toutes les sciences avant de se constituer comme sciences positives, définies dans leur objet et leur méthode, ont traversé deux phases préparatoires : la phase *théologique* et la phase *métaphysique.*

Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant essentiellement ses recherches sur la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de la nature. (A. Comte, *Cours de philosophie positive,* 1re leçon.)

C'est ainsi que le premier effort des Grecs pour expliquer la formation de l'univers est une théogonie.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées), inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste à assigner pour chacun l'entité correspondante. (*Ibid.*)

Toutes les sciences ont traversé ces deux états transitoires ; les plus simples ont été les premières à se dégager et à s'affranchir, les plus complexes arrivent à peine à l'état positif.

Dans cet état, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et

quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre. (*Cours de philosophie positive*, 1re leçon.)

Qu'on n'objecte pas que la métaphysique garderait au moins son rôle de science universelle et synthétique. Le rôle de la philosophie positive est précisément de satisfaire à ce besoin d'unité de l'esprit humain. Les sciences sont distinctes, elles ne sont pas isolées; saisissant les phénomènes dans leurs rapports, par leurs progrès mêmes elles tendent à former un tout, à devenir la *science*. La vraie philosophie consiste à découvrir les relations et l'enchaînement des sciences entre elles, à coordonner ainsi leurs résultats et leurs principes. Dans la nature : 1° les faits les plus simples sont les plus généraux ; la généralité est en raison inverse de la complexité : les phénomènes physiques par exemple sont plus simples et plus généraux que les phénomènes biologiques; 2° tout ordre d'existence suppose, comme condition, les ordres d'existence inférieurs et plus simples, par exemple la matière organisée suppose la matière brute. On peut donc entre les sciences, comme entre leurs objets, découvrir un ordre de subordination et de dépendance, en former un système hiérarchique, dans lequel la science la plus abstraite et la plus générale sert de point de départ, de condition, de base élémentaire à la science plus concrète et plus particulière qui la suit immédiatement dans la classification. Au premier degré, comme supposées par toutes les autres sciences, sont les *mathématiques;* car les propriétés mathématiques sont les plus simples et les plus universelles (algèbre, arithmétique, géométrie, mécanique); puis viennent, suivant un ordre de généralité décroissante et de complexité croissante, l'*astronomie,* qui ne peut exister sans les mathématiques, la *physique,* la *chimie,* la *biologie,* la *sociologie* ou science des sociétés humaines. Cette classification n'est pas arbitraire; en même temps qu'elle marque l'enchaînement des sciences, leurs rapports réciproques, l'ordre de leur progrès historique, elle reproduit les relations réelles des phénomènes entre eux; elle est la philosophie scientifique, la seule désormais légitime et possible.

Résumé et conclusion. Distinction de la science et de la philosophie. — Malgré les critiques du positivisme, on peut dire que deux notions plus ou moins liées l'une à l'autre paraissent avoir été le résultat du travail de la philosophie moderne. D'une part la philosophie est la science de la science, la science des lois *a priori* de la pensée et de l'Être. De l'autre, la philosophie est la science de l'esprit humain. Deux données la séparent des autres sciences : 1° *le fait de conscience,* qui oppose le subjectif à l'objectif, d'où la psychologie ; 2° l'idée de l'*universel* ou de l'*unité,* qui s'impose et s'oppose à toutes les sciences particulières : de là la métaphysique. C'est entre ces deux points de vue que la philosophie oscille depuis deux siècles. Plusieurs conciliations ont été cherchées et proposées. Kant trouve les lois *a priori* dans la critique de l'esprit; Victor Cousin les admet comme des lois de la conscience ; Biran, plus profond, les fait sortir, comme Fichte, mais en un autre sens, de l'analyse réflexive du moi. Enfin ce qui prouve que ces deux conceptions ont une liaison nécessaire, c'est que tous les grands philosophes ont eu à la fois une métaphysique et une psychologie.

Quant au positivisme, nous n'avons pas à le discuter ici. (Voyez *la Science positive et la Métaphysique*, par L. Liard, 1879.) Disons seulement que le problème de la philosophie n'est pas le problème de la science : voilà qui suffit à justifier et à assurer son existence. En présence du même monde, le même esprit humain se posera toujours les mêmes problèmes. Le positivisme veut interdire à l'homme le fruit de l'arbre de science. Soyez sûrs que l'esprit humain portera la main sur le fruit défendu. Généraliser n'est pas expliquer. La loi universelle ne serait qu'un fait très général qui, comprenant ce qui est commun à tous les autres faits, les coordonnerait. On a beau s'élever de lois en lois, on n'atteint jamais ni les raisons ni les causes. L'œuvre de la science positive achevée, l'esprit n'est pas satisfait. Il veut une science du tout, de l'absolu, du nécessaire, des principes et des causes. La métaphysique reste à faire, parce que toutes les questions qui s'imposent à l'esprit ne sont pas résolues et que l'expérience scientifique ne suffit pas à les résoudre.

La science elle-même n'est encore qu'un fait comme les autres. D'où vient que la science est possible? à quelles conditions le monde peut-il être pensé? Il faut une science de la science, une critique de l'esprit et de ses lois. Encore une porte qui s'ouvre devant la métaphysique. L'objet n'existe pour nous que parce qu'il est pensé, le monde que parce qu'il devient ma pensée. Au point de vue objectif s'oppose le point de vue subjectif, celui de la pensée sans laquelle tout s'anéantit et se dissout. Dès lors ce n'est plus assez d'enregistrer des faits et des lois qui ne sont que des faits plus généraux : on veut *comprendre,* on est tenté de suivre jusqu'au bout la pensée, de se livrer à elle et d'aller jusqu'à l'intelligible véritable. La philosophie, c'est cet effort même vers l'intelligible, ce besoin

de découvrir le sens des choses. La philosophie ne peut pas disparaître, parce qu'elle renaîtra sans cesse de la réflexion sur le rôle du sujet dans la connaissance.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME PSYCHOLOGIQUE

Qu'est-ce que la psychologie? quel est son objet? est-elle la science de l'âme et de ses facultés? ou la science des phénomènes de conscience? ou l'étude des phénomènes nerveux accompagnés de conscience? Ces définitions, qui ne s'opposent peut-être pas autant qu'il le semble d'abord, impliquent du moins l'existence d'une science distincte de l'esprit humain. Sur ce point il semble que l'accord soit fait. L'histoire nous montrera que le problème psychologique s'est séparé assez tard de l'ensemble des autres problèmes philosophiques[1]. Peut-être aussi nous avertira-t-elle que tout n'était pas illusion dans le premier effort des hommes pour saisir les phénomènes dans leurs mutuels rapports. Qu'on le veuille ou non, les choses se tiennent; le monde et l'homme, l'esprit et le corps, le sujet et l'objet, ce que nous pensons et la pensée qui le pense sont les pièces d'un même tout. La psychologie peut se séparer de la métaphysique, s'établir au milieu des phénomènes, refuser d'en sortir; la métaphysique ne pourra jamais se désintéresser de l'étude de l'esprit, qui est son centre de perspective.

De Thalès à Socrate, l'esprit d'abord tout occupé des choses, revient peu à peu vers lui-même. — La philosophie anté-socratique est une philosophie de la nature. L'esprit se livre aux idées que lui suggèrent les impressions sensibles, il est tout au monde qui l'entoure, il ne songe pas

1. Le mot *psychologie* est d'origine récente. Dans l'antiquité, l'étude de l'âme fait partie de la philosophie de la nature. Au moyen âge, la science des esprits s'appelle la *pneumatologie* : elle comprend l'étude de Dieu, des anges, de l'homme, de l'animal même en tant qu'il participe à l'intelligence. Le mot *psychologie* apparait en Allemagne à la fin du XVIe siècle : la psychologie des anges était maintenue à côté de celle des hommes.

à s'observer lui-même. L'expérience de la mort avait depuis longtemps amené les hommes à distinguer l'âme du corps. Mais l'âme n'était qu'un souffle, un air subtil et vivifiant qui s'échappait du cadavre par la bouche ou par les blessures ouvertes. (Homère, *Iliade,* XVI, 505, 856; XXII, 362.) Les premiers philosophes ne dépassent guère ce point de vue. La distinction du corporel et de l'incorporel, de l'étendu et de l'inétendu leur manque. Ni le *nombre* des Pythagoriciens ni l'*unité* des Eléates ne sont des essences spirituelles. Le nombre et l'être sont la substance des corps, la matière dont ils sont faits. Il n'y a aucune raison de créer une science de l'esprit.

Pour que la psychologie pût naître, il fallait que le monde ne s'imposât plus exclusivement à l'attention de l'homme, que l'esprit fût ramené des choses vers lui-même. De Thalès aux Sophistes nous suivons ce progrès vers la réflexion subjective. Dans l'art, à l'épopée succède la poésie lyrique, puis le drame. Le drame est d'abord la tragédie épique et plastique d'Eschyle, puis la tragédie réfléchie, religieuse et morale de Sophocle, enfin la tragédie psychologique, disputeuse, raffinée d'Euripide. En politique, la démocratie mobile agitée, fondée sur la libre discussion, succède à l'aristocratie qui vit de traditions. En philosophie, Héraclite, les Pythagoriciens, les Éléates, les Atomistes, s'accordent à affirmer que les sens ne nous font pas connaître la véritable nature des choses, ce qui appelait une critique de l'esprit et de ses pouvoirs de connaître. Anaxagore distingue enfin l'intelligence de la matière. Pour faire sortir l'harmonie du chaos, il faut l'intervention d'une puissance ordonnatrice et motrice. Cette puissance ne peut être que l'intelligence (νοῦς), substance simple, toute-puissante, omnisciente : ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοια ἔσται πάντα διεκόσμησε νόος. (Anax., fr. 8.) Le νοῦς semble n'être encore, pour Anaxagore, qu'une force de la nature; mais le rôle donné à l'intelligence, dont l'idée est empruntée à la conscience humaine, préparait la philosophie de Socrate. Pour les Sophistes, la pensée créatrice se confond avec l'intelligence humaine, et pour Protagoras l'homme devient « la mesure de toutes choses : ἄνθρωπος μέτρον πάντοων. (Diog. Laer., IX, 51).

Socrate. Le γνῶθι σεαυτόν ou l'examen de soi-même. — Socrate est le premier qui ait fait de l'examen de soi-même une méthode philosophique. Γνῶθι σεαυτόν, *nosce te ipsum,* voilà son principe.

Dis-moi, Euthydème, as-tu jamais été à Delphes? — Deux fois, par Jupiter. — Tu as donc aperçu l'inscription gravée sur le temple : *Connais-toi toi-même.* — Oui, certes. — As-tu remarqué cette inscription, et as-tu cherché à examiner quel tu es? — Non, par Jupiter, car je croyais le savoir parfaitement. — Penses-tu donc que pour connaître quel on est, il suffise de savoir son nom?... N'est-il pas évident que cette connaissance de soi-même est la source d'une infinité de biens?... Car ceux qui se connaissent savent ce qui leur est utile; ils distinguent ce qu'ils peuvent faire de ce qu'ils ne peuvent pas; or, en faisant ce dont ils sont capables, ils se procurent le nécessaire et vivent heureux. Ceux qui ne se connaissent pas échouent dans toutes leurs entreprises. (Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. II.)

Socrate a donc vu avec beaucoup de clarté le principe du retour de l'esprit sur lui-même. Cependant, il ne faudrait pas lui attribuer la pensée de faire de l'esprit humain l'objet d'une science distincte. Pour lui, le γνῶθι σεαυτόν comprend toute la science : se connaître soi-même, c'est à la fois découvrir les procédés logiques qui peuvent nous mettre en possession de la vérité et les règles de la conduite morale; c'est savoir ce que nous sommes et ce qui convient à notre nature, ce qui constitue véritablement le bien et le mal. La connaissance de soi-même se confond avec la dialectique et la morale.

Platon : la science de l'âme est comprise dans la physique et la métaphysique. — Pour Platon, comme pour Socrate, la dernière raison des événements et des êtres, c'est le Bien, principe de la science, fin suprême de l'action. Mais Platon développe cette idée du Bien en un vaste système qui coordonne l'univers, la cité, l'individu; qui embrasse et organise le présent, l'avenir et le passé de tout ce qui est. L'âme humaine ne s'entend pas par elle-même; elle est à sa place dans l'ensemble des choses; son étude fait partie de la physique. Entre le monde sensible tel qu'il nous apparaît et le monde des Idées que la réminiscence nous révèle, il faut un intermédiaire. Cet intermédiaire, c'est l'Ame du monde, à la création de laquelle nous assistons dans le *Timée*. L'Ame du monde est le principe de tout ordre, de tout mouvement, de toute vie, de toute connaissance ici-bas; c'est d'elle que se détachent les âmes particulières; c'est dans sa nature et dans sa composition que se trouve en dernière analyse la raison des facultés de l'âme individuelle. La psychologie, comme étude distincte et spécialisée des phénomènes internes, n'existe donc pas pour Platon. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait fait beaucoup pour la science de l'âme humaine. Dans le *Phédon*, la distinction de l'âme et du corps et la suprématie de celle-là sur celui-ci; dans la *République* (l. IV), la

distinction des trois parties de l'âme (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία), qui revient à celle des trois âmes dans le *Timée*, avec leur triple siège, la tête, la poitrine et le ventre; la théorie des degrés de la connaissance (εἰκασία, πίστις, δόξα, νόησις) dans la *République* (l. VII) et de l'amour dans le *Banquet* (amour terrestre, amour céleste); la théorie du plaisir dans le *Philèbe;* l'opposition du sensible et de l'intelligible (τὸ αἰσθητόν, τὸ νοητόν) dans le *Thééthète* et la *République* (l. IV et V); enfin dans le *Gorgias* le triomphe définitif du Bien par l'expiation : — telles sont les grandes théories qui constituent ce qu'on pourrait appeler la psychologie de Platon, quelque enveloppées qu'elles puissent être dans sa métaphysique et dans sa physique.

Sans séparer la science de l'âme de la physique et de la métaphysique, Aristote en fait l'objet d'une étude spéciale. — Aristote le premier a accordé aux phénomènes de l'âme, tels que nous les observons en nous, une attention particulière. Pour lui la philosophie est une vaste encyclopédie de sciences, en rapport les unes avec les autres par leurs principes, distinctes par leurs objets. Entre ces sciences, quelle est la place de la science de l'âme? La science de l'âme est une partie de la physique (science de la nature), qui dépend elle-même de la philosophie première (métaphysique), science des principes de toute existence. Sa méthode est celle de toute science, l'expérience et l'analyse, mais toujours dans une pensée spéculative et métaphysique. Quel est maintenant l'objet de cette science? Aristote n'admet pas l'Ame du monde. « Pour lui le monde n'est pas proprement un tout organisé et vivant, un animal où règne une seule et même âme : c'est un ensemble d'êtres unis seulement par la communauté de tendance à une fin supérieure, à une perfection qui les dépasse tous. » (F. Ravaisson, *Ess. sur la mét. d'Arist.*, t. II, p. 155.) La science de l'âme, c'est la science générale et comparée de toute âme, de celle qui organise la plante, de celle qui meut et fait sentir l'animal, de celle qui pense dans l'homme. L'âme est le principe de la vie, qui s'élève dans l'homme jusqu'à la pensée. Aristote distingue quatre parties dans l'âme : les facultés nutritive, sensitive, intellectuelle et motrice : τὸ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν, κίνησις (*de Anima*, II, 2, 413 *b* 12). Les facultés inférieures peuvent exister sans les supérieures, mais non pas réciproquement, sauf cependant l'âme raisonnable (θεωρητική), la seule qui puisse être séparable (χώριστος) et qui est une autre sorte d'âme, ἕτερον ψυχῆς

γένος (*de Anima,* II, 2, 413 *b* 24). Aristote ne se borne pas à définir et à diviser la nature de l'âme, il en étudie les phénomènes et il fait preuve dans cette étude d'un remarquable esprit d'observation : c'est ainsi qu'aux trois livres du Περὶ ψυχῆς il ajoute les petits traités sur des questions spéciales, sur la *Sensation,* sur *la Mémoire et la Réminiscence,* sur le *Sommeil,* sur la *Divination dans les songes.* L'analyse des sensations, l'étude de la mémoire et de ses lois, la définition du plaisir et de l'activité volontaire, sont les premiers modèles d'une théorie scientifique de la vie spirituelle [1].

Epicurisme. — Stoïcisme. — Néo-platonisme. — Pour Épicure la philosophie c'est l'application de la raison à la recherche du bonheur. La psychologie est une partie de la physique, subordonnée elle-même à la morale. L'Atomisme suppose une théorie sensualiste de la connaissance ; le *clinamen* (mouvement sans cause) dans le monde permet le libre arbitre dans l'homme. Chez les Stoïciens, mêmes préoccupations pratiques, mêmes relations de la psychologie à la physique, de la physique à la morale. Le monde est une sorte de vivant, de corps organisé, dont Dieu est l'âme à la fois matérielle et intelligente, étendue et providentielle. La distinction du corporel et du spirituel est encore si peu fixée qu'elle disparaît tout à coup. L'âme humaine est au corps humain ce que l'Ame divine est au monde : l'activité, l'effort, la tension. Les phénomènes psychologiques n'ont pas d'autre principe d'explication que les phénomènes physiques, l'âme humaine matérielle se connaît par une sorte de contact intérieur, la science est une tension : ἐπιστήμην ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι (Stob. Ecl. II, 130.) Mais avec le stoïcisme apparaissent les idées de la conscience et du moi, et la préoccupation exclusive de la vie morale fixe de plus en plus l'attention sur la nature humaine.

La philosophie des Néo-Platoniciens est une théologie, leur psychologie est toute théologique. L'âme du monde est la troisième *hypostase,* elle sort du νοῦς, du Verbe, par une sorte de rayonnement, comme le νοῦς lui-même de l'Unité suprême. Avec Platon et les Stoïciens, Plotin voit dans le monde un seul être organisé et vivant, plein d'une grande âme, en laquelle sont contenues toutes les âmes particulières, sans qu'on saisisse bien comment elles s'en distinguent et s'en détachent. La science de l'âme

1. Sur la nature de l'âme dans Aristote, voir les *Problèmes métaphysiques (le problème de l'âme).*

humaine n'est donc qu'une dépendance de la science de l'Ame du monde et puise ses principes dans la cosmogonie.

Résumé. — En résumé nous sommes autorisés à dire que la psychologie, comme science distincte, indépendante, de l'âme humaine ou de ses phénomènes, n'existe pas pour les anciens. Avant Socrate, elle est toute morale. Pour Platon elle est un épisode de la cosmologie, une déduction de la théorie de l'Ame du monde. Aristote supprime cette Ame unique et primitive ; mais la science des âmes individuelles n'est pas la science de l'âme humaine, et elle est suspendue, en même temps qu'à la physique, à la théorie métaphysique des quatre causes. Pour les Épicuriens l'âme est un accident ; les Stoïciens et les Néo-Platoniciens rétablissent l'Ame du monde, et par là se condamnent à chercher dans cet inconnu la raison des phénomènes, au lieu de les observer directement en eux.

Saint Augustin met au premier rang la connaissance de soi-même. — Le christianisme devait ramener l'esprit en lui-même. Saint Augustin pressent la direction nouvelle que devra prendre la philosophie, et il l'indique magistralement. Quel est l'objet de la philosophie ? c'est la connaissance de Dieu et de soi-même. « *Deum et animam scire cupio. — Nihil ne plus ? — Nihil omnino.* » (*Soliloq.,* I, 7.) Ce dédain de la physique fait passer au premier rang la science de l'âme. *Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi præsto est, nec menti magis quidquam præsto est, quam ipsa sibi.* (*De Trin.,* XIV, 7.) Il faut rentrer en soi au lieu d'en sortir. Pour assurer les fondements de la science, saint Augustin part de l'examen du scepticisme. Dans le doute la réflexion découvre la première des vérités : l'existence de la pensée.

Utrum aeris sit vis vivendi, an ignis, homines dubitaverunt ; vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit... (*De Trin.,* X, 14.) De la connaissance de soi-même comme d'un être qui doute et qui aspire à la vérité, l'homme peut s'élever à Dieu : *Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum.* (*De verâ relig.,* 72.)

A côté de ces formules qui font penser à Descartes, saint Augustin a parfois des analyses qui rappellent Locke ou Th. Reid. (Voyez les pages remarquables sur la mémoire dans les *Confessions,* l. X, ch. VIII-XVI.) Mais avec lui la psychologie, surtout dans ses derniers ouvrages, commence à être subordonnée à la théologie, qui l'embarrasse de questions insolubles (prédestination).

Influence du Néo-Platonisme, de saint Augustin et d'Aristote au moyen âge. — Le moyen âge n'apporte ni une idée ni une méthode nouvelles; il reprend les théories de saint Augustin, des mystiques alexandrins, d'Aristote; mais, sous l'action du christianisme, le sentiment de la vie intérieure se développe, et l'esprit prend une plus claire conscience de lui-même. Les uns, comme Bernard de Chartres (1070-1160), Guillaume de Conches, reprennent la théorie de l'Ame du monde de Platon; l'école de Saint-Victor, avec Hugues (1096-1141) et Richard (mort en 1173), établit une sorte de méthode progressive qui par six degrés élève l'âme jusqu'à l'extase, dernier terme de la contemplation; Guillaume d'Auvergne (mort en 1249), dans un remarquable traité *de Animâ,* distingue nettement la psychologie de la physique, et soutient que nier l'âme c'est se contredire, parce que cette négation même suppose la pensée; saint Thomas reprend les théories d'Aristote en les corrigeant selon les exigences de l'orthodoxie; Duns Scot, plus original, oppose au déterminisme de saint Thomas une théorie qui fait de la liberté divine le principe de tout ce qui est, et de la liberté humaine la première de toutes les facultés, *voluntas superior intellectu.* Guillaume d'Ockam, rénovateur du nominalisme, affirme la supériorité de l'intuition par la conscience sur l'intuition par les sens et pressent la psychologie empirique de ses compatriotes (anglaise) :

Intellectus noster non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quæ nullo modo cadunt sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quæ potest homo experiri inesse sibi, quæ tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt. (*Sentent.*, Prol., q. I.) D'ailleurs cette intuition n'atteint que les états et non la substance de l'âme. (*Quodlibet,* I, q. 10.)

En somme la *pneumatologie* du moyen âge est plutôt un commentaire théologique de la psychologie de Platon, d'Aristote et de saint Augustin qu'un développement scientifique ou un renouvellement de la psychologie elle-même. Elle n'est pas la science de l'esprit humain; elle est la science des esprits et ne craint pas de spéculer sur l'âme et la connaissance des anges.

Réforme cartésienne. — Descartes sort du doute par le *cogito ergo sum,* et dans cette vérité il trouve le type de l'évidence. Est-ce à dire qu'il soit le fondateur de la psychologie entendue comme science des phénomènes de l'âme? Cela est vrai en un sens. C'est ainsi que dans ses *Méditations* il distingue trois espèces d'idées : factices, adventices et innées (III); qu'il analyse l'idée d'infini de manière à répondre d'avance aux objections de Locke (III), qu'il montre la part de la volonté dans le jugement et dans l'erreur (IV), qu'il analyse avant les Écossais les erreurs des sens (VI). Mais tout cela est relié à sa métaphysique et en fait partie essentielle. Ce qui est vrai, c'est que Descartes, en se plaçant au point de vue subjectif et en substituant au dogmatisme antique la critique de la connaissance (doute méthodique), a ouvert une voie nouvelle et fondé la philosophie moderne. La connaissance des corps n'est pas immédiatement certaine et peut être mise en doute. L'esprit ne peut douter de sa propre existence, parce que toute pensée enveloppe la certitude de l'existence du moi qui pense. C'est en s'atteignant lui-même que l'esprit d'abord atteint la réalité. En mettant au premier rang la réflexion de la pensée sur elle-même, Descartes prépare la psychologie empirique de Locke, qui cherche par l'étude de l'entendement à marquer les limites et la portée de la connaissance humaine, la métaphysique spiritualiste de Leibniz, qui construit l'univers sur le modèle de l'âme, enfin la critique de Kant, qui cherche dans l'analyse du *cogito* la législation du monde phénoménal. En même temps il ne faut pas oublier que, par le *Traité des Passions,* Descartes a préparé la psychologie physiologique de nos jours, qui cherche dans les faits de l'organisme, et particulièrement dans le mécanisme cérébral, les lois des phénomènes intérieurs.

Avec Malebranche, la psychologie commence à devenir une science expérimentale. — Malebranche semble au premier abord encore plus éloigné que Descartes de faire de la psychologie une science; car tandis que celui-ci enseignait que la science de l'âme est plus claire que celle des corps, Malebranche, au contraire, enseigne que la science des corps est plus claire que celle de l'âme :

Encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps. (*Recherche de la Vérité,* III, 7, 4.) Nous ne connaissons l'âme *que par conscience,* et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite[1]. (*Ibid.*)

1. « Tu sens tes modifications, tu ne les connais pas... » Comme preuve Malebranche montre qu'on ne peut les mesurer, c'est-à-dire les ramener à des idées claires. « Tu n'es pas fait pour te sentir ni pour te connaître, mais pour connaître la vérité qui ne se trouve pas en toi. » (1re *Médit. chrétienne.*)

Je connais clairement les parties de l'étendue, parce que j'en puis voir évidemment les rapports... Il n'en est pas de même de mon être. Je n'en ai point d'idée : je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Ce sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc.; mais il ne me fait pas connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce que, encore un coup, n'ayant point d'*idée* de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ces modalités, rapports que je sens vivement sans les connaître. (3e *Entretien sur la Métaph.*)

Tout ceci revient à dire que la psychologie est une science imparfaite, parce qu'elle ne permet pas l'application de la méthode mathématique. Mais c'est précisément parce que « nous ne savons de l'âme que ce que nous sentons se passer en elle, » qu'à la méthode déductive nous devons substituer dans la science de l'âme la méthode expérimentale.

Il est fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous, si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature. Car nous n'avons point d'idée claire ni de notre être ni d'aucune de ses modifications, et on ne découvre jamais la nature des êtres qu'en contemplant les idées claires qui les représentent. Mais nous ne pouvons faire trop de réflexions sur nos sentiments et nos mouvements intérieurs, afin d'en découvrir *les liaisons et les rapports, et les causes naturelles ou occasionnelles qui les excitent.* Car cela est d'une conséquence infinie pour la morale. La connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet. Mais ce n'est qu'une *science expérimentale,* qui résulte de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même. (*Morale,* 1re part., ch. V, § 16 et 17.)

C'est ainsi que dans Malebranche la psychologie est plus détachée de la métaphysique que la physique, et que ses analyses des erreurs des sens, de la mémoire, de l'imagination, comme sa théorie des causes occasionnelles, font de lui le précurseur des associationistes modernes.

Spinoza : Psychologie déductive. — Spinoza affirme aussi, comme Malebranche, que l'âme n'a d'elle-même qu'une idée inadéquate et confuse; mais sa conclusion est que la vraie science de l'âme ne doit pas être cherchée dans l'observation interne, qu'elle doit être déduite tout entière de la nature de Dieu. L'homme n'est pas « dans la nature comme un empire dans un autre empire »; il ne trouble pas l'ordre de l'univers, il en fait partie.

La nature est toujours la même, les lois et les règles de la nature suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes; et en conséquence on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les règles universelles de la nature... Je vais donc traiter de la nature des passions, de leur force, de la puissance dont l'âme dispose à leur égard, suivant la même méthode que j'ai précédemment appliquée à la connaissance de Dieu et de l'âme, et j'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. (*Éthique,* 3e partie, Introd., trad. Saisset, p. 101-102.)

Cependant, malgré cette apparence de déduction géométrique, il y a dans le IIe livre de l'*Éthique* (*de Mente*) de très intéressantes observations sur les facultés intellectuelles, et le IIIe livre (*de Affectibus*) est une des analyses les plus complètes et les plus fortes qu'on ait jamais données des phénomènes de la sensibilité.

Leibniz : union de la métaphysique et de la psychologie qui lui reste subordonnée. — La métaphysique de Leibniz est toute pénétrée de psychologie. Il compose l'univers de substances simples, d'activités spontanées, de forces « qui doivent être conçues à l'imitation de la notion que nous avons de nos âmes, » d'atomes spirituels, dont la réalité se définit par la *perception* et l'*appétition* (*perceptio, appetitio*). Leibniz n'est pas cependant un psychologue, mais un métaphysicien. Il ne voit le détail que dans son rapport à l'ensemble; même quand il étudie un fragment, c'est le tout qui l'intéresse. Épris comme Descartes d'analyse mathématique, d'idées claires et distinctes, il raisonne plus qu'il n'observe. S'il part de la conscience, c'est que la dialectique, le conduisant à la notion de force, le ramène à lui-même et le contraint de se placer au point de vue subjectif. « Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les seules mathématiques et qu'il fallait retourner à la métaphysique. » (*Lettre à Rémond de Montmort,* Erdmann, *Opera philosophica,* p. 720, l. 5.) La critique du mécanisme cartésien au delà de l'étendue nous montre la force. « La réflexion sur nous-mêmes est ainsi provoquée par les résultats mêmes de l'analyse des faits extérieurs et vient les compléter. Sur cette notion de substance, que l'analyse a déjà amenée à un haut degré de distinction, la réflexion vient projeter du dedans une lumière nouvelle, qui achève d'en faire voir distinctement le contenu. » (E. Boutroux, édit. de la *Monadologie.*) L'hypothèse de l'harmonie préétablie et l'usage constant du principe de raison suffisante achèvent de caractériser la méthode de Leibniz. Cependant, comme Malebranche et Spinoza, Leibniz a sa psychologie. Elle est même plus

indépendante chez lui que chez ses prédécesseurs, et remplit les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Mais il faut reconnaître que dans cet ouvrage il suit Locke pas à pas, et le plus souvent complète par des vues métaphysiques les observations du philosophe anglais.

John Locke, fondateur de la science empirique de l'âme. — Le vrai fondateur de la psychologie empirique, de la psychologie considérée comme science des phénomènes internes, c'est John Locke. En faisant de l'induction la méthode universelle, Bacon avait donné la formule du génie philosophique de l'Angleterre. Par une application féconde de la méthode inductive à l'étude de l'entendement humain, Locke continue l'œuvre de Bacon. Avec lui commence une tradition qui se continue sans s'interrompre, et par David Hume, par Hartley, par Thomas Reid et l'école écossaise, en France par l'école de Royer-Collard et de Jouffroy, nous amène enfin de nos jours à Stuart Mill, Al. Bain, Herbert Spencer. Locke sépare nettement la psychologie telle qu'il l'entend de la physique et de la métaphysique :

Dans le dessein que j'ai formé, dit-il (Avant-propos de l'*Essai sur l'entend. humain*), d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines aussi bien que les fondements et les degrés de foi, d'opinion et d'assentiment, *je ne m'engagerai point à considérer en physicien la nature de l'âme*, à voir ce qui en constitue l'essence ; quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou *quels changements doivent arriver dans notre corps* pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement ; et si quelques-unes de ces idées ou toutes ensemble dépendent, dans leur principe, de la matière ou non... Il suffira pour le dessein que j'ai présentement en vue d'examiner les différentes *facultés de connaître* qui se rencontrent dans l'homme.

David Hume, fondateur de la psychologie associationiste. — David Hume poursuit l'œuvre de Locke. Il pratique l'observation interne et en connaît les difficultés.

Bien qu'étant les plus intimement présentes à nous, les opérations de l'esprit, dès qu'on les prend pour objets de réflexion, semblent enveloppées d'obscurité, et l'œil ne peut découvrir les lignes et les limites qui les distinguent et les séparent. Les objets sont trop subtils pour avoir longtemps le même aspect ; il faut les saisir en un instant par une pénétration supérieure qui est un don de la nature et qu'augmentent l'habitude et la réflexion. Ce ne serait pas peu de chose que de pouvoir connaître les diverses opérations de l'esprit, les débrouiller, les classer, et faire ainsi une sorte de géographie mentale, *mental geography*. (*Rech. sur l'entend.*, sect. 1re.)

Mais la philosophie ne doit pas se borner à cette simple description.

On peut espérer que cultivée avec soin, encouragée par l'attention publique, elle découvrira les principes qui régissent les opérations de l'esprit. L'astronomie a été d'abord descriptive, puis elle a déterminé les lois des révolutions célestes. Il n'y a pas de raison de désespérer d'un égal succès dans nos recherches concernant les pouvoirs et l'économie de l'esprit, si l'étude en est poursuivie avec la même prudence et le même talent. (*Rech. sur l'entend.*, sect. 1re.)

Par cette méthode on trouvera dans la science de l'âme des lois particulières qui se résoudront elles-mêmes en lois plus générales. Cette loi de la vie psychologique, David Hume croyait la découvrir dans l'association des idées qu'il assimilait dans le monde moral à la loi de la gravitation dans le monde des corps. Il est le vrai fondateur de la psychologie associationiste, qui s'est surtout développée de nos jours en Angleterre ; il en a formulé et pratiqué la méthode : réduire les phénomènes complexes aux phénomènes simples, déterminer les lois de leur combinaison.

École écossaise : Thomas Reid. — La psychologie devient une science indépendante. — A vrai dire, c'est avec l'école écossaise que la psychologie devient vraiment indépendante. Locke et Hume y voyaient encore un moyen de marquer les limites et la portée de l'entendement humain. Thomas Reid ne la subordonne pas plus à la logique qu'à la métaphysique. Adversaire de Hume, il combat le scepticisme au nom du sens commun. Mais comme psychologue il continue la tradition de Locke.

La connaissance de l'homme, dit-il, peut se ramener à deux chefs généraux, selon qu'elle a pour objet la matière ou l'esprit, les choses corporelles ou les choses intellectuelles. (Préf. de l'*Ess. sur les fac. intell.*) Par esprit nous entendons ce qui dans l'homme pense, se souvient, raisonne, veut. L'essence des esprits et celle des corps nous sont inconnues. Nous connaissons certaines propriétés des uns et certaines opérations des autres, et c'est par là seulement que nous pouvons les définir ou plutôt les *décrire*. (*Essai*, I, 1.) A quelles sources puiserons-nous une connaissance exacte de l'esprit et de ses facultés? Je réponds que la principale et la plus naturelle de ces sources est la réflexion ou l'observation attentive des opérations de notre propre esprit.

L'école française : Royer-Collard, V. Cousin, Th. Jouffroy, Maine de Biran. — Pour lutter contre le sensualisme de Condillac, Royer-Collard emprunte la psychologie de Th. Reid, à laquelle seulement il ajoute une dialectique plus serrée et plus sévère, comme avait fait Condillac pour Locke, et selon la nature de l'esprit français. Théod. Jouffroy traduit les œuvres de Reid et de Dugald Stewart. Comme Locke et Condillac, il sépare la psychologie de la physiologie. Seulement, cette distinction que

Locke et Condillac avaient faite en quelque sorte d'instinct, Jouffroy cherche à démontrer qu'elle est légitime et justifiée. C'est qu'elle venait d'être contestée par les physiologistes. Jouffroy montre avec précision la différence de l'observation interne et de l'observation externe. (Préf. de la trad. fr. des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart.) Les faits subjectifs sont accompagnés de leur propre lumière; les faits du corps humain sont toujours objectifs pour la conscience; bien que ces deux ordres de faits composent un seul et même être, ils sont donc l'objet de deux sciences distinctes.

La physiologie étudie l'animal, la psychologie l'homme, c'est-à-dire le principe dans lequel chacun de nous sent distinctement que sa personnalité est concentrée, et qui est le principe intelligent. C'est là le *moi* ou l'homme véritable, et c'est en ce sens seulement que la psychologie est la science de l'homme. (*Mélanges, de la Science psychologique,* I.)

L'objet de la science défini, voici sa méthode.

La conscience obscure, que nous avons tous de nous-mêmes, deviendra la science du moi, quand elle aura été éclaircie par la réflexion libre. Qu'y a-t-il dans la conscience que chacun de nous a de soi-même? La solution de cette question est la psychologie tout entière. (*Ibid.,* III et IV.)

Jouffroy et son disciple Ad. Garnier ne dépassèrent pas beaucoup les doctrines de l'école écossaise. V. Cousin, dont les idées s'étaient étendues par son commerce avec l'Allemagne, ne se borna pas à voir dans la psychologie l'étude inductive des phénomènes psychologiques; il y vit surtout une méthode, la méthode même de la philosophie, un effort pour aller des faits internes à leur principe spirituel, et de l'âme à Dieu. Il fondait donc la métaphysique sur la psychologie, cherchant ainsi une voie moyenne entre l'Écosse et l'Allemagne.

C'est surtout Maine de Biran qui imprima au spiritualisme français son caractère distinctif et original. Les psychologues écossais veulent appliquer la méthode de Bacon à l'étude de l'âme, et passer par l'induction de l'étude des phénomènes internes au principe qui les produit. L'induction permet bien de constater le rapport constant de deux phénomènes; elle ne peut en aucun cas nous faire passer des phénomènes à la substance. L'idée maîtresse de Maine de Biran, c'est que le point de vue d'un être qui se connaît lui-même est tout différent du point de vue d'une chose connue du dehors et objectivement. La méthode de la psychologie n'est donc pas la méthode des sciences physiques. La grande erreur des sensualistes est de confondre les forces spirituelles et les causes physiques. Les causes physiques ne nous sont pas connues en elles-mêmes, elles ne sont que des termes abstraits par lesquels nous désignons un groupe de phénomènes (attraction, affinité, électricité). La confusion des sensualistes les amène donc à considérer l'intelligence, la volonté et en général la causalité subjective comme de pures abstractions. Mais de quel droit traiter un être qui a conscience de ses actes et de l'activité par laquelle il les produit comme un objet extérieur ? Sans doute l'âme, dans l'absolu de sa substance, nous est inconnaissable, mais entre le point de vue des métaphysiciens purs qui se placent dans l'absolu, et celui des empiriques qui ne voient que les phénomènes et leurs rapports, il y a le point de vue de la réflexion sur soi-même, qui permet au sujet de se distinguer à la fois et de ses propres modes et des causes cachées que nous supposons en dehors de nous. Le premier fait de conscience est l'effort volontaire, qui nous donne dans leur opposition le *moi* et le *non moi.* La matière de la connaissance, c'est l'objet qui résiste au moi, sa forme est dans l'acte du vouloir; elle n'est pas donnée *a priori,* elle se dégage par la réflexion de l'expérience interne. La conscience n'est plus subordonnée à la raison; elle en est bien plutôt le principe : la psychologie devient la métaphysique même.

La psychologie en Allemagne reste subordonnée à la philosophie générale. — Tandis qu'en France et en Angleterre la philosophie tend à se confondre avec la psychologie, celle-ci reste en Allemagne subordonnée à la philosophie générale et systématique. Les trois Critiques de Kant répondent bien aux trois grands pouvoirs qu'il attribue à l'âme humaine : la Critique de la Raison pure au pouvoir de connaître, la Critique du Jugement à la sensibilité, la Critique de la Raison pratique à l'activité. Mais la méthode n'est ni empirique comme celle de Locke et des Ecossais, ni intuitive comme celle de Maine de Biran : elle est *critique.* Par l'analyse, Kant dégage les formes *a priori,* conditions de toute pensée déterminée, et il soumet à ces formes les phénomènes de l'esprit aussi bien que les phénomènes du monde externe. L'esprit ne s'aperçoit pas dans sa réalité, il est pour lui-même comme il s'apparaît, non tel qu'il est en soi. Il ne faut pas songer à voir l'âme intuitivement, ni même à passer par le raisonnement des phénomènes psychologiques à l'entité immatérielle qui les supporte. La psychologie empirique, telle que la conçoivent les Ecossais, ne fait

pas partie de la philosophie pure, elle fait partie des sciences physiques et naturelles, sous le nom d'*anthropologie*. Pour Fichte, Schelling et Hegel, la psychologie n'est ni une étude empirique des faits de conscience, ni la science du moi et de ses facultés : elle est l'histoire de l'esprit construite *a priori* dans ses moments successifs. Elle vient à sa place dans la déduction de tout ce qui est; c'est de la définition même de l'esprit qu'elle fait sortir les phases nécessaires de son développement progressif. Herbart est le précurseur de la psychologie scientifique de l'Allemagne contemporaine. La psychologie reste avec lui une dépendance de la métaphysique : c'est la définition de l'Être qui est son point de départ. Mais l'idée même qu'il se fait de l'être l'amène à définir la psychologie « la mécanique de l'esprit » et à chercher dans la méthode des mathématiques le type de la méthode psychologique. « De même que la physiologie construit le corps avec des fibres, la psychologie construit l'esprit avec des représentations. » (Herbart, cité par Ribot, *Psych. allem.*, p. 6.) Nos représentations luttent entre elles, s'opposent, s'équilibrent selon les lois de la mécanique; voilà toute la vie de l'esprit. La pyschologie n'est que l'effort pour découvrir selon quelles lois mathématiques se font ces oppositions et ces équilibres.

Modification de l'objet et de la méthode de la psychologie. — L'école associationiste. — L'école psycho-physique. — De nos jours, avec les psychologues de l'école associationiste John Stuart Mill, Al. Bain, Herb. Spencer, et les psycho-physiciens de l'école allemande Fechner, Wundt, la psychologie tend de plus en plus à se détacher de la métaphysique. Elle n'est plus la science de l'âme, elle est la science des faits internes et de leurs rapports avec leurs concomitants physiques et physiologiques. Rechercher les lois et non les causes, ajouter à l'observation de la conscience, trop exclusive et qui tend à confondre l'esprit humain en général avec l'esprit du philosophe, tous les documents que fournissent la vie animale, la vie des races primitives, la physiologie et la pathologie mentales, les langues, les monuments des civilisations disparues, accueillir en un mot tous les éléments de l'enquête ouverte sur la vie spirituelle, telle est la méthode dans toute son ampleur. (Voy. Ribot, la *Psychologie anglaise,* 1875; la *Psychologie allemande,* 1885.)

La psychologie associationiste anglaise, fondée par David Hume, reprise par Th. Brown, développée par James Mill et son fils, l'illustre John Stuart Mill, reste, comme la psychologie écossaise, une science d'observation interne et subjective. Mais elle ne s'en rapporte plus à l'intuition directe par la conscience, qui trop souvent nous donne des faits complexes pour des phénomènes simples, et des facultés acquises pour des principes innés. En cherchant par l'analyse psychologique les éléments irréductibles et les lois d'association selon lesquelles ils se combinent, elle dépasse la pure description, elle s'affranchit des hypothèses métaphysiques et prétend par là prendre un caractère scientifique. L'analyse subjective s'accompagne chez D. Hartley d'abord, et de nos jours chez Al. Bain, plus encore chez Herb. Spencer, de l'analyse des conditions physiologiques.

C'est ce dernier point de vue qui domine dans la psychologie allemande. Le principe de la psychologie physiologique (Wundt, Weber, Fechner), c'est que « tout état psychique déterminé est lié à un ou plusieurs événements physiques » (Ribot, *Introd.*, p. XI.) — En conséquence, la psychologie physiologique « a pour objet les phénomènes nerveux accompagnés de conscience dont elle trouve dans l'homme le type le plus facile à connaître, mais qu'elle doit poursuivre dans toute la série animale ». La différence de la psychologie et de la physiologie est que « celle-ci étudie les phénomènes nerveux sans conscience, celle-là les phénomènes nerveux accompagnés de conscience. » La méthode de cette nouvelle psychologie est *expérimentale*. L'externe et l'interne étant intimement liés, en faisant varier l'externe on fait varier l'interne. C'est la méthode décrite par Stuart Mill, sous le nom de méthode des variations concomitantes. A l'aide de ce changement de méthode, cette science prétend n'être plus seulement une psychologie *descriptive,* mais devenir une psychologie *explicative*. Elle oppose à la connaissance *naturelle* de la conscience, qui est *directe,* la connaissance *scientifique* qui est *indirecte*. (Ribot, *Introd.*, XI-XV.) Les méthodes expérimentales de la psycho-physique ne sont applicables, de l'aveu de M. Wundt, « que dans le cas où les phénomènes subjectifs sont dans une dépendance régulière des objets externes avec lesquels notre conscience est en rapport. » C'est dire que le champ de l'expérience physique en psychologie est singulièrement restreint.

De l'expérience physique notoirement insuffisante, nous sommes ainsi ramenés à l'observation et à l'expérimentation physiologiques. La nature même des phénomènes psychiques nous conduit en outre à ajouter à ces moyens d'étude une méthode nouvelle, qu'on pourrait appeler la *méthode ethnique*. (Ribot, *Psych. allem.*, p. 41 sq.)

L'esprit s'exprime dans ses œuvres, il s'y montre tel qu'il est, il y réalise ses lois ; nous pouvons donc étudier non pas notre propre esprit, mais l'esprit humain hors de lui-même, dans les mœurs, chez les différentes races, dans l'histoire. L'examen des méthodes des savants, des œuvres de la littérature et de l'art, peut aussi nous fournir des documents précieux ; mais rien ne peut être plus instructif que l'étude du langage et de ses lois, parce que le langage est comme un corps que l'esprit se crée spontanément et qu'il modèle à son image, sans troubler par la réflexion l'action de ses propres lois.

Conclusion. La psychologie ne peut se passer de la méthode subjective. — La nécessité qui a fait passer la science de la méthode interne à la méthode objective, ne nous amènera-t-elle pas en retour à compléter toutes ces méthodes objectives par la méthode subjective, qu'on le veuille ou non, toujours et partout présente ? Sans doute il faut s'attacher à l'étude des œuvres de la pensée ; mais ce qui importe surtout, c'est ce qu'on y découvre. On peut parcourir les musées de l'Europe et s'arrêter devant tous leurs chefs-d'œuvre, sans avoir une idée beaucoup plus nette de la création ou du sentiment esthétiques. Il n'y a que l'esprit qui connaisse l'esprit : on ne voit pas la pensée du dehors, on y assiste du dedans. On ne sait bien que ce qu'on fait soi-même, disait Aristote ; ce mot est vrai surtout de la science de l'âme. La psychologie, en appelant à son aide des sciences nouvelles, en se renouvelant, en se transformant même, restera une science d'observation interne, une création de la sympathie. La réflexion restera le vrai principe du génie psychologique, parce qu'elle seule donnera une voix aux œuvres muettes de la pensée ; mais au lieu de deviner, d'improviser des théories, d'y subordonner les faits, elle s'habituera à la patience scientifique, elle apprendra la résignation aux ignorances provisoires et nécessaires ; elle cherchera ses inspirations dans la réalité, dans l'expérience, dans l'histoire. L'esprit de la science changera, ses méthodes se compléteront, on cherchera les idées dans les faits ; mais en dernière analyse les idées seront dues surtout à la réflexion de l'esprit sur lui-même : il semblera qu'on voit l'esprit du dehors, tandis que sans cette lumière du dedans on n'aurait rien compris au dehors [1].

La psychologie, comme toutes les autres sciences, se sépare de

1. Voy. *les Méthodes psychologiques*, Gabriel Séailles, *Revue philosophique*, avril 1882.

la métaphysique : c'est la loi même du progrès scientifique. L'esprit peut être considéré comme un objet, et à ce titre il rentre dans le domaine des sciences positives ; tel est le fait auquel répondent les efforts très légitimes des psychologues contemporains de l'Angleterre, de l'Allemagne et même de la France. Mais l'esprit reste le sujet, le principe de toute connaissance. Les faits psychiques ne sont que la face subjective des faits physiologiques, soit ; mais en même temps, et bien plus justement encore, puisque seuls les faits psychiques nous sont immédiatement connus, nous devons dire : les faits physiques sont la face objective des faits psychiques. Par cela seul qu'il nous apparaît, l'objet nous ramène au sujet, le monde à la pensée. La psychologie empirique faite, il reste à examiner les conditions de toute pensée, les catégories auxquelles doivent se soumettre tous les faits pour être compris dans l'unité d'une même conscience. Considérer les choses du point de vue de l'esprit, c'est la métaphysique même, à laquelle conduit la critique de la connaissance, l'étude des exigences de l'esprit.

CHAPITRE III

LA VIE ANIMALE

Qu'est-ce que l'instinct ? Quels sont ses rapports à l'intelligence ? Comment la vie humaine s'ajoute-t-elle à la vie animale ? Qu'est-ce qui les rapproche ? Qu'est-ce qui les distingue ? Autant de questions qui de plus en plus ont préoccupé les philosophes à mesure que, les idées s'éclaircissant, les êtres et les phénomènes étaient mieux saisis dans leurs différences et dans leurs rapports. (Voy. *l'Homme et l'Animal,* par H. Joly.)

Conceptions primitives. — L'identité de l'âme animale et de l'âme humaine. — Pythagore. — Empédocle. — Anaxagore. — L'homme primitif juge naïvement tout d'après lui-même et attribue non seulement au végétal, mais à tous les objets et à tous les phénomènes, une âme semblable à la sienne.

De là à concevoir que ces âmes *toutes de même nature* peuvent se promener de corps en corps, il n'y a qu'un pas. Avant d'être une théorie philosophique, la doctrine de la transmigration des âmes est une croyance spontanée qu'on trouve chez la plupart des peuples primitifs. C'est de la mythologie des mystères orphiques que la métempsycose a passé dans la philosophie grecque, qui l'a purifiée. Selon les Pythagoriciens, après la vie présente, l'âme humaine, selon ses mérites, mène dans un monde supérieur une vie incorporelle, ou subit les châtiments du Tartare, à moins qu'elle ne soit condamnée à faire de nouvelles pérégrinations à travers des corps d'hommes ou d'animaux. « On rapporte, dit ironiquement Xénophane, que Pythagore vit un jeune chien qu'on battait avec beaucoup de cruauté : il en eut compassion et tint ce langage : « Arrêtez, ne frappez plus ! c'est l'âme infortunée d'un de mes amis ; je le reconnais à sa voix. » (Diog. Laërce, VIII, 35.) Cette théorie implique que toutes les âmes sont de même nature et que leur perfection dépend uniquement de l'organisme auquel elles sont unies. D'après Empédocle, les esprits coupables, dispersés dans toutes les parties du monde, sont chassés de corps en corps. Les âmes réprouvées n'entrent pas seulement dans les corps des hommes et des animaux, mais aussi dans ceux des végétaux. C'était admettre que les plantes elles-mêmes ont des âmes identiques à l'âme humaine, mais dont les manifestations sont limitées par l'organisme qui leur sert d'instrument.

Anaxagore le premier sépare l'intelligence (νοῦς) des éléments qu'elle ordonne. Substance homogène dans toutes ses parties, l'intelligence d'un être à l'autre diffère par la quantité non par la qualité. L'homme en a plus que l'animal, l'animal plus que la plante. Quand il dit que l'homme est le plus intelligent des animaux, parce qu'il a des mains, Anaxagore n'entend donc pas ramener les différences d'aptitudes intellectuelles à la seule différence d'organisation. (Zeller, trad. fr., t. II, p. 419.) Comme Empédocle et Anaxagore, Démocrite attribue une âme aux plantes et aux animaux. L'âme est une sorte de *matière psychique* répandue dans tout l'univers et composée d'atomes ignés qui engendrent le mouvement et la vie.

En résumé, chez les philosophes anté-socratiques on trouve sur le rapport des hommes et des animaux une doctrine assez constante. Leur origine est la même : les uns et les autres sont sortis du limon de la terre ; ce n'est qu'une fois constitués qu'ils se sont reproduits par l'union des sexes (Anaximandre, Parménide, Empédocle, Anaxagore, Démocrite). Les âmes sont toutes de même nature : ce qui les distingue, c'est, pour les Pythagoriciens et pour Empédocle, les corps auxquels elles sont unies, pour Anaxagore la *quantité* d'intelligence présente à chaque être ; pour Démocrite le nombre et la disposition des atomes ignés.

Socrate distingue l'instinct et l'intelligence. — Plus modeste que ses prédécesseurs, Socrate ne prétend plus découvrir les origines et la nature de tout ce qui est. Il signale l'existence de l'instinct et cherche à fonder sur des caractères précis la distinction de l'homme et de l'animal. C'est à propos de la Providence qu'il fait ces remarques qu'il serait excessif de regarder comme une théorie.

Dieu n'a-t-il pas imprimé dans les pères le désir de se reproduire ; dans les mères le plus tendre désir de nourrir ; dans tous les animaux l'amour de la vie, la crainte de la mort ? Certes on ne peut méconnaître les soins d'un ouvrier qui voulait assurer leur existence. (Xén., *Mém.*, I, 4.)

L'instinct est ainsi présenté comme une tendance innée, irréfléchie, sorte d'action divine dans l'animal et dans l'homme ; mais si la Providence se manifeste dans l'animal, bien plus encore à sa bonté.

Dieu n'a pas borné ses soins à la formation de nos corps ; mais ce qui est bien plus important, il nous a donné l'âme la plus parfaite. Quel est l'animal dont l'âme connaisse l'existence des dieux ? Quel autre adore la divinité ? Quel autre sait par la force de son esprit, c'est-à-dire par des actes raisonnés, prévenir la faim, la soif, le froid, le chaud, guérir les maladies, augmenter ses forces, ajouter à ses connaissances ? se rappeler ce qu'il a entendu, ce qu'il a vu, ce qu'il a appris ? Les hommes vivent comme des dieux, parmi les autres animaux... L'être qui aurait le corps d'un bœuf et l'intelligence de l'homme ne pourrait exécuter ses volontés. Mais accordez-lui les mains et privez-le de l'intelligence, il ne sera pas moins borné... (*Mémor.*, I, 4.)

Théorie de Platon : l'animal est un homme dégénéré. — Platon distingue dans l'âme humaine trois parties : la raison, νοῦς ; l'appétit irascible, θυμός, principe des passions généreuses ; et le désir, l'appétit concupiscible, ἐπιθυμία. Le νοῦς, création immédiate du Dieu suprême (*Timée*), caractérise l'homme, seul capable ici-bas de s'élever à la contemplation de l'intelligible ; le θυμός caractérise l'animal ; l'ἐπιθυμία est toute l'âme des plantes.

Le végétal participe de la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons remarqué la place entre le diaphragme et le nombril, dans laquelle il n'y a ni opinion, ni raisonnement, ni intelligence, mais la seule sensation agréable ou désagréable et les passions qui l'accompagnent. (*Timée*, 77 *b*.)

Il y a donc trois âmes superposées dans l'homme. Cependant, d'après le *Timée,* l'âme animale est un abaissement, un obscurcissement de l'âme humaine, dans laquelle la lumière du νοῦς a de plus en plus pâli. L'âme végétative ne devrait être alors logiquement qu'une chute nouvelle et plus profonde. Platon ne semble pas voir cette conséquence, puisqu'il n'admet pas la métempsycose de l'homme à la plante. L'âme tombe dans le corps, c'est une véritable chute. L'âme juste se relève; elle peut, purifiée par la vie présente, remonter dans l'astre d'où elle est tombée ici-bas. (*Timée.*) Mais les âmes qui ont laissé s'éteindre en elles la lumière de l'intelligible, selon le degré de leur perversité, entrent dans le corps d'une femme, ou dans le corps d'animaux qui répondent aux différents vices. Comme les âmes animales ne sont que des âmes humaines déformées et obscurcies, de même les diverses formes animales ne sont que les dégradations de la forme humaine : l'animal est un homme dégénéré, son corps est l'expression d'un vice, d'une habitude mauvaise. C'est le transformisme renversé. Pourquoi l'homme a-t-il des ongles ?

La véritable cause est la prévoyance de ce qui doit arriver. Ceux qui nous ont fait naître savaient que des hommes il devait sortir un jour des femmes et d'autres animaux, et que beaucoup de créatures auraient besoin de griffes pour divers usages ; et c'est pourquoi ils préparaient déjà, en formant l'homme, la production des griffes. (*Timée,* 91 *d.*)

Aristote analyse les caractères de l'intelligence animale, et il en distingue l'instinct. — Aristote développe avec plus de précision la théorie des trois âmes de Platon. L'âme des plantes est l'âme végétative ou nutritive (τὸ θρεπτικόν). Dans la plante elle est séparée (κεχώρισται); elle a une existence propre, elle est une âme véritable, puisque pour Aristote l'âme n'est que le principe de la vie. Elle a deux fonctions, la nutrition et la génération, la seconde étant la fin de la première. L'âme végétative, qui a une vie indépendante dans la plante, devient dans l'animal la condition et la matière d'une âme supérieure, l'âme sensitive (τὸ αἰσθητικόν). En énumérant les fonctions de cette âme, nous saurons ce qui caractérise l'animal et le distingue de l'homme. L'âme sensitive a d'abord l'αἴσθησις, la sensation, à laquelle est liée l'ὄρεξις, le désir, la tendance : « Tous les animaux ont au moins un sens, le toucher; mais où il y a sensation, il y a agrément et peine (ἡδὺ καὶ λυπηρόν), et là où il y a plaisir et peine, il y a désir (ἐπιθυμία). (*De An.,* II, III, 414 *b* 6.) Au désir se rattache la faculté motrice

(τὸ κινητικόν), elle existe dans l'âme animale comme une dépendance et une conséquence de l'ὄρεξις. « La cause du mouvement est en définitive le désir qui est produit soit par la sensation, soit par l'imagination. » (*Mouv. des Anim.,* VII, 5.) L'imagination sensible (φαντασία αἰσθητική), qui se distingue de l'imagination capable de servir au raisonnement (φαντασία λογική), appartient en effet à l'animal. Elle est une partie de l'αἴσθησις. La sensation renaît dans une image qui la représente affaiblie. L'image en se répétant produit enfin chez l'animal une sorte de mémoire (μνήμη). Cette mémoire animale doit être distinguée de la mémoire réfléchie (ἀνάμνησις), qui suppose l'effort pour se souvenir, pour retrouver ses idées en découvrant leurs rapports. Nous voyons les facultés qu'Aristote accorde à l'animal : la sensation, l'imagination et la mémoire passives, le désir et le mouvement. Ce qu'il lui refuse c'est le λογιστικόν et le βουλευτικόν, le raisonnement et la volonté libre, c'est tout ce qui suppose la raison, le νοῦς, une faculté supérieure, qui donne des principes universels, applicables à l'expérience.

L'appétit se retrouve dans tous les autres animaux comme dans l'homme, mais la préférence qui choisit n'y apparaît pas. C'est que la préférence (προαίρεσις) est toujours accompagnée de la raison, et que la raison n'est accordée à aucun autre animal. (*Grande Morale,* I, 16.)

Aristote a-t-il distingué l'instinct de l'*intelligence* animale ? On peut le conclure du rapprochement de quelques textes. D'abord il s'efforce d'établir le passage insensible de la plante à l'animal. « Il y a tel être vivant dans la mer dont on ne saurait dire s'il est une plante ou un animal. » (*Hist. des An.,* liv. VIII, 1,588 *b* 4-23.) Il appelle les plantes des huîtres de terre, les huîtres des plantes de mer. (*De gener. Anim.,* III, 1, 761 *a* 24-33.) Il rapproche l'art de l'abeille qui construit sa ruche de l'art de la plante qui produit la feuille pour protéger le fruit. (*Phys.,* II, 8, 7.) En deuxième lieu il semble faire nettement la distinction, quand il dit dans la *Politique* (IV, 12) : « Presque tous les animaux ne sont soumis qu'à l'empire de la nature; quelques espèces en petit nombre sont encore soumises à l'empire de l'habitude; l'homme est le seul qui joigne la raison à l'habitude et à la nature. » Dans un autre endroit Aristote refuse l'imagination à certaines espèces d'animaux, comme les fourmis, les vers, les abeilles. Tout ceci revient à la distinction de l'instinct et de l'intelligence animale. Sans doute il n'y a pas un abîme entre ces deux modes d'action; mais dans l'instinct la sensation, le désir, le mouvement, se fondent en quelque sorte et s'identifient; toute hésitation est supprimée, l'animal agit comme la

plante pousse ; dans les espèces supérieures la finalité ne cesse pas de se manifester, mais elle suppose plus d'intermédiaires, elle laisse place à un certain choix, elle utilise au service de l'appétit l'imagination et la mémoire, une sorte d'expérience « qui imite la prudence réfléchie de l'homme. » (*Hist. des Anim.*, VIII, I.)

Les Stoïciens refusent l'intelligence à l'animal, et développent la théorie de l'activité instinctive. — Sénèque. — La théorie d'Aristote sur la vie de l'animal est assez complète : il accorde une intelligence tout empirique aux animaux supérieurs, il rapproche l'activité des animaux inférieurs de la spontanéité irréfléchie de la plante qui s'organise d'après un plan qu'elle ignore. Mais il signale l'instinct, sans y insister, sans en définir les caractères. C'est seulement chez les Stoïciens, qui refusent toute intelligence à l'animal, que la théorie de l'instinct a été véritablement constituée. Leur idée maîtresse, c'est que l'instinct de l'animal ne diffère pas essentiellement de l'art par lequel la plante édifie son propre organisme et le conserve. Nous connaissons leur théorie par Cicéron, surtout par Sénèque, mais un passage de Diogène Laërce (*Vie de Zénon*) nous permet d'affirmer que dès la première époque du stoïcisme la doctrine était arrêtée dans ses grandes lignes. « La nature gouverne les plantes sans penchant (ὁρμή) ni sensation (αἴσθησις); » c'est l'action à son plus bas degré, l'action d'une nature, d'une φύσις qui agit sans avoir le sentiment d'elle-même et du bien qui l'attire. Les animaux ont l'ὁρμή et l'αἴσθησις, le penchant et la sensation, c'est le deuxième degré de l'activité. L'αἴσθησις c'est « le sentiment naturel qu'a l'animal de sa propre constitution », le sentiment irréfléchi de ce qu'exige sa nature. L'animal « n'est pas étranger à lui-même, il s'aime » ; de là le penchant, l'ὁρμή, qui continue l'αἴσθησις, qui enveloppe la tendance au mouvement et aboutit à l'action. Les Stoïciens disaient cependant que la nature ne diffère en rien dans les bêtes et dans les plantes. Diog. L., *loco cit.*) Contradiction apparente qui précisément renferme la théorie de l'instinct. « Les penchants qu'ont les animaux et qui les portent à chercher les choses qui leur conviennent, sont en eux par surcroît (ἐκ περίττου) : ce à quoi portent les penchants (ὁρμή) est dirigé par ce à quoi porte la nature (φύσις). » Entendez que l'ὁρμή n'est qu'une forme plus élevée de la φύσις, que les penchants sont dans l'animal ce qu'est la φύσις dans la plante. La fin est la même, c'est la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce, et les moyens diffèrent plus en apparence qu'en réalité.

Pour qui réfléchit, il y a la plus grande analogie entre l'action de l'araignée qui tisse sa toile et l'action de la plante qui tisse ses feuilles.

Sénèque expose avec une grande netteté la doctrine stoïcienne. (*Ep. à Lucil.,* 121, 123, 124.) Ce qui caractérise l'homme, c'est la raison, principe de toute prévoyance, de toute anticipation sur l'avenir. L'animal perçoit le présent par les sens, il a une notion plus ou moins vague du passé par le retour des mêmes sensations, l'avenir lui est fermé. Étranger aux passions humaines, qui supposent la prévision, il a des impulsions qui leur ressemblent (*humanis affectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus*), impulsions d'autant plus violentes qu'elles sont plus confuses, plus emportées à tous les hasards de la sensation présente. Le langage de l'animal est ce qu'est sa pensée, inarticulé, limité, sans précision. Son activité est aveugle, irréfléchie, inconsciente, comme toute force de la nature : *sine ulla cogitatione, sine consilio fit quidquid natura præcepit.* Elle ne diffère pas d'un individu à l'autre ; elle ne connait ni l'hésitation ni le progrès, elle n'exige pas l'exercice, elle est innée.

Tardum est et varium quod usus docet; quidquid natura tradit et æquale omnibus est et statim. Incertum est et inæquale quidquid ars tradit; ex æquo venit quod natura distribuit. (*Ep. à Lucil.*, 123.)

Dès la naissance, les animaux exposés à la poursuite des oiseaux de proie craignent leur vol et même leur ombre. Les araignées font des toiles toutes pareilles; les cellules des abeilles sont toutes semblables les unes aux autres : *nullum animal est altero doctius ; videbis aranearum pares telas, par in favis angulorum foramen.* On n'a pas ajouté grand'chose à cette description et à cette analyse des caractères de l'instinct.

Qu'est-ce qui détermine l'animal à l'action ? ce n'est pas le plaisir. Le plaisir ne peut précéder l'action, puisqu'il en résulte. L'animal agit parce qu'il a le *sentiment de sa propre constitution.*

Quærebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suæ sensus. Sensum autem esse ex eo maxime apparet quod membra apte et expedite movent, non aliter quam in hoc erudita. (*Ep. à Lucil.*, 122.)

C'est en dernière analyse dans l'amour de l'être pour lui-même qu'il faut chercher le principe de l'action. Cet amour est un sentiment simple, universel, toujours et partout le même, mais qui s'exprime par des actes différents selon les constitutions diverses qu'il doit maintenir et conserver. *In quamcunque constitutionem*

venit, eam tuetur, in eam componitur. Cet amour, ce sentiment, ces actes ne sont pas des éléments distincts, ils s'enveloppent les uns les autres, ils sont comme la pente naturelle qui résulte de l'organisme et de son harmonie. La fin et les moyens, l'art et son mécanisme se pénètrent et se fondent.

Plutarque réfute les Stoïciens; il explique l'activité de l'animal par l'intelligence. — Les Stoïciens avaient réduit l'activité de l'animal à l'instinct, sans aucune distinction. Plutarque cherche à relever l'animal et à le rapprocher de l'homme. La raison a ses degrés comme toutes choses : il est faux de dire qu'on l'a ou qu'on ne l'a pas. L'homme est-il sourd ou aveugle parce qu'il n'a pas au même degré que certains animaux la finesse de l'ouïe et de la vue ? L'animal a moins de raison que l'homme parce qu'il ne la cultive pas et se contente de ce qu'il en a reçu de la nature. Mais s'il ne connaît pas la réflexion et l'étude (ἐπιμελεία καὶ διδασκαλία), il est susceptible d'éducation, donc capable de progrès. En outre, par cela même qu'il a la sensation, il a une certaine imagination, une certaine mémoire, et sous l'impulsion de l'amour et de la haine il peut prévoir et préparer les actes qui le conduiront à satisfaire sa passion. Les Stoïciens n'avaient vu dans l'animal que l'instinct, Plutarque n'y voit plus que l'intelligence.

Pour les Néo-Platoniciens toutes les âmes sont de même nature, mais à des degrés divers de déchéance. — Avec Plotin et les Alexandrins nous retrouvons l'âme universelle et la métempsycose. L'Ame du monde enveloppe une multitude d'âmes particulières. Cédant à une illusion, se cherchant où elles ne sont pas, ces âmes particulières se détachent et tombent dans un corps. Les unes entrent dans des corps de bêtes, les autres dans des corps d'hommes; celle-ci dans le corps d'un sage, celle-là dans le corps d'un débauché.

Quand l'heure de chacune est venue, elle descend d'elle-même, comme appelée par la voix d'un héraut, et entre dans le corps qui lui est conforme ; ou plutôt elle vient moitié de gré, moitié de force, comme si une incantation magique l'y obligeait, ou comme on cède sans raisonnement à l'attrait d'un objet qu'on désire. (Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 445 ; *Enn.*, IV, III, 12-13.)

Ainsi les âmes sont toutes de même nature; les périodes du monde révolues, elles rentreront dans l'unité de l'Ame universelle, à laquelle elles restent unies dans leur séparation même. Mais chez les unes,

l'idée qui les représente dans le νοῦς, dans l'Intelligence, est complètement obscurcie, et l'âme ainsi isolée de ce qui l'éclaire n'exprime plus que les sensations et les appétits du corps : ce sont les âmes bestiales qui tombent, par une loi nécessaire, dans les seuls corps qu'elles puissent animer, dans les corps des brutes.

Théories des Apologistes et de saint Augustin. — Saint Thomas. — Certains apologistes chrétiens, Tatien, Arnobe, Lactance, soutiennent que le chrétien seul se distingue des animaux. Les païens et les infidèles ne diffèrent des bêtes que par le langage, c'est-à-dire par un accident. C'était effacer toute distinction entre l'homme et la brute, pour humilier la raison. Saint Augustin adopte des idées moins exclusives. Il reprend à peu près la doctrine d'Aristote. L'homme a de commun avec les plantes l'animation, la vie; et avec les animaux, la sensation (*sensus*) qui comprend les sens, l'imagination et la mémoire. L'homme seul ici-bas a la raison, et par suite la science et le bonheur. Comme Aristote, saint Augustin reconnaît donc aux animaux une âme sensitive. Les animaux ont une âme, puisqu'ils se meuvent d'une manière appropriée à leurs besoins; puisqu'ils souffrent et luttent contre la douleur, pour maintenir l'intégrité de leur organisme; puisque, enfin, ils se souviennent, imaginent et rêvent. Quant à leurs industries variées, elles s'expliquent assez par les sens, l'imagination et la mémoire, qui s'exercent en eux sans réflexion et sans intelligence. Saint Augustin semble admettre que tout est instinctif chez l'animal.

Au moyen âge le problème de la vie animale est résolu par la distinction aristotélicienne des âmes végétative, sensitive, raisonnable. Contrairement aux premiers apologistes, que nous avons cités, les Scolastiques sont très jaloux d'interdire à l'animal tout raisonnement, toute expérience véritable. L'instinct est pour eux une activité sans rapport avec l'intelligence. Selon saint Thomas qui, comme toujours, s'inspire d'Aristote, l'animal a une âme sensitive qui comprend quatre opérations : sens, imagination, *estimation*, mémoire. Que faut-il entendre par cette *estimation ?* L'animal n'agit pas seulement sous l'impulsion du plaisir et de la douleur.

L'oiseau amasse de la paille, non parce qu'elle délecte ses sens, mais parce qu'elle lui sert à faire son nid. Il est donc nécessaire que l'animal perçoive ces *intentions* qui ne tombent pas sous les sens extérieurs. C'est par l'opinion ou *estimation* qu'il perçoit ces intentions, ces fins lointaines. S'il peut prévoir certains biens, les préparer d'avance par des moyens appropriés, est-ce donc que l'animal ait l'intelligence ? Non; l'instinct consiste précisément dans cette

anticipation irréfléchie de l'avenir, et dans cet art inconscient qui supplée au raisonnement... Les hommes et les animaux sont impressionnés les uns et les autres de la même manière par les objets extérieurs, mais ils diffèrent par rapport aux *intentions*. En effet, les animaux les perçoivent par un certain instinct naturel (*naturali quodam instinctu*), tandis que l'homme les perçoit par manière de comparaison. C'est pour cela que la faculté qui est appelée chez les animaux opinion (*æstimatio*) naturelle, est appelée chez l'homme faculté pensante et comparative. (*Summa theol.*, q. 78, a. 4.)

L'instinct est donc un substitut de l'intelligence, un jugement naturel, qui ne suppose aucune opération intellectuelle, une faculté sans analogue, un principe premier, qui n'est même pas rattaché aux sensations de l'animal. Les âmes sensitives périssent avec le corps, parce qu'il n'est aucune de leurs opérations qui ne suppose un certain changement en lui.

Paradoxe de Montaigne : l'instinct ramené à l'intelligence; supériorité de l'animal sur l'homme. — Incertitude de sa doctrine. — Dans sa réaction contre le moyen âge, la Renaissance devait réhabiliter l'animal. Ce qui domine tous les systèmes de cette époque, c'est l'amour de la nature, l'enthousiasme de la vie. « Toute chose vit, dit Jordano Bruno; les astres sont des êtres animés, la pierre même sent à sa façon, quoique l'homme ne puisse définir cette manière de sentir. » L'animal ne diffère donc de l'homme que par le degré; son instinct c'est déjà l'intelligence, une ébauche de la raison. C'est encore l'amour de la nature et la haine de la scolastique qui inspirent à Montaigne ses paradoxes célèbres[1]. Il est bien difficile de savoir dans quelle mesure il y croyait lui-même. Il commence par affirmer que l'art des animaux est une merveille d'intelligence, puis il se retourne devant l'objection qu'il se pose à lui-même et se contente de soutenir que l'instinct est préférable à l'intelligence.

Je dis donc qu'il n'y a pas d'apparence d'estimer que les bêtes fassent par inclination naturelle et forcée les mêmes choses que nous faisons par notre choix et notre industrie : nous devons conclure de pareils effets pareilles facultés, et de plus riches effets de facultés plus riches... Nous reconnaissons assez, en la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous et combien notre art est faible à les imiter.

Voilà le paradoxe dans toute sa force : l'instinct n'est qu'un mot; les animaux jugent, comparent, raisonnent, agissent avec plus de délicatesse et de sûreté que l'homme. Objecte-t-on que c'est la nature qui agit en eux?

1. Apologie de Raymond de Sebonde, *Essais*, l. II, c. XII.
Avant Montaigne, Rorarius (1485-1556), qui fut nonce du pape Clément VII à la cour de Ferdinand, roi de Hongrie, avait écrit un traité sous ce titre : *Quod animalia bruta sæpè ratione utantur melius homine*. (Voy. l'art. de Bayle.)

En quoi sans y penser nous leur donnons un grand avantage sur nous, de faire que nature, par une douceur maternelle, les accompagne et guide, comme par la main, à toutes les actions et commodités de leur vie [1].

Soit, mais c'est chose différente d'expliquer les travaux de la fourmi et de l'abeille par une pratique fondée sur la théorie, par une suite de raisonnements aboutissant à l'action, ou par un art spontané, par un instinct merveilleux, par une inspiration irréfléchie.

Paradoxe de Descartes : l'animal n'a ni intelligence ni instinct; il est une machine, un automate. — Les Cartésiens. — Protestation de la Fontaine. — Montaigne supprime l'instinct en le confondant avec la raison, Descartes le supprime en le décomposant en mouvements automatiques. Ainsi l'histoire nous jette d'antithèse en antithèse, des Stoïciens à Plutarque, des Scolastiques à Montaigne, de celui-ci à Descartes. Que les animaux n'aient pas la raison, Descartes l'établit sans peine. Les bêtes ne parlent pas.

Ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler. (*Disc. de la Méth.*, 5e p.)

Les merveilles mêmes de l'industrie de certains animaux témoignent contre leur intelligence.

C'est une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en certaines de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux toute autre chose, mais plutôt qu'ils n'en ont point et que c'est la nature qui agit en eux. (*Disc. de la Méth.*, 5e p.)

Qu'est-ce donc que l'animal? Un pur automate, une machine admirablement faite et dont les ressorts en jouant produisent tout ce que nous admirons en lui. Tous ses actes supposent « quelque particulière disposition des organes ». C'est donc dans le corps et

1. Même raisonnement dans le passage suivant : « Pourquoi disons-nous que c'est à l'homme science et connaissance, bâtie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre et au secours de ses maladies, de celles qui ne le sont pas? et quand nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de trait, aller, entre un million d'herbes, choisir le dictame pour leur guérison, pourquoi ne disons-nous de même que c'est science et prudence? Car d'alléguer, pour les déprimer, que c'est par la seule instruction et maitrise de nature qu'elles le savent, ce n'est pas leur ôter le titre de science et prudence, c'est la leur attribuer à plus forte raison qu'à nous, pour l'honneur d'une si certaine maitresse d'école. »

sa constitution qu'il faut chercher le principe des industries qui nous surprennent. L'araignée est une machine à tisser, la taupe une pelle à fouir. Vérité qu'il faut garder et dégager des paradoxes cartésiens. Descartes reconnait lui-même que la théorie de l'automatisme est une hypothèse, « parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans le cœur des bêtes pour savoir ce qui s'y passe ». (*Lettre à Th. Morus,* éd. Cousin, t. X, p. 205.) Mais pour lui cette hypothèse est la vraie. Elle résulte de l'opposition radicale de la pensée et de l'étendue. Le sentiment est un mode de la pensée, car « la pensée est enfermée dans le sentiment que nous avons. » Dès lors accorder aux animaux, le sentiment c'est leur accorder la pensée. Mais si les bêtes pensent, elles ont une âme, cette âme est immatérielle, donc immortelle. « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes est de même nature que la nôtre... » En quelques passages; Descartes semble se contredire, mais il suffit de ne pas oublier la distinction radicale de la pensée et de l'étendue, pour n'être pas dupe des paroles suivantes qui semblent contredire la théorie de l'automatisme : « Je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du corps. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. » (Éd. Cousin, t. X, p. 207-8.)

La théorie de Descartes a rallié presque tous les grands esprits du XVII[e] siècle, Pascal, Nicole, Arnauld, les Port-Royalistes, qui ouvraient des chiens vivants pour voir la circulation du sang. Malebranche prouvait par un nouvel argument l'insensibilité des bêtes. Les bêtes ne peuvent être condamnées à la douleur, conséquence du péché originel, à moins qu'on n'admette qu'elles aient mangé « du foin défendu ». Et il écrivait :

Les bêtes mangent sans plaisir, crient sans douleur, croissent sans le savoir; elles ne désirent rien, elles ne craignent rien, elles ne connaissent rien ; et si elles agissent d'une manière qui marque de l'intelligence, c'est que Dieu les ayant faites pour les conserver, il a formé leurs corps de telle façon qu'ils évitent *machinalement et sans crainte* tout ce qui est capable de leur nuire. (*Recherche de la Vérité.*)

Il y eut cependant des protestations, entre autres celle de la Fontaine qui, tout en se jouant, dans un langage d'une remarquable netteté, rétablit l'âme sensitive :

J'attribuerais à l'animal,
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort.

Ce qui distingue cette âme des bêtes, c'est qu'elle est incapable de réflexion, soit sur elle-même, soit sur les objets qu'elle connaît.

Car nous savons, Iris, de certaine science
Que quand la bête penserait,
La bête ne réfléchirait
Sur l'objet ni sur sa pensée.
(*Fables*, VII, I.)

Bossuet incline vers l'automatisme cartésien, sans refuser à l'animal une âme sensitive. — Il concilie Descartes et saint Thomas. — Dans la cinquième partie du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* Bossuet examine le problème de la vie animale. Il pose bien la question. Il ne s'agit pas de savoir « si les animaux ont de la suite, de la convenance et de la raison » ; n'y a-t-il pas une merveilleuse ordonnance dans l'ajustement des grains d'une grenade ? mais si les animaux connaissent cette convenance et cette suite, « si la raison est en eux ou dans celui qui les a faits ». Le problème posé, voici la méthode : « Encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux ; et nous avons l'expérience tant de ce que fait en nous l'animal que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. » Nous pouvons donc, par l'observation de nous-mêmes, distinguer ce qui est animal de ce qui est humain. Or, nous constatons en nous trois choses : l'impression des objets sur nos organes, — la sensation qui suit l'impression, — le raisonnement enfin qui tantôt s'ajoute, tantôt ne s'ajoute pas à la sensation. Si on limite la vie animale à l'impression des objets sur les organes, on a l'automatisme cartésien. Le corps de l'animal est une machine disposée avec tant d'art que les objets, en agissant sur elle, y produisent précisément les mouvements nécessaires à la conserver.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter. L'une de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvements qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est au pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine. Et *si l'on veut qu'il y ait quelque sensation* jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires ; les appétits suivront naturellement ; et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux sans que la nature soit obligée pour cela de leur donner du raisonnement.

L'opinion de Bossuet est une opinion moyenne et de conciliation.

D'abord les Cartésiens ont raison quand « ils soutiennent que les sensations ne servent de rien à expliquer ni à faire les mouvements corporels, parce que loin de les causer elles les suivent ». En effet, « il est clair que ce qu'on appelle sentiment ou sensation suit les mouvements et l'impression que font les objets sensibles sur nos organes corporels ». Mais si la sensation n'est pas le principe du mouvement, n'est-elle pas une addition inutile ? Tout ne se passerait-il pas de même sans elle ? Bossuet déclare cependant que la théorie de saint Thomas, qui accorde une âme sensitive à l'animal, est « très vraisemblable », et que les difficultés soulevées par les Cartésiens sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme des bêtes peuvent être levées. En résumé, Bossuet admet l'automatisme de Descartes ; puis, par condescendance pour le sens commun, il accorde à l'animal-machine une sensation qui répond à l'état et au jeu de ses rouages intérieurs. Ce qui confirme la vérité de cette interprétation, c'est ce que dit Bossuet de l'intelligence animale. Les bêtes n'inventent rien, ne font aucun progrès. Objecte-t-on l'éducation dont elles sont capables ? Cette éducation n'est qu'un ensemble d'habitudes analogues à celles que peuvent contracter les organes du corps vivant, les plantes et même les corps bruts.

Rien ne sert que les impressions réelles et corporelles... Qui dresse un chien lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau... Si cela était apprendre, toute la nature apprendrait, et rien ne serait plus docile que la cire qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle.

Leibniz : loi de continuité. — L'âme des bêtes. — Leibniz compose l'univers de substances simples, d'âmes véritables (monades), dont toute la réalité consiste dans la perception et l'appétition (désir). Il n'y a donc pas d'interruption brusque dans la hiérarchie des êtres.

Les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des monades et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes. (*Monad.*, 14.)

La monade nue, unie à un corps approprié, constitue un vivant; un tel être ne possède que la perception (qui n'entraîne pas la conscience) et l'appétition, pures et simples. C'est la condition des plantes et aussi des substances inorganiques, car rien n'est mort dans la nature. Au-dessus de la monade nue, il y a la monade douée de perception plus distincte, de *sentiment*. Une telle *monade* peut proprement être appelée une âme. Unie à un corps, elle constitue l'animal. Le sentiment qui caractérise l'animal est intermédiaire entre la simple perception (inconsciente) et la conscience proprement dite ou aperception. Il consiste dans une perception accompagnée de mémoire.

La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes qui imite la raison. Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. (*Monad.*, 26-28).

Ainsi donc pour Leibniz l'animal a une sorte d'intelligence, il est empirique, « il se règle sur des exemples » ; mais il ne raisonne pas au sens propre du mot, parce qu'il ne possède pas de principes universels et nécessaires, il n'a que « des consécutions d'images qui sont l'ombre du raisonnement véritable ». En admettant cette théorie de Leibniz, il resterait à expliquer l'instinct proprement dit, à montrer comment l'art des fourmis et des abeilles dérive de la perception et de la mémoire. Il faut reconnaître d'ailleurs que l'hypothèse de la spontanéité des monades et de l'harmonie préétablie est très propre à permettre le passage de l'instinct à l'intelligence et à expliquer leur présence simultanée dans un même être.

Théorie empirique de Condillac : l'instinct ramené à l'intelligence et à l'habitude. — Condillac apporte à l'étude de l'instinct son admirable esprit d'analyse. Pascal avait dit : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume. » (*Pensées,* éd. Havet, t. I, p. 42.) C'est la thèse même de Condillac. Il n'y a rien d'inné dans l'animal, il apprend tout ce qu'il sait. L'instinct est le fruit de l'expérience individuelle, une habitude engendrée par la réflexion. Les actions de l'homme, qui passent pour naturelles (regarder, mesurer la distance, téter), exigent un certain apprentissage, si court qu'on le suppose. De même les animaux supérieurs n'acquièrent la précision et la sûreté dans leurs mouvements les plus naturels (par exemple, voler) que par l'effort et l'exercice. On peut conclure par analogie que les animaux n'ont aucune science infuse, aucune forme innée d'action. L'habitude suffit à expliquer la précision, l'infaillibilité qu'on attribue à l'instinct. Dès lors il n'a plus rien de mystérieux, il n'est plus une cause occulte, il est rattaché à des faits plus généraux, mieux connus, l'intelligence et l'habitude. Rien de surprenant à ce que dans les animaux et dans l'homme il se concilie

avec la réflexion, puisqu'il en dérive, puisqu'il n'est que « l'habitude privée de la réflexion qui l'a fait naître ». On objectera peut-être l'uniformité des procédés qu'emploient les animaux. Elle s'explique par ce fait que les animaux d'une même espèce ont les mêmes besoins et trouvent dans leurs organes les mêmes instruments pour les satisfaire : de là des expériences et des habitudes identiques.

Tous les individus d'une même espèce, étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins et employant des moyens (organes) semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses et qu'ils les fassent de la même manière. (*Tr. des An.*, part. IIe, ch. III.) Si les animaux vivaient séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y aurait dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut et dans les moyens qu'ils emploient. (*Ibid.*)

La théorie de Condillac est reprise et développée par les savants modernes. — L'habitude héréditaire. — Lamarck, Spencer, Darwin. — Les faits démentent la théorie de Condillac : ce qui caractérise l'instinct proprement dit, c'est l'absence d'éducation. Mais à l'expérience et à l'habitude individuelles substituez l'expérience et l'habitude de l'espèce, vous avez les théories des naturalistes modernes, Lamarck, Spencer, Darwin. Les instincts des animaux sont dans une corrélation étroite et constante avec leur structure organique : admettre que les espèces se transforment les unes dans les autres, qu'elles dérivent toutes d'une souche commune, c'est s'engager à expliquer la formation des instincts par des hypothèses correspondantes. Le grand principe de Lamarck, c'est l'*habitude héréditaire*. Quand un organe entre souvent en action, il se développe ; inactif, il tend à s'atrophier, à disparaître. « L'usage et le défaut d'usage » modifient donc le corps par l'augmentation, la diminution ou la disparition de certains organes. L'organisme est transmis par la génération tel qu'il a été modifié par les habitudes, qui, dès lors, fixées dans une sorte de mécanisme corporel, sont des instincts. Les instincts persistent tant que des circonstances nouvelles ne viennent pas provoquer de nouvelles habitudes, qui modifient l'organisme et par là produisent un instinct nouveau.

Herbert Spencer développe la théorie de Lamarck. L'instinct, pour lui, est une action réflexe composée, un ordre supérieur d'ajustements nerveux automatiques ; c'est une sorte « de mémoire organisée », comme la mémoire elle-même est « une sorte d'instinct naissant ». Pour expliquer l'instinct, deux principes suffisent : l'*habitude* et l'*hérédité*. Encore ces deux principes ne diffèrent-ils pas, à vrai dire, l'un de l'autre. L'habitude des pères n'est la nature des enfants que parce qu'elle est chez les pères mêmes une seconde nature qui se substitue à la première.

Qu'il soit accordé que chez tous les animaux la loi est que plus fréquemment des états psychiques se produisent dans un certain ordre, plus forte devient leur tendance à se lier dans cet ordre, jusqu'à ce qu'en fait ils deviennent inséparables ; qu'il soit accordé que cette tendance est héritée, de sorte que, si les expériences restent les mêmes, chaque génération successive lègue une tendance quelque peu augmentée, il en résulte qu'il doit s'établir une connexion automatique d'actions nerveuses correspondant aux relations externes perpétuellement expérimentées. (*Princ. de Psych.*, t. Ier, *de l'Instinct.*)

Ainsi l'instinct ne diffère pas radicalement de l'intelligence. L'être s'adapte nécessairement à son milieu. Plus l'être est simple, plus la correspondance s'établit avec rapidité par une série de mouvements peu nombreux, d'abord volontaires, hésitants, mais qui, toujours répétés, deviennent instinctifs. Quand la vie de l'être se complique, ses relations avec son milieu sont plus nombreuses, moins définies ; ses actes se multiplient, chacun d'eux est moins fréquent, et « les actions perdant leur caractère automatique, ce que nous appelons l'instinct va se perdre graduellement dans quelque chose de plus élevé. » (*Id.*)

La théorie de Darwin complète la théorie de Lamarck et de Spencer. L'habitude et l'hérédité sont des principes insuffisants.

On peut montrer que les instincts les plus étonnants que nous connaissions, ceux de l'abeille et de la fourmi, ne peuvent pas avoir été acquis par l'habitude... De plus, dans la ruche et dans la fourmilière, les ouvrières les plus remarquables par leurs instincts sont stériles. Je suis étonné que personne n'ait encore songé à opposer ce cas démonstratif des insectes neutres à la doctrine bien connue, énoncée par Lamarck, des habitudes héréditaires. (*Orig. des Espèces*, c. VII.)

Comment donc expliquer la formation des instincts ? Par les principes qui expliquent la formation des espèces : *variabilité individuelle, lutte pour la vie, sélection naturelle*. Les individus luttent pour la vie, la victoire est au plus fort et au mieux armé. Un instinct n'est d'abord qu'un accident heureux qui assure un avantage dans la lutte pour la vie aux individus qui le possèdent. Dès lors la sélection naturelle, supprimant ceux qui en sont dépourvus, le généralise et le fixe par l'hérédité.

Les instincts sont, en ce qui concerne la réussite de chaque espèce, dans ses

conditions actuelles d'existence, aussi importants que la conformation physique, et il est au moins possible que sous l'influence des conditions (de milieu) en voie de changement, de légères modifications dans l'instinct puissent être avantageuses à une espèce. Il en résulte que si on peut établir la moindre variation dans les instincts, il n'y a aucune difficulté à admettre que la sélection naturelle puisse conserver et accumuler constamment les variations de l'instinct qui peuvent être profitables aux individus, et je crois voir là l'origine des instincts les plus merveilleux et les plus compliqués. (*Orig. des Espèces*, c. VII.)

L'instinct architectural des abeilles n'a pas toujours été ce qu'il est, il résulte d'une lente accumulation de modifications successives; qui conduisent de la cellule irrégulièrement arrondie du bourdon, par la cellule cylindrique de la *Melipona domestica* du Mexique, à la cellule parfaite de nos ruches. Si ingénieuse qu'elle soit, cette théorie, il faut l'avouer, est sujette à bien des difficultés. Il y a des instincts qui ne supposent pas de degrés, qui ne comportent qu'un acte unique, accompli parfois au moment où l'animal va mourir. De plus, comment un acte unique, exécuté par hasard, a-t-il pu assez modifier l'organisme pour se transmettre par l'hérédité?

La finalité opposée au mécanisme. — M. Ravaisson cherche dans l'habitude le secret de l'instinct. — La science cherche une explication purement mécanique de la nature : ce qui pour elle fait la valeur de la théorie transformiste, c'est qu'elle ne demande aucune loi de finalité, et ramène la finalité-même au mécanisme. Mais sans parler des difficultés qu'opposent les faits aux théories purement mécanistes de l'instinct, l'ordre qui résulte du jeu des causes efficientes et, dans le mouvement même, la direction, exigent une raison suffisante. De là des théories métaphysiques qui, sans nier que les procédés de la nature se ramènent à un mécanisme dont les lois sont à déterminer, s'efforcent de rétablir, comme déjà l'avait fait Leibniz contre Descartes, le facteur spirituel, le désir, la tendance, principe de direction. M. Ravaisson a cherché dans l'habitude un moyen terme qui permît de réunir les termes extrêmes, que tout au premier regard semble opposer : l'intelligence et l'instinct. Mais tandis que l'école transformiste cherche dans l'habitude l'origine chronologique de l'instinct, M. Ravaisson espère y découvrir, par la réflexion, l'essence métaphysique de cette activité qui est celle de toute la nature. Comme l'habitude, l'instinct est une tendance à une fin sans volonté et sans conscience distincte. L'habitude approche toujours davantage de la sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. Donc « entre l'habitude et l'instinct la différence n'est que de degré... L'habitude est une nature acquise, une seconde nature qui a sa raison dans la nature primitive et seule l'explique à l'entendement. » (*Thèse sur l'habitude*.) L'habitude vient de la conscience et de la volonté, mais elle va vers la spontanéité inconsciente. Elle part de l'esprit mais pour s'en éloigner sans cesse, pour se rapprocher de plus en plus du mode d'action de la nature. N'y a-t-il pas là comme une invitation à pénétrer les profondeurs de la vie instinctive à la lumière de la conscience? La conscience réfléchie nous fait découvrir sous l'activité le désir, et au delà du désir sa source même, l'amour qui ne se distingue plus du bien auquel il aspire. L'habitude vient de l'activité réfléchie, et nous montre comme elle, mais plus clairement peut-être encore, la loi des causes efficientes subordonnée à la loi des causes finales. Elle supprime les moyens termes : le désir n'est plus séparé par une série d'actes pénibles du but vers lequel il tend; il se confond avec son objet, il naît et se réalise en naissant. Peu à peu la fin se confond avec le mouvement, le mouvement avec la tendance. L'idée devient être, s'organise, prend corps, en même temps disparaît de la conscience. Cette vie de l'idée, cette marche du désir, inconsciente et sûre, c'est l'activité même de la nature, qui en son dernier fond est intelligence et amour.

La philosophie allemande. — L'instinct. — Finalité inconsciente. — Hegel. — Schopenhauer. — Hartmann. — La philosophie allemande n'explique l'instinct ni par le mécanisme aveugle de la nature, comme l'école empirique, ni par l'activité supérieure de l'esprit, diminuée et concentrée, comme l'école spiritualiste. Elle y voit surtout une *finalité inconsciente;* elle admet une faculté de poursuivre des buts sans conscience; et c'est même là le type de l'activité originelle et universelle de la nature.

L'instinct plastique, dit Hegel, est analogue à l'entendement conscient; mais il ne faut pas se représenter pour cela l'activité finale de la nature comme un entendement qui a conscience de lui-même : c'est un ouvrier sans conscience. (*Phil. de la nature*, tr. fr. de Véra, § 336.) — L'instinct est l'activité qui agit sans conscience en vue d'une fin, *die bewusstlose Zweckthätigkeit*. L'animal ne connaît pas ses fins comme fins. (*Ibid.*, § 360.)

Schopenhauer s'exprime de le même manière :

Il semble que la nature ait voulu nous donner un commentaire éclatant de son activité productive dans l'instinct artistique des animaux; car ceux-ci nous montrent de la manière la plus évidente que des êtres peuvent travailler à leur but avec la plus grande sûreté ou précision sans le connaître, sans en

avoir la moindre représentation. Les insectes veulentl e but sans le connaître : ils n'ont pas même le choix des moyens. (*Die Welt als Wille*, t. II, ch. XXVI.)

Enfin, M. de Hartmann, résumant toutes ces idées, va jusqu'à diviniser l'*Inconscient*, et il en fait le principe de toute activité instinctive. L'instinct est la présence réelle de l'Inconscient dans l'individu : « c'est l'individu, dit-il, qui, dans chaque cas particulier et *sans en avoir conscience*, voit et connaît le but que l'instinct poursuit; c'est encore lui qui choisit sans en avoir conscience davantage les moyens appropriés à chaque cas particulier. » (*Phil. de l'Inconscient*, 1re part., III.)

Conclusion : il n'y a pas entre l'intelligence et l'instinct opposition absolue. — Ce qui résulte de cette étude, c'est que l'accord peu à peu s'établit sur certains points. La vie humaine enveloppe la vie animale, la comprend, l'achève; il n'y a pas entre l'intelligence et l'instinct d'opposition absolue; l'habitude permet d'entrevoir leur commune nature. Mais pour les empiriques, c'est dans le mouvement réflexe qu'est la raison de l'instinct, l'intelligence n'étant elle-même qu'une forme plus complexe de ce phénomène primitif; pour les métaphysiciens, qui voient les choses du point de vue de l'esprit, l'instinct est une sorte d'idée substantielle, de pensée perdue, évanouie, confondue dans son objet. Les deux théories permettent de comprendre que dans l'animal et dans l'homme l'intelligence et l'instinct puissent se rencontrer, s'unir, s'aider l'un l'autre. Elles ne s'opposent qu'à la façon du mécanisme et de la finalité qui, loin d'être en contradiction absolue, se supposent dès qu'on admet que mouvement implique direction, et que la direction seule permet d'entendre et de prévoir les phases du mouvement.

CHAPITRE IV

LES SENS ET LA PERCEPTION EXTERNE

Le problème de la perception externe comprend deux questions distinctes. La première est la question de fait, *quæstio facti* : Comment, et par quelle sorte d'opérations entrons-nous en rapport avec le monde extérieur? La seconde est la question de droit, *quæstio juris* : Que connaisons-nous réellement du monde extérieur? L'une appartient à la psychologie empirique; l'autre à la critique de la connaissance.

L'histoire du problème de la perception extérieure comprendra donc ces deux questions qui n'ont jamais été bien séparées.

Les premiers philosophes ne comprennent pas le rôle du sujet dans la connaissance : la sensation expliquée par le contact des éléments semblables ou contraires. — Dans la philosophie anté-socratique nous trouvons déjà une physiologie des sens et un effort, qui trahit l'inexpérience, pour critiquer la connaissance qu'ils donnent. Mais pour bien comprendre ces premiers essais, il y a deux choses qu'il est bon de ne pas oublier : la première, c'est que les notions qui nous semblent les plus distinctes sont encore mêlées et confondues dans les esprits, comme les diverses parties d'un organisme dans l'unité du germe; la seconde, c'est qu'avant les sophistes nul n'a soupçonné le rôle du sujet dans la connaissance et ne s'est demandé ce que l'esprit pouvait mettre de lui-même dans une science qui suppose son activité.

L'idée dominante dans cette première période, c'est que la sensation s'explique par le contact des éléments semblables.

Alcméon de Crotone. — Héraclite et Anaxagore. — Leucippe et Démocrite. — La plus ancienne description de la perception sensible est celle d'Alcméon, médecin de Crotone, contemporain et peut-être disciple de Pythagore. Le cerveau, selon lui, est le siège de l'âme, et les sensations y parviennent par l'intermédiaire de canaux qui partent des organes des sens. Nous sentons les odeurs quand, dans la respiration, elles montent par le nez jusqu'au cerveau. L'oreille est creuse, tout ce qui est creux résonne, donc l'oreille résonne, quand elle est frappée par l'air en mouvement : le conduit de l'oreille est le chemin par lequel le son se rend au cerveau. La vision s'explique par la réflexion des corps brillants et transparents; l'intermédiaire est ici l'eau que contient l'œil. (Théophr., *de Sens.*) Dans cette théorie la qualité passe du corps extérieur dans le cerveau, et le problème est de rendre compte des moyens par lesquels s'opère ce passage.

Pour Héraclite et pour Anaxagore la sensation n'est pas pro-

duite par le semblable, mais par le contraire. Pour Héraclite, c'est une conséquence de cette idée que l'opposition et l'unité des contraires expliquent toute réalité. Suivant Anaxagore, le semblable n'a pas d'action sur le semblable, parce qu'il ne produit en lui aucun changement. Les yeux qui réfléchissent les objets sont obscurs. Nous ne sentons que les températures qui diffèrent de celle de notre corps.

Empédocle rattache sa théorie des sens à sa doctrine générale. Tous les corps ont des pores (πόροι), et d'autre part de chaque corps viennent des émanations, des effluves (ἀποῤῥοαί), que leur petitesse ne permet pas de percevoir, mais qui pénètrent dans les pores des autres corps qui leur correspondent. Tout changement se ramenant à un mélange ou à une séparation, il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer l'action à distance. Cette loi générale rend compte de la sensation. Le semblable est connu par ce qui lui est semblable : l'eau par l'eau, la terre par la terre, etc. La sensation se produit donc quand les parcelles détachées des objets entrent en contact avec les parties similaires des organes sensoriels, soit que ces parcelles arrivent aux parties similaires par les pores, soit qu'inversement, comme dans la vue, les parties similaires se portent par les pores au-devant des objets. Ce qui explique la diversité des sens et des sensations, c'est la différence des pores : chaque sens ne perçoit que ce qui est symétrique à ses pores et pénètre en lui. Les particules qui entrent dans le nez ou la bouche produisent les saveurs ou les odeurs. L'air agité pénètre dans le conduit de l'oreille « comme dans une trompette », et produit le son. L'œil est une sorte de lanterne. Empédocle croit encore avoir expliqué la sensation quand il a montré le contact de deux matières semblables dont l'une appartient à l'organisme. Mais, d'autre part, dans ses explications sur l'ouïe et plus encore sur la vue (rapport de deux termes) il y a comme un soupçon du rôle du sujet dans la sensation.

Dans l'hypothèse atomiste de Leucippe et de Démocrite, toutes les représentations doivent se ramener à des phénomènes corporels : τὰς αἴσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος (Stob., *Floril.*, éd. Mein., IV, 233). Les sensations sont les changements que les impressions extérieures produisent en nous. Toute action d'un corps sur un autre se ramenant à un choc, la sensation se ramène à un contact, à un toucher. Ce contact s'explique lui-même par les *émanations* que suppose l'action à distance. Nous nous représentons les choses quand leurs émanations pénètrent dans le corps et se répandent dans toutes ses parties. (Théophr., *de Sens.*, 54). Le semblable seul pouvant agir sur le semblable, nos sens ne sont affectés que par ce qui leur ressemble. Des objets sensibles se dégagent des émanations, qui en conservent la forme : ces *images* (εἴδωλα), en se réfléchissant dans l'œil, produisent la vue. Le son est un courant (ῥεῦμα) d'atomes qui, partant de l'objet, met en mouvement les atomes de l'air. Quand ce courant d'atomes, grâce à la symétrie des éléments, pénètre le corps et entre en contact avec les atomes de l'âme, le son se produit. Bien que les sons pénètrent dans tout le corps, ainsi que les images visibles, nous n'entendons que par les oreilles, nous ne voyons que par les yeux : c'est que ces organes sont disposés de façon à recevoir la plus grande masse de sons ou d'images et à leur livrer le passage le plus rapide.

Premiers essais de critique : opposition de la sensation et de la connaissance rationnelle. — Protagoras : rôle du sujet dans la connaissance sensible. — A côté de cette physiologie des sens, nous trouvons les premiers essais de critique de la connaissance sensible. Les Pythagoriciens, Parménide, Héraclite, Anaxagore, Démocrite même, opposent la science véritable à la sensation. Aux données des sens Parménide oppose l'unité de l'Être, Héraclite la pluralité absolue, Anaxagore la confusion, le mélange de tout ce qui est corporel, Démocrite même l'impossibilité de percevoir les atomes et le vide, éléments de toute réalité. Mais il ne faut pas oublier que pas un de ces philosophes ne prétend subordonner la connaissance de l'objet aux lois de la pensée subjective. La philosophie est dogmatique, elle n'est pas critique.

Nous trouvons aussi dans ces premiers essais de psychologie la distinction des qualités premières et des qualités secondes. C'est à Démocrite qu'en revient l'honneur. Suivant lui, toutes les qualités des corps doivent pouvoir se ramener en dernière analyse à la quantité, à la grandeur, à la forme, à la situation réciproque des atomes élémentaires ; toutes dérivent des rapports quantitatifs de ces atomes. Mais entre ces qualités il y a une différence : les unes, comme la pesanteur, la dureté, la densité, se déduisent immédiatement de la nature même des atomes ; les autres, comme la couleur, la température, le son, dépendent bien du mélange des atomes, mais n'expriment que la manière dont nous percevons ce mélange. (Théophr., *de Sens.*, § 63.)

Avec les Sophistes le point de vue change. On découvre la dépendance de la connaissance par rapport à l'esprit. Tout est mouve-

ment, dit Protagoras avec Héraclite; mais il supprime la raison absolue, qui pour celui-ci dirige le flux des choses. Toute connaissance est sensation, toute sensation se ramène à une action réciproque du sujet et de l'objet, elle est la rencontre de leurs deux mouvements. Protagoras en conclut que la sensation et la qualité sensible n'ont aucune réalité, qu'elles n'existent que l'une par l'autre, au moment du contact des deux phénomènes. « L'homme (individuel) est la mesure de toutes choses. » (Plat., *Theæt.*, 152 *a.*) Au sens propre tout est relatif, tout est devenir, rien n'est. C'est ainsi que d'une vérité nouvelle sort d'abord le scepticisme.

Platon : physiologie des sens. — Rôle de la sensation dans la connaissance. — Platon reconnaît avec Protagoras que les qualités sensibles résultent du rapport qui s'établit entre le sujet et l'objet; que, par suite, elles sont un signe, une expression de la réalité, non la réalité même. Le monde peut agir sur le corps composé des mêmes éléments que lui. La sensation n'est que l'impression extérieure se continuant par le corps jusqu'à l'âme. Ce qui fait la diversité des qualités sensibles, c'est la diversité des mouvements que l'impression communique au corps et que le corps propage jusqu'à l'âme. (*Tim.*, 43, 64, 75.) Le tact est répandu dans tout le corps, il donne des sensations générales (κοινὰ παθήματα), comme celles du chaud et du froid, du léger et du lourd, du mou et du dur. Dans tous les cas, c'est le mouvement communiqué aux éléments corporels qui devient la sensation. La sensation de chaleur, par exemple, provient de ce que le feu, grâce à la petitesse, à l'acuité, et à l'extrême mobilité de ses atomes, pénètre et décompose les éléments du corps. Le goût et l'odorat sont des sens intermédiaires qui nous élèvent aux sens supérieurs de l'ouïe et de la vue. Le son est l'ébranlement de l'air transmis par l'oreille à travers le cerveau et les veines jusqu'à l'âme. Platon s'attache toujours à déterminer les intermédiaires par lesquels le mouvement externe se propage jusqu'à l'âme. Dans la vue, l'intermédiaire n'est plus l'air, mais la lumière, sorte de feu, qui est à la fois dans l'œil et hors de lui. La lumière qui rayonne de l'œil va pour ainsi dire au-devant de la lumière qui rayonne de l'objet. La vision résulte ainsi d'un mouvement externe, qui se transmet d'abord à la lumière ambiante, puis à la lumière de l'œil, et par elle jusqu'à l'âme. La nuit, la lumière de l'œil ne rencontre plus la lumière externe, la continuité de la transmission est rompue, nous ne voyons pas. (*Tim.*, 45.) La lumière propre de l'œil

ayant un rôle dans la perception, celle-ci ne peut manquer d'avoir un caractère subjectif, ce que Platon reconnaît et établit, en montrant, dans le rapport des deux lumières (subjective et objective) qui se rencontrent, le principe des diverses sensations visuelles.

Quelle est maintenant la valeur de la connaissance sensible? Platon ne nie pas la réalité de l'espace et du mouvement; mais, pour lui, ce qui se meut dans l'espace ce ne sont pas les corps tels qu'ils apparaissent aux sens, ce sont les éléments mathématiques, les petits triangles, dont la combinaison forme les quatre éléments. (*Tim.*, 53 c.) Il admet avec Héraclite que les choses sensibles n'ont pas de substantialité, qu'elles sont en perpétuel devenir, qu'elles ne peuvent être définies. Celui qui s'en remettrait aux sens ressemblerait donc à ces prisonniers de la caverne qui n'aperçoivent que les ombres des objets reflétés sur la paroi de la muraille éclairée. (*Rép.*, VII.)

La connaissance sensible comprend deux degrés : quand elle atteint les corps, elle est une croyance (πίστις); quand, dans le rêve par exemple, elle ne fait que reproduire les images des corps, leurs ombres, elle est pure conjecture (εἰκασία). La sensation a cependant sa place dans l'ensemble systématique de la connaissance. L'œuvre de la pensée, c'est de s'élever du sensible à l'intelligible. La sensation est le point de départ de ce progrès vers l'idée. Il y a des sensations qui éveillent le sens de l'intelligible, ce sont celles qui renferment quelque contradiction (*Rép.*, VII). Le même objet est à la fois pesant et léger, grand et petit, un et plusieurs. Au choc de ces contradictions, la pensée s'éveille et des sensations est conduite aux idées du grand et du petit, de l'un et du plusieurs : c'est le premier effort vers l'intelligible.

Aristote : conditions de la sensation. — Sensibles propres, sensibles communs, sensibles par accident. — Suivant Aristote, l'âme sensitive est le principe de la vie animale; pour l'animal, vivre c'est sentir. La perception sensible (αἴσθησις) est d'abord une puissance (δύναμις)[1] : chaque sens oscille entre deux qualités contraires; la vue perçoit le blanc et le noir; l'ouïe, le grave et l'aigu; le goût, le doux et l'amer. Mais l'αἴσθησις n'est pas pure puissance, indifférence absolue, elle tend à l'acte, εἰς τοῦτο ἄγει (*de Sens.*, 4, 10). Son acte est un changement (ἀλλοίωσις), mais qui fait passer l'âme d'un état d'imperfection, où

1. La *puissance* pour Aristote est la capacité des contraires, l'aptitude à devenir *ceci* ou *cela* L'*acte* est la réalisation de la puissance.

elle est prête à sentir, à un état de perfection plus grande, où elle sent actuellement.

Quelles sont les conditions que suppose le passage de l'αἴσθησις en puissance à l'αἴσθησις en acte ? C'est la présence de l'objet sensible avec le concours des organes et des milieux. L'αἴσθησις est répandue dans tout le corps, mais elle a son siège principal dans le cœur, centre auquel aboutissent toutes les impressions particulières. Outre cet organe général, il y a les organes des sens spéciaux. Ce n'est pas l'organe qui sent, la sensation n'est pas étendue, elle est la *forme*, la *fin* (τέλος), pour ainsi dire l'âme de l'organe. Avec l'action de l'objet et des organes, il faut, pour que la sensation se produise, un milieu qui, mis en mouvement par l'objet sensible, transmette ce mouvement aux organes. Ce milieu dans le toucher c'est la chair, pour les autres sens c'est l'air ou l'eau. Ainsi se démontre l'inutilité des εἴδωλα de Démocrite.

Après avoir établi les conditions de toute sensation, Aristote essaye une classification des données des sens. Il y a d'abord les *sensibles propres*. Chaque sens est en puissance les qualités contraires que peut revêtir l'objet qu'il est destiné à percevoir. Le toucher est en puissance les qualités tangibles; la vue, le blanc, le noir et les nuances intermédiaires. Aristote décrit pour chaque sens, avec l'organe et le milieu, les données propres que nous lui devons. Comment maintenant jugeons-nous que le blanc n'est pas le doux ? que le noir n'est pas l'amer ? C'est par un sens, puisqu'il s'agit de qualités sensibles ; mais ce ne peut être ni par la vue, ni par le goût, puisqu'il n'y a pas de rapport ni de commune mesure entre ces deux sens. Pour rendre compte de cette comparaison entre les données des divers sens, il faut admettre l'existence d'un *sens commun*. Le siège de ce sens premier est le cœur. C'est lui qui, principe de toutes sensations, voit par la vue, touche par le toucher, centralise par suite toutes les données de tous les sens, les compare et les combine. C'est lui enfin qui, présent à toutes les sensations particulières, en extrait les *sensibles communs,* ces qualités générales que chaque sens n'aperçoit que sous un certain côté, mais qui appartiennent à tous : le mouvement, le repos, l'étendue, la figure, le nombre et l'unité.

Aristote poursuit son admirable analyse par une distinction nouvelle. A côté des sensibles propres et des sensibles communs, il y a les *sensibles par accident,* en langage moderne perceptions acquises. L'action des sens est simultanée ; en même temps que je goûte un fruit, je le vois; sa couleur dès lors suffira à suggérer sa

saveur. C'est là un sensible par accident. Comme les psychologues modernes, Aristote trouve dans cette théorie l'explication des prétendues erreurs des sens. Quand la sensation porte sur ses objets propres, sur ce qui est sensible par soi-même, elle est toujours vraie. Quand elle porte sur les sensibles par accident, elle peut être tantôt vraie, tantôt fausse. Si je conclus du bruit que j'entends au passage d'une voiture, ce n'est ni le sens de la vue, ni le sens de l'ouïe qui me trompe. Les facultés supérieures peuvent d'ailleurs aider à la rectification de ces erreurs.

Portée de la connaissance sensible. — Que percevons-nous par les sens ? L'αἴσθησις, c'est la puissance qu'a l'âme de recevoir en elle les formes sensibles sans leur matière, « de même que la cire reçoit en elle l'empreinte de la bague, sans recevoir en elle le fer ou l'or. » (*De An.*, II, 12.) Il ne faut donc pas dire avec les anciens (Empédocle, Démocrite) que, le semblable connaissant seul le semblable, la sensation est l'union des éléments matériels avec les éléments qui leur répondent en nous. Les choses sont dans l'âme quant à leur forme, non quant à leur matière. L'âme devient ce qu'elle perçoit, elle est toutes choses, la forme de la pierre, de la maison ; elle est le lieu des formes, τόπος τῶν εἴδων. Il n'y a donc pas besoin de supposer derrière chaque sens un second sens qui sent ce que nous sentons par le moyen du premier. L'être qui voit devient pour ainsi dire la couleur qu'il voit. Le même sens nous fait donc connaître et son objet et son acte propre, qui, à vrai dire, n'en est pas distinct. Où donc est la qualité sensible ? où est le blanc ? où est le noir ? Aristote répond : La qualité sensible est dans l'âme. « L'acte de ce qui meut se produit dans ce qui est mû, l'acte de l'objet sensible et l'acte de la sensibilité se passent donc tous deux dans l'être qui sent. » (*De An.*, III, 2, 6.) Mais cette qualité sensible est l'acte commun du sensible et du sentant. Ainsi la couleur rouge, avant que je l'aie vue, était en puissance dans mon œil et dans le soleil. Il n'y a pas de rouge sans œil. Ce n'est pas à dire que les qualités sensibles ne soient pas du tout dans les choses ; elles y sont en puissance, c'est dans l'âme qu'elles arrivent à l'acte. (*De An.*, 425 *b* 25 sq.) Voici ce qu'il faut, je crois, entendre par cette théorie. Les qualités sensibles sont subjectives en ce sens qu'elles n'ont d'existence que par nous, mais il y a cependant dans les objets quelque chose qui leur répond. Ce qui s'exprime dans la perception sensible, c'est la forme, donc, suivant Aristote, l'essence, la réalité vraie ; mais c'est la forme en tant que mêlée à la

matière. C'est au travail de la pensée qu'il appartiendra de dégager de plus en plus cette forme, qui est l'essence et la vérité des choses. La connaissance sensible est donc ainsi une sorte de symbolisme de la réalité, elle est à la connaissance rationnelle ce que le rayon réfracté est au rayon direct.

Épicure reprend la théorie de Démocrite. — Preuves de la véracité des sens. — Épicure reprend la théorie des εἴδωλα de Démocrite (Diog. L., l. X, *Lettre à Hérodote*), et sa distinction des qualités premières et des qualités secondes. Dans la partie critique de sa théorie, il cherche à établir la véracité des sens. Voici ses arguments. 1° Par les sens nous ne faisons que recevoir en nous quelque chose d'extérieur; « les sens ne se meuvent point eux-mêmes, ils ne peuvent rien ajouter au mouvement qu'ils reçoivent, rien en diminuer; » donc, si j'ai la sensation du rouge, il existe un εἴδωλον rouge. Cet argument suppose que les sens sont purement passifs. 2° La sensation est un acte immédiat, irréfléchi, sans mémoire, donc elle donne les impressions telles quelles et sans pouvoir les altérer. C'est une seconde forme du premier argument. 3° Il faut bien accepter les sensations puisqu'il n'y a aucun moyen de les contrôler. Un sens ne se contrôle pas lui-même, moins encore deux sens différents. 4° Enfin le raisonnement ne peut contrôler les sens, parce qu'il n'a d'existence que par eux. Épicure à ces arguments théoriques ajoute cette considération d'ordre pratique que, si l'on met en doute la véracité des sens, *tollitur omnis ratio vitæ gerendæ*. (Cic., *de Fin.*, II, 64.)

Stoïcisme : rôle de l'activité dans la connaissance sensible. — Principe des indiscernables. — Objections de la Nouvelle Académie. — Suivant les Stoïciens, tout ce qui est réel est corporel, donc toute réalité est perçue par un sens. Mais ici, comme partout, ils s'opposent aux Épicuriens en opposant à la passivité l'activité, au relâchement (ἄνεσις) l'effort et la tension (τόνος). Seule l'activité volontaire de l'âme fait de la sensation une connaissance. Avant tout, l'objet extérieur fait une impression dans l'âme, τύπωσις ἐν ψυχῇ. Cléanthe avait pris cette expression à la lettre, il admettait une τύπωσις en creux et en relief; Chrysippe ne voulait admettre qu'une altération, qu'un changement d'état dans l'âme : ἑτεροίωσις ψυχῆς. L'impression laisse dans l'âme une image, φαντασία, *visum*. (Cic., *Acad.*, I, 11.) C'est là un phénomène passif (πάθος). Pour constituer la connaissance, il faut ajouter

à la φαντασία la συγκατάθεσις, l'assentiment. La connaissance n'existe que par l'assentiment que nous donnons à la représentation en la rapportant à un objet. Les sensations sont elles-mêmes autant de consentements : *sensus ipsos assensus esse*. (Cic., *Acad.*, II, 33.) Elles supposent l'exercice d'une force, qui est en notre pouvoir et ne dépend que de nous. *Sed ad hæc quæ visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adjungit Zeno animorum; quam esse vult in nobis positam et voluntariam.* (Cic., *Acad.*, I, 11.) Par cet acte d'assentiment, la φαντασία devient φαντασία καταληπτική, *comprehensio*. Comme la lumière manifeste à la fois et elle-même et les objets qu'elle éclaire, la φαντασία καταλεπτική fait connaître à la fois elle-même et sa cause. Elle vient d'une réalité, elle exprime les ἰδιώματα, les qualités propres qui distinguent chaque objet de tout autre (principe des indiscernables); elle ne peut être trompeuse. On la reconnaît à son évidence, à la force du choc qu'elle imprime à l'âme, elle est ἐναργὴς καὶ πληκτική; elle s'oppose à la φαντασία ἀμυδρά ou ἔκλυτος, elle est la sensation qui nous force au consentement. Mais, ne l'oublions pas, ce qui mesure le choc extérieur, c'est la tension volontaire du sens qui le reçoit, c'est l'énergie avec laquelle le principe dirigeant réagit contre l'impulsion du dehors. *Mens, quæ sensuum fons est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur.* (Cic. *Acad.*, II, 10.) Ce qu'il y a de remarquable dans cette théorie stoïcienne, c'est le sentiment très vif de l'activité dans la perception.

Les philosophes de la Nouvelle Académie, Arcésilas et Carnéade, soutiennent contre les stoïciens : 1° que la perception est passive; 2° qu'il y a des indiscernables; que, par suite, il y a des confusions qu'on ne saurait éviter et qu'il est impossible d'arriver, par la συγκατάθεσις, à l'évidence, à cette φαντασία ἐναργής qui garantit la connaissance sensible.

Le moyen âge, par une erreur d'interprétation, attribue à Aristote la théorie des idées représentatives ou εἴδωλα. — Les Scolastiques reprennent la théorie épicurienne des idées représentatives, qu'ils attribuent à Aristote. Ils croient que par la *forme* des objets il entendait leurs images, leurs εἴδωλα. Il s'agissait de concilier cette hypothèse avec la spiritualité de l'âme. Les objets émettent des images, des formes, des espèces (*species*); ces formes sont pour ainsi dire leurs substituts (*vicarios*). Mais elles ne peuvent être que matérielles, émanant de la matière. Comment ces formes corporelles agissent-elles donc sur

l'âme incorporelle ? Elles émeuvent les organes physiquement, elles sont alors *species impressæ;* ensuite l'esprit, par son travail propre, les transforme en *species expressæ,* c'est-à-dire tirées des organes et rendues spirituelles.

Descartes : physiologie des sens. — L'existence du monde prouvée par la véracité divine. — Qualités premières et qualités secondes. — Il y a, selon Descartes, trois sortes de notions : celles qui se rapportent aux substances spirituelles, celles qui se rapportent aux choses étendues, celles qui se rapportent à l'union de l'âme et du corps. Ces dernières notions constituent la sensibilité. Descartes distingue sept sens : le sens intérieur, sorte de sens vital, dont nous localisons les données dans le corps, faim, soif, douleur, etc. ; les cinq sens externes, dont nous localisons les données hors de nous ; enfin les passions dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

La physiologie des sens de Descartes est fort remarquable. Quel que soit l'appareil extérieur qui reçoive l'impression, ce sont toujours les nerfs et ce ne sont que les nerfs qui sont les agents de la sensation. Ce n'est pas la peau qui est l'organe du toucher, pas plus que « lorsqu'on manie quelque corps étant ganté, ce ne sont les gants qui servent pour le sentir ». Tirés également, les nerfs du toucher donnent la sensation d'un corps poli; tirés inégalement, d'une surface rude et inégale; « de même, selon la diverse façon dont ils seront mus, ils feront sentir toutes les autres qualités qui appartiennent à l'attouchement en général, humidité, pesanteur, sécheresse, etc. » L'odorat et le goût sont des espèces de tacts plus délicats. Descartes avait fait une étude spéciale des sensations de l'ouïe et de la vue (*Compendium musicæ; Dioptrique*). La perception d'un son rude ou doux dépend de la force avec laquelle l'oreille est frappée; l'harmonie ou la discordance dépend de l'intervalle entre les petites secousses de l'air. Par la vue, nous avons à distance la perception des qualités extérieures des corps, de leur coloration, de leur forme. Entre la vue et un objet éloigné il faut donc admettre un intermédiaire : cet intermédiaire est ce que nous nommons la lumière.

La lumière n'est autre chose dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement ou une action fort prompte et fort vive qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps que rencontre un aveugle passe vers la main par l'entremise d'un bâton.

Descartes fait l'anatomie de l'œil, en distingue nettement les divers feuillets, les diverses humeurs, puis démontre par expérience de quelle manière les objets viennent se peindre sur la rétine. (*Dioptrique,* p. 42.) Descartes conclut que l'œil joue dans la vision le rôle d'une chambre obscure.

La dualité des appareils de l'ouïe, de la vision, aussi bien que les rapports que nous établissons entre les données des différents sens, nous oblige à admettre un centre unique, une sorte de *sensorium commune.* Les impressions extérieures agissent sur les nerfs. Les nerfs sont des tuyaux remplis par les esprits animaux, matière agitée, sorte de feu subtil, vapeurs du sang élaborées au cœur, et que le moindre choc émeut. Tous ces tuyaux montent vers le cerveau et aboutissent à la glande pinéale, principal siège de l'âme.

Puisque nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oyons qu'une même voix des deux oreilles, et enfin que nous n'avons jamais qu'une pensée à la fois, il faut nécessairement que les espèces qui entrent par les deux yeux ou par les deux oreilles s'aillent unir en quelque lieu, pour être considérées par l'âme, et il est impossible d'en trouver un autre en toute la tête que cette glande. (Ed. V. Cousin, t. VIII, p. 200.)

Quels sont maintenant les résultats donnés par la connaissance sensible ? L'étendue étant par elle-même une notion distincte, un monde extérieur est possible. Mais l'idée de l'étendue n'enveloppe pas, comme l'idée de Dieu, l'existence : il faut donc prouver qu'une réalité répond à nos sensations. *a*) En premier lieu les sensations sont plus vives que les images. Ce critérium est insuffisant. Dans le rêve les images atteignent souvent la netteté des perceptions de la veille. *b*) C'est vrai, mais un homme ne relie pas les perceptions de ses rêves, moins encore relie-t-il ses rêves les uns aux autres. Les perceptions au contraire s'enchaînent selon les lois de la nature. Donc le rêve peut être distingué de la veille. Cependant, distinguer le rêve de la veille, ce n'est pas encore prouver la réalité d'un monde extérieur à l'esprit qui le pense : la liaison des sensations ne nous fait pas sortir de nous-mêmes. *c*) Mes sensations sont involontaires, ce n'est pas moi qui me les donne. Il faut qu'à toute idée réponde une réalité, qui contienne formellement (réellement) autant de perfection que l'idée en contient objectivement (en représente). Ce n'est pas moi qui me donne mes sensations; restent deux hypothèses : ou la réalité qui répond à mes sensations est un monde externe, en rapport avec elles, ou c'est Dieu qui produit dans mon esprit ces affections sensibles. Mais, comme à la suite des sensations nous imaginons irrésistiblement l'existence d'un monde exté-

rieur, il est contraire à la véracité divine d'admettre que Dieu nous trompe en faisant apparaître immédiatement en nous des sensations auxquelles ne répondrait aucune étendue réelle.

Est-ce à dire que toutes nos sensations soient des qualités des objets en dehors de nous ? Que la chaleur soit dans le feu, le parfum dans la rose ? Cette conclusion était interdite à Descartes et par sa théorie de la connaissance et par sa conception mécanique de l'univers. La toute-puissance de Dieu nous permet d'affirmer qu'à toute idée claire et distincte répond une réalité; mais nos sensations d'odeur, de saveur, de son, de lumière, de chaleur, ne sont que des affections vives mais confuses. De tout ce que nous connaissons du monde matériel, seule l'étendue, sur laquelle porte la géométrie, est une notion claire et distincte. Tout ce qu'il y a de réel, d'objectif dans le monde externe, c'est donc l'étendue. De l'étendue et du mouvement, c'est-à-dire des changements de situation dans l'espace, voilà de quoi entendre l'univers. Dès lors les sensations de son, de chaleur, de lumière, n'ayant aucun rapport immédiat à l'étendue, n'ont pas d'existence dans les choses. Elles ne peuvent être fondées que sur certains mouvements qu'elles ne nous font pas connaître (*6e Médit.*). Toute autre théorie conduit d'ailleurs à des conséquences absurdes. Faire de la chaleur une qualité des corps ce serait mettre dans le feu tour à tour une qualité contraire, selon que nous nous en approchons plus ou moins et que, par suite, la chaleur est en nous plaisir ou douleur : ce serait comme si on attribuait à l'épingle une sensation de piqûre analogue à celle qu'elle nous fait éprouver. Il y a donc des qualités secondes, sans lesquelles la matière peut être conçue et qui n'existent que par la relation des choses à nous; et une qualité première, sans laquelle la matière ne peut être conçue, puisqu'elle en est toute la réalité : l'étendue.

Malebranche applique la théorie des causes occasionnelles à la perception extérieure. — Il est le précurseur de l'associationisme. — Malebranche adopte la physiologie de Descartes et l'hypothèse des esprits animaux. Il admet le mécanisme cartésien, et par conséquent la distinction des qualités premières et secondes. Mais la perception externe n'est pour lui qu'un cas particulier du problème général de la communication des substances. Comment les corps communiquent-ils avec l'âme ? Il réfute d'abord, avec une grande force, la théorie du moyen âge. Il se moque de ces ambassadeurs matériels,

qu'envoient les choses, et qui se retrouvent si bien dans l'espace qu'ils ne se mêlent jamais. La doctrine des εἴδωλα est donc fausse; mais ce n'est pas à dire que nous percevions directement les objets. Il n'y a pas d'action directe des corps sur l'esprit : une influence réciproque de deux substances sans rapport est inconcevable. L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, « n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée* ». (*Rech. de la Vér.*, l. III, part. 2e, ch. I.) Qu'est-ce qui produit ces idées en nous ? C'est ici qu'intervient la théorie des causes occasionnelles. Dans le monde des esprits, comme dans le monde des corps, toute action positive vient de Dieu. Les idées qui répondent à l'impression ne viennent donc ni des objets, ni de moi; c'est Dieu qui, « à l'occasion des traces qui s'impriment dans le cerveau, » nous découvre, dans la mesure où il le juge à propos, ses propres idées des objets. Les sensations ne sont que des modifications obscures et confuses de l'idée de l'étendue, seule claire, seule intelligible. « Les sens ne nous font connaître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, et non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. » (*Ibid.*, l. Ier, ch. V, 3.)

Maintenant un monde réel répond-il à ces sensations? La raison est muette sur cette question.

La théorie même établit que l'existence réelle du monde est inutile. Les objets ne me sont pas connus directement. Quand je suis affecté de telle et telle façon, Dieu, par exemple, me suggère l'idée de rose. Supprimez le monde, tout pourra se passer comme auparavant. Il suffit que Dieu produise par une action directe les idées qu'il me suggère à propos, à l'occasion de tel ou tel objet. Dans ce cas, comme dans l'hypothèse de Malebranche, le monde se composera d'idées. L'objet, au lieu d'exister réellement, sera un composé de sensations constamment associées. C'est l'hypothèse de Berkeley. Ainsi l'existence des corps est problématique et même inutile pour la raison; mais elle est prouvée par la foi et par la révélation.

Il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a des corps. Il n'est pas même possible de connaître avec évidence que Dieu est le véritable créateur du monde : car une telle évidence ne naît que des rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. *Fides ex auditu* : cela ne suppose d'abord que des apparences d'hommes. Mais ce que nous avons appris par ces apparences d'hommes est incontestable. Or, dans l'apparence de l'Ecriture sainte, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, etc... donc il est certain par la foi qu'il y a des corps, et ces apparences deviennent par elle des réalités. (*6e Entret. mét.*)

A propos des erreurs des sens (*Rech. de la Vér.*, l. I[er], ch. VII, 9), Malebranche est un des premiers qui aient ramené des intuitions en apparence simples et irréductibles à des sensations composées, à des jugements inconscients. Le premier il a proposé ces explications psychologiques dont l'usage avec Berkeley, les psychologues anglais et les physiologistes contemporains (Helmholtz) est devenu une véritable méthode. Par exemple, on ne trouve pas de cause physique à ce fait que la lune paraît plus grande à l'horizon qu'au zénith; il reste qu'il y ait là un jugement inconscient, fondé sur l'association des idées, une illusion fortifiée par l'habitude. Par cette explication, Malebranche ramène à un acte complexe de l'esprit ce qui d'abord semble une intuition immédiate et simple. C'est la méthode des psychologues anglais contemporains [1].

Spinoza. — Pour Spinoza la substance divine se développe par deux attributs parallèles : l'étendue, la pensée. A tout mode de l'étendue répond un mode de la pensée. L'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. Quand notre corps est affecté, nous percevons le corps étranger comme agissant sur nous : c'est un corollaire du parallélisme des deux attributs divins. Mais cette connaissance par les sens est nécessairement *inadéquate* et confuse, puisqu'elle n'exprime que le rapport de notre corps à un corps étranger.

Leibniz rattache la perception externe à l'harmonie préétablie. — La monade de Leibniz n'a pas de fenêtre sur le dehors, par laquelle *les espèces* (*species*) puissent pénétrer. La monade est une force simple, spirituelle; ses attributs essentiels sont la perception et l'appétition; tous ses actes sont spontanés, expriment son propre développement. Mais comme les actes de chaque monade ont été calculés par Dieu en rapport avec tous les actes de toutes les autres monades, toutes les monades représentent le même univers, chacune à son point de vue. La sensation, pour Leibniz comme pour tous les Cartésiens, doit donc se définir une perception confuse. « C'est la perception confuse des rapports

1. « Quand la lune se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; car étant fort haute, nous ne voyons point, entre elle et nous, d'objets dont nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons, entre elle et nous, plusieurs campagnes dont nous connaissons à peu près la grandeur, et *ainsi nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande.* » (*Rech. de la Vér.*, l. I[er], ch. VII.)

logiques et vrais des choses qui leur donne pour nous l'apparence d'objets situés dans l'espace et dans le temps. » (E. Boutroux, *Monad.*, p. 60.) Le monde extérieur, tel qu'il apparaît, est donc l'œuvre de notre imagination. Mais ce n'est pas à dire que le monde réel ne soit qu'un rêve; d'abord il symbolise les monades et leurs rapports; ce sont des phénomènes bien fondés (*bene fundata*, Erdmann, 426 *b*); en second lieu nos perceptions sont liées entre elles selon des règles générales qui permettent la prévision.

Le fondement de notre certitude, à l'égard des vérités universelles et éternelles, est dans les idées mêmes, indépendamment des sens; comme aussi les idées pures et intelligibles ne dépendent point des sens, par exemple : celle de l'être, de l'un, du même, etc... Mais les idées des qualités sensibles, comme de la couleur, de la saveur, etc... (qui en effet ne sont que des fantômes), nous viennent des sens, c'est-à-dire de nos perceptions confuses. Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. (*Nouveaux Essais sur l'entend. hum.*, IV, 4.)

Locke : étude empirique des données des sens. — Le problème de la perception externe se rattache dans l'école cartésienne au problème métaphysique de la communication des substances et reçoit la même solution. Locke se place au point de vue empirique. Il dégage d'abord la psychologie de toute physiologie. Il n'insiste pas, comme Descartes et Malebranche, sur les esprits animaux et le mécanisme de la perception. La perception a lieu quand l'impression faite sur les organes est transmise jusqu'à l'âme. C'est une faculté purement passive, l'âme ne peut s'empêcher d'apercevoir ce qu'elle aperçoit. Les qualités sensibles sont des idées simples, « c'est-à-dire qui ne peuvent être distinguées en différentes idées ». (*Essai sur l'entend. hum.*, l. II, ch. II.) De ces idées simples « les unes n'entrent dans l'âme que par un seul sens disposé précisément à les recevoir » (l. II, ch. III), telles sont les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la solidité; les autres nous sont données par plusieurs sens, comme les idées de l'espace, de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos, que nous recevons par la vue et l'attouchement. (II, V.) Locke explique l'éducation de la vue par une induction, que l'habitude rend inconsciente. La sphère n'est d'abord pour l'œil qu'un cercle plat et diversement ombragé. « Donc par l'habitude on fait des actions sans s'en apercevoir. » (II, IX.)

Maintenant que connaissons-nous réellement par le moyen des sens?

L'esprit ne connaît pas les choses par elles-mêmes, il ne les connaît que par leurs idées, et ainsi notre connaissance est réelle, lorsque nos idées sont conformes à la réalité des choses. (IV, 6.)

Qui nous assure de cette conformité? La connaissance sensible n'est ni une simple intuition, ni une connaissance démonstrative; mais il y a de bonnes raisons de croire qu'aux idées correspond une réalité. Les sensations sont involontaires, elles ne viennent pas de moi; elles sont plus vives que les images; elles se confirment les unes par les autres. Locke conclut, comme Épicure, « que la connaissance qu'on tire des sens est aussi certaine que le plaisir et la douleur. » (IV, 11.) Mais il ne faut pas croire que nos idées soient « des images ou des ressemblances parfaites de quelque chose d'inhérent au sujet qui les produit ». Les qualités sensibles sont de deux espèces : les unes sont *des qualités originelles ou premières,* comme la solidité, l'étendue, le mouvement, le repos, le nombre et la figure. Elles sont tellement inséparables du corps qu'il les conserve toujours, quelques altérations qu'il puisse souffrir. Les autres sont les qualités secondes, telles que les couleurs, les odeurs, les sons... Ces qualités secondes n'ont point de réalité.

Elles ne sont que la puissance qu'ont les corps de produire en nous diverses sensations par leurs qualités originelles ou premières. Les qualités premières sont dans les choses, les qualités secondes ne sont que les effets constants des puissances que Dieu a données aux choses pour exciter dans notre âme telles et telles sensations. (II, 8.)

Berkeley : méthode psychologique. — Influence de Malebranche et de Locke. — Idéalisme. — Avec Berkeley commence véritablement la méthode que Stuart Mill appelle méthode *psychologique,* et qu'il oppose à la méthode *introspective.* Ce qui caractérise la méthode psychologique, c'est qu'elle ne se contente pas de l'analyse intérieure, qui résulte de la réflexion du moi sur lui-même, c'est que dans l'intuition simple et directe en apparence elle voit un ensemble déjà complexe de phénomènes élémentaires, fondus et fixés en une combinaison dont l'habitude ne nous laisse plus soupçonner la complexité.

La théorie psychologique, dit Stuart Mill, soutient qu'il y a des associations naturellement et même nécessairement engendrées par l'ordre de nos sensations et de nos réminiscences de sensations, et que, à supposer que nulle intuition d'un monde extérieur ne se produisît dans la conscience, ces associations engendreraient inévitablement la croyance au monde extérieur et la feraient regarder comme intuitive. (*Philosophie de Hamilton,* tr. fr., p. 214.)

C'est la thèse même de Berkeley : il s'efforce d'expliquer l'intuition apparente du monde extérieur qui, selon lui, n'existe pas, par des associations de sensations en connexion constante. C'est dans Locke et Malebranche qu'il faut chercher les antécédents de la théorie de Berkeley. Locke nie que l'on connaisse les choses sensibles directement, et il ramène la notion de substance à une collection de qualités toujours perçues ensemble. La réalité du monde extérieur, nous l'avons vu, est inutile dans la théorie de Malebranche. Il aurait tout avantage à supprimer cet intermédiaire superflu et à admettre l'action immédiate de l'esprit divin sur l'esprit humain, la suggestion directe d'idées unies précisément selon les rapports constants que nous constatons dans le monde qui nous apparaît. L'idéalisme de Berkeley n'est que la théorie de Malebranche simplifiée et combinée avec l'empirisme de Locke.

Que les qualités dites secondes dépendent du sujet, c'est ce que depuis Descartes il semblait impossible de nier. La même eau paraît tour à tour froide et chaude, ou même froide à la main gauche et chaude à la main droite, si les deux mains sont à une température différente. Accorderons-nous plus de réalité aux qualités premières? Elles ne sont, comme les qualités secondes, que des sensations; elles sont des *idées,* selon l'expression de Berkeley : « or une idée ne peut exister en dehors de l'esprit. » (*Principes de la conn. hum.,* § 33.) S'il en est ainsi, si les qualités secondes et premières n'ont aucune existence en dehors de nous, quand nous croyons avoir l'intuition d'un objet, nous ne faisons que combiner des sensations élémentaires. Pour le vulgaire, par exemple, entre l'étendue visible et l'étendue tangible de cette table il y a un rapport, elles sont deux qualités d'un même objet, deux modes d'une même substance. Pour Berkeley, il y a une étendue visible et une étendue tangible de nature tout à fait dissemblable, sans aucun rapport nécessaire.

Les idées du toucher et de la vue sont deux espèces entièrement distinctes et hétérogènes... A dire vrai les idées de la vue, quand par elles nous connaissons la distance et les choses placées à une distance, ne suggèrent ni ne désignent pour nous des choses actuellement existantes à cette distance; elles nous avertissent seulement des idées de tact (sensations tactiles) qui seront imprimées (*imprinted*) en nos esprits à tel et tel intervalle de temps, en conséquence de telles et telles actions. (*Princ. de la conn. hum.,* § 44.) Les idées visibles sont le langage par lequel l'Esprit suprême (*Governing Spirit*) dont nous dépendons nous apprend quelles idées tangibles il excitera en nous, dans le cas où nous produirons tel ou tel mouvement de nos corps. (*Id.*)

Nous percevons la distance non pas immédiatement, mais au moyen de signes qui n'ont aucune ressemblance, aucun rapport nécessaire avec elle, mais qui nous en suggèrent l'idée, *après des*

expériences répétées, absolument comme les mots. (*Alcyphron, 4e dial.*) La volonté divine établit une relation et une correspondance constantes entre la figure et la grandeur visibles des objets et leurs figure et grandeur tangibles : à chaque modification dans l'une répond dans l'autre une modification parallèle. Cette connexion nous permet, grâce à l'expérience, de connaître la figure et la grandeur tangibles par la figure et la grandeur visibles. Ces jugements sont si familiers que l'habitude n'en laisse pas la conscience, et que nous croyons voir directement les qualités tangibles que nous concluons par habitude des qualités visibles qui sont leurs signes. Ce qui est vrai des sensations du toucher et de la vue est vrai de toutes les autres, ce sont autant d'idées sans autre rapport que celui qu'établissent entre elles la volonté et l'intelligence divines. Qu'est-ce donc qu'un objet? C'est un ensemble, un total de sensations, que l'expérience nous a toujours montrées réunies et que l'habitude ne nous permet plus de disjoindre.

Berkeley prévoit l'objection qu'on ne peut manquer de lui poser. Si aucun objet réel ne répond en dehors de nous à nos sensations, pures modifications intérieures, qu'est-ce qui nous permet de distinguer la fiction de la réalité, les sensations des images ? Le premier caractère qui permet cette distinction, c'est la vivacité des sensations comparées aux images. Les sensations sont suscitées en nous directement par l'action divine, les images ne sont que des reflets de ces idées. En second lieu, les choses sont plus ordonnées, plus cohérentes que les fictions; elles se suivent et s'enchaînent dans un ordre nécessaire qui répond aux lois régulières auxquelles obéit l'Esprit suprême. C'est la constance de certaines relations tout idéales qui fait la valeur objective de nos perceptions. (*Princ. de la conn.,* § 33.) La permanence des choses sensibles implique l'existence d'une constante Providence. Nous pouvons donc opposer les choses réelles aux chimères de la fantaisie; mais ces choses ne sont pas moins des idées, et des idées ne peuvent exister que dans un esprit.

La conclusion de Berkeley, c'est que *ce que* nous sentons, ce sont nos sensations elles-mêmes. Il n'y a rien à chercher au delà, le monde n'est rien de plus que l'ensemble de ces sensations : « Être est être perçu : *Esse est percipi.* »

David Hume reprend et développe la critique idéaliste de Berkeley. — David Hume reprend avec une grande force la critique de Berkeley.

Les hommes sont conduits par un instinct et par une sorte de préjugé naturel (*prepossession*) à avoir foi dans leurs sens. Sans avoir besoin de raisonner, le plus souvent avant l'usage de la raison, nous supposons un monde externe qui ne dépend pas de notre perception, qui existerait quand toute créature sensible et nous-mêmes serions absents et anéantis. (*Rech. sur l'entend. hum.,* sect. XII, 1.)

Le sens commun ne soupçonnera jamais que les objets ne sont que les représentations de l'esprit. Que je sois là ou non, cette table existe : ce n'est pas ma présence qui lui donne l'être, tel est le premier point de vue de l'esprit.

Mais la plus légère réflexion nous montre que rien ne peut être présent à l'esprit, si ce n'est une image ou une perception; que les sens, intermédiaires par lesquels ces images sont reçues, sont incapables de produire un contact immédiat entre l'objet et l'esprit. (*Ibid.*)

Du point de vue du sens commun nous passons ainsi au premier point de vue de la réflexion.

Les existences, que nous considérons quand nous disons : *cette maison, cette table,* ne sont rien que des perceptions de l'esprit et des copies (*fleeting copies*) ou représentations d'autres existences, qui restent uniformes et indépendantes.

Mais il est bien difficile de se maintenir dans ce réalisme réfléchi et philosophique.

Par quel argument prouver que les perceptions de l'esprit doivent être causées par des objets externes, différents d'elles, bien que leur ressemblant (si cela est possible), et qu'elles ne peuvent naître de l'énergie propre de l'esprit, ou être suggérées par quelque esprit invisible et inconnu (hypothèse de Berkeley), ou avoir quelque autre cause encore plus inconnue de nous (hypothèse de Hume)? (*Ibid.*)

Ne trouvons-nous pas dans les hallucinations, dans les rêves, des perceptions auxquelles ne répond aucun objet externe?

Y a-t-il rien de plus inexplicable que la manière dont un corps pourrait agir sur un esprit, de façon à produire une image dans une substance supposée d'une nature si différente et même contraire? (*Ibid.*)

Ce serait à l'expérience de décider si les perceptions des sens sont produites par des objets externes leur ressemblant, car c'est là une question de fait. Or c'est ce qui est impossible; car : « l'esprit n'atteint jamais en lui que des perceptions, et il ne peut par suite faire l'expérience de la connexion de ces perceptions avec les objets, qu'il n'atteint pas. » A ces arguments s'ajoutent ceux qu'on peut tirer de l'analyse de la perception : de l'aveu de tous, les qualités secondes n'existent que par l'esprit, et tous les arguments

employés pour le démontrer sont applicables aux qualités premières. « L'idée d'étendue est entièrement due aux sens de la vue et du tact. »

Si nous ne connaissons que nos états intérieurs, qu'est-ce qui nous permet de discerner ce que nous imaginons de la réalité ou, comme dit Hume, la croyance de la fiction?

La différence entre la croyance (*belief*) et la fiction consiste dans un sentiment (*sentiment or feeling*) qui est joint à la croyance et ne l'est pas à la fiction. Ce sentiment ne dépend pas de notre volonté et ne peut être produit à plaisir. Il doit être excité par la nature comme les autres sentiments, il doit naître de la situation particulière dans laquelle est placé l'esprit dans telle ou telle conjoncture. (*Rech. sur l'entend. hum.*, sect. V.)

Tout le monde sait ce qu'est la croyance, ce serait un sentiment aussi difficile à définir « que celui du froid ou la passion de l'anxiété pour qui ne les aurait jamais éprouvés ». Il faut reconnaître que ceci n'est pas très instructif. Voici qui est plus clair.

Le sentiment de croyance n'est rien de plus qu'une *conception d'un objet plus intense et plus stable que celle qui suit les fictions de l'imagination*, et cette sorte de conception sort d'une liaison habituelle de l'objet avec quelque chose qui est présent à la mémoire ou aux sens [1]. (*Ibid.*)

La distinction de David Hume repose donc sur la différence des états forts et des états faibles de conscience, à laquelle s'ajoute la liaison habituelle des idées. Par exemple une sensation présente évoque, selon les lois d'association, telle ou telle idée; cette idée par sa liaison même avec une sensation actuelle se distingue de la pure fiction.

Si je jette une pièce de bois sec dans le feu, mon esprit est immédiatement amené à concevoir qu'elle augmente et qu'elle ne diminue pas la flamme. Cette transition de la pensée de la cause à l'effet ne procède pas de la raison. Elle a son origine dans l'expérience et l'habitude. Comme son point de départ est un objet présent aux sens, elle rend l'idée ou la conception de la flamme plus forte et plus vive qu'une rêverie flottante de l'imagination. Cette idée se présente immédiatement. La pensée va instantanément vers elle, et lui transmet toute cette force de conception qui dérive de l'impression présente aux sens. (*Ibid.*)

Ainsi ce qui, selon David Hume, distingue la croyance de la fiction, c'est un sentiment irréductible. Ce sentiment répond à certains états de conscience plus forts, plus intenses, et aussi à l'attente de ces états de conscience dans certaines circonstances. C'est ce qu'avait déjà dit Berkeley : les sensations sont plus vives que les images et liées selon certaines lois. Mais pour Berkeley ces lois sont les règles que s'impose la volonté divine; pour David Hume notre attente a pour seuls principes l'expérience et l'habitude.

1. « Toute croyance en matière de fait est dérivée simplement de quelque objet présent à la mémoire et aux sens, et d'une liaison habituelle entre cet objet et quelque autre objet. » (*Rech. sur l'entend.*, sect. V, 1.)

La conséquence de cette doctrine serait le phénoménisme absolu. Mais arrivé là, David Hume semble pris de scrupules. L'accord constant de la nature et de l'esprit l'étonne. Pourquoi le cours de la nature répond-il à la loi d'association qui régit nos idées? Nous attendons les mêmes conséquents après les mêmes antécédents : pourquoi les faits répondent-ils à notre attente? Ici Hume dépasse le point de vue de l'empirisme sceptique, auquel on réduit d'ordinaire sa philosophie.

En vertu des liaisons établies par la nature, dit-il, chaque idée introduit dans l'esprit une idée corrélative, et y tourne notre attention par un mouvement doux et imperceptible. Ici se montre *une sorte d'harmonie préétablie* entre le cours de la nature et la succession de nos idées : car quoique les puissances et les forces qui varient la scène du monde nous soient inconnues, nous trouvons que nos pensées et nos conceptions leur ont jusqu'ici tenu fidèle compagnie... De même que la nature nous enseigne l'usage de nos membres en nous dérobant la connaissance des muscles et des nerfs qui les mettent en action, elle place en nous cet instinct qui entraîne nos pensées dans un ordre correspondant à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs (*among external objects*), bien que nous ignorions les ressorts et les forces dont dépendent absolument ce cours et cette succession régulière des phénomènes. (*Ibid.*, sect. V.)

La critique de Kant : l'espace forme « a priori » de la sensibilité. — Existence réelle des choses en soi. — Réfutation de l'idéalisme. — C'est à David Hume que revient l'honneur d'avoir éveillé Kant « du sommeil dogmatique ». Kant veut échapper au scepticisme qu'une évolution logique et nécessaire avait fait sortir de l'école empirique de Locke. Pour y réussir il distingue dans la connaissance deux choses, la *matière* et la *forme :* la matière, élément multiple, variable; la forme, ensemble des lois nécessaires qui seules permettent à la pensée de se constituer. Dans l'acte en apparence le plus simple de l'esprit, dans la perception des objets externes, déjà s'applique la distinction de la matière et de la forme. La perception externe n'est pas une faculté donnée, c'est une forme de l'esprit, c'est l'espace. Percevoir l'extérieur, c'est ajouter aux sensations l'extériorité, l'espace. Le son, la couleur, la résistance ne sont que des modifications internes; il n'y a de monde externe qu'au moment où ces modifications sont situées dans l'espace. C'est l'esprit qui fournit l'espace ; c'est donc l'esprit qui constitue le monde externe.

Être capable de perception ou fournir la donnée de l'espace, c'est une seule et même chose.

Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, velut schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* 1770.)

Quand nous prétendons passer de nos sensations à un monde réellement étendu, formant un tout indépendant de l'esprit, il n'est pas surprenant dès lors que nous tombions dans des contradictions insolubles. Mais ce n'est pas à dire que Kant soit un idéaliste, au sens propre du mot. L'esprit donne à la connaissance la forme, mais non la matière. Si nous ne pouvons atteindre cette matière, c'est qu'elle échappe à nos prises, c'est qu'elle est insaisissable en elle-même, c'est qu'elle ne nous parvient qu'après avoir traversé les formes de la sensibilité. Elle n'en a pas moins une existence réelle et distincte.

Kant confirme cette existence réelle des choses en réfutant l'idéalisme. Il y a, selon lui, deux sortes d'idéalismes; 1° l'idéalisme *dogmatique* de Berkeley, « qui regarde l'espace avec toutes les choses, dont il est la condition inséparable, comme quelque chose d'impossible en soi, et par conséquent aussi les choses dans l'espace comme de pures fictions » (*Critique de la rais. pure,* tr. Barni, t. Ier, p. 285 sq.); 2° l'idéalisme *problématique* de Descartes qui, sans se prononcer sur l'existence des choses extérieures, dit seulement que nous sommes impuissants à démontrer une existence en dehors de la nôtre. L'idéalisme de Berkeley est « inévitable, quand on fait de l'espace une propriété appartenant aux choses en soi »; car, l'espace ainsi conçu étant un non-être, tout ce dont il est la condition s'évanouit avec lui. Kant croit avoir suffisamment réfuté cet idéalisme, en montrant dans l'esthétique transcendantale que l'espace n'est pas une propriété des choses, mais une forme de l'esprit.

Reste l'idéalisme problématique ; pour le réfuter, il faut montrer « que nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures, mais que nous en avons aussi l'*expérience,* et c'est ce que l'on ne peut faire qu'en démontrant que notre expérience intérieure, indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure ». L'idée de Kant est donc que l'expérience interne et l'expérience externe sont solidaires, que nous ne nous connaissons qu'en connaissant quelque chose d'extérieur à nous, et

que par suite nous avons une conscience *immédiate* de l'existence des choses extérieures, comme de notre propre existence. De là le théorème de Kant : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée de ma propre existence, prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace. » Voici la preuve. J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination suppose quelque chose de *permanent* dans la perception. Or, ce quelque chose de permanent ne peut être dans mes représentations elles-mêmes, dont aucune n'est permanente, qui sont multiples, distinctes, passagères; il faut donc admettre quelque chose de permanent qui soit distinct de ces représentations, c'est-à-dire l'existence extérieure. Pourquoi ce quelque chose de permanent ne pourrait-il pas être en moi aussi bien que hors de moi? C'est ce que Kant explique de la manière la plus obscure. Quoi qu'il en soit, selon lui, « la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi. » (*Crit. de la Raison pure,* 2e édit. de Barni, t. Ier, p. 286.)

Thomas Reid, pour échapper au scepticisme de Hume, revient au réalisme. — Analyses et descriptions remarquables. — Thomas Reid, effrayé des conséquences que Berkeley et David Hume avaient tirées de l'empirisme de Locke, cherche à échapper au scepticisme en ramenant la philosophie au sens commun. Il s'attache surtout au problème psychologique. Ses analyses et ses descriptions sont remarquables. Il décrit les conditions physiologiques de la perception externe (impression, organe, cerveau); il distingue la faculté de percevoir de l'organe lui-même ; il montre que la sensation (émotion subjective) ne doit pas être confondue avec la perception (connaissance); il distingue les perceptions naturelles, qui sont irréductibles et qu'il compare au langage naturel, des perceptions acquises, qui résultent de l'association des idées et qu'il compare au langage artificiel; enfin il donne des explications très ingénieuses et très justes de ce qu'on appelle les erreurs des sens.

Dans la partie critique de sa théorie, il réfute longuement la doctrine des idées représentatives qui, selon lui, « a été acceptée de tous les philosophes, sans exception, depuis Platon jusqu'à Hume ». Le germe du scepticisme est dans toute théorie qui, entre l'objet perçu et le sujet qui perçoit, admet des intermédiaires, idées ou images de l'objet réel. A cette hypothèse, qui obligerait à démon-

trer l'existence des corps, Reid oppose d'abord ses conséquences fâcheuses, ensuite le sens commun : personne ne croit voir l'image des objets, mais bien les objets eux-mêmes. La théorie propre de Reid est donc celle de la *perception immédiate*. Mais qu'est-ce que cette perception ? Ce n'est autre chose qu'une *suggestion nécessaire*, une croyance.

Si nous examinons cet acte de l'esprit que nous appelons la perception d'un objet externe, nous trouverons dans cet acte trois choses : 1° quelque conception ou notion d'objet perçu ; 2° une conviction *irrésistible* et une croyance ferme de son existence actuelle ; 3° cette conviction et cette croyance sont *immédiates* et non l'effet d'un raisonnement. (*Essai sur les Fac. intell.*, II, ch. v.)

Ainsi les sensations, selon Reid, ne sont pas des *images*, mais ce sont des *signes*. Les perceptions naturelles sont semblables au langage naturel ; les perceptions acquises sont semblables au langage artificiel. Mais peut-on dire qu'il y ait là perception immédiate ?

Nos sensations appartiennent à cette classe de signes naturels qui, indépendamment de toute notion ou conception antérieure de la chose signifiée, la suggèrent ou l'évoquent comme par une sorte de magie naturelle, nous la font concevoir et nous y font croire en même temps... (*Rech. sur l'entend. hum.*, tr. Jouffroy, II, 107.) Comment une sensation nous fait-elle dans un instant concevoir l'existence d'une chose extérieure qui ne lui ressemble en rien et nous force-t-elle d'y croire ? Je ne prétends pas le savoir ; et quand je dis que la sensation suggère la notion et la croyance, je n'entends pas expliquer par là la nature de leur connexion, mais exprimer un fait dont tout le monde peut avoir conscience : c'est que, par une loi de notre nature, la conception et la croyance suivent constamment et immédiatement la sensation. (*Ibid.*, tr. Jouff, II, 133.)

Toute la différence entre les qualités premières et les qualités secondes, « c'est que nos sens nous donnent une notion directe et distincte des qualités primaires, et nous apprennent en quoi elles consistent ; au lieu que la nature des qualités secondaires est obscure et purement relative. » (*Ess. sur les fac. int.*, II, ch. xvii.) Dans les deux cas il y a sensation, puis suggestion d'une cause ; mais dans le premier la cause est clairement représentée, dans l'autre elle reste obscure. Thomas Reid par sa théorie : 1° n'exclut pas l'intermédiaire nécessaire à toute connaissance d'un objet extérieur au moi ; il l'admet même expressément (la sensation-signe) ; 2° logiquement il devrait donner la cause de la suggestion immédiate, qui de la sensation fait passer l'esprit à une réalité sans rapport avec elle ; et par là reviendrait sans doute à quelque hypothèse analogue à celles de Malebranche ou de Berkeley.

Hamilton : il y a une conscience des objets externes. — Hamilton n'admet plus une suggestion, mais une intuition directe, immédiate. La conscience me donne à la fois le sujet et l'objet ; la connaissance intuitive que j'ai de la perception, je l'ai du même coup de l'objet de la perception. Le moi et le non-moi sont donnés dans une antithèse primordiale.

Nous sommes conscients immédiatement, dans la perception, d'un moi et d'un non-moi, connus ensemble, et connus en opposition mutuelle... Dans cet acte, j'ai conscience de deux existences par une même et indivisible intuition. Nous pouvons donc regarder comme une vérité incontestable que la conscience donne, comme fait dernier, une dualité primitive ; une connaissance du moi en rapport et en opposition avec le non-moi, et une connaissance du non-moi en rapport et en opposition avec le moi. Le moi et le non-moi sont ainsi donnés dans une synthèse originelle comme unis dans l'unité de la connaissance, et dans une antithèse originelle comme opposés dans le contraste de la réalité. En d'autres termes, nous avons conscience du moi et du non-moi dans un acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux, mais nous en avons aussi conscience, comme étant en eux-mêmes différents et exclusifs l'un de l'autre. (*Lect. on Met.*, I, 288 sq.)

Hamilton ne veut pas qu'on fasse de la conscience une faculté spéciale qui regarde l'esprit agir ; elle est la forme générale des faits intellectuels. S'il y a une connaissance immédiate des objets externes, c'est qu'il y a *une conscience du monde extérieur*. (*Fragm.* traduits par L. Peisse, p. 53.) Il ne faut pas d'ailleurs interpréter la doctrine de Hamilton dans ce sens que l'objet extérieur serait connu en lui-même. Nous n'atteignons jamais les choses en soi. Les objets extérieurs ne sont que les apparences et modes de la chose externe, en tant que relatifs à notre faculté de connaître. Ainsi la conscience donne dans un même acte le sujet et l'objet, avec la conviction immédiate qu'ils sont distincts ; mais la connaissance reste une connaissance relative.

Psychologues français : Destutt de Tracy : rôle de l'activité motrice dans la perception externe. — Maine de Biran : l'effort. — Victor Cousin. — Les psychologues français Destutt de Tracy, Laromiguière, Maine de Biran, Adolphe Garnier donnent une grande importance à l'activité motrice dans la perception externe : c'est là une idée très juste, dont on trouve le premier germe dans le stoïcisme et qui a été reprise et développée par Al. Bain, par W. Wundt, par tous les physiologistes et psychologues contemporains. Destutt de Tracy distingue le toucher passif et le toucher actif ; la perception de résistance a, selon lui, pour origine l'effort que nous exerçons. Il soutient que, pour arriver à l'idée de l'extériorité, il nous faut le

mouvement, l'activité motrice (*Mém. de l'Institut,* 1798), et il résume sa pensée dans ce titre expressif du chapitre XII des *Éléments d'idéologie :* « Que c'est à la faculté de nous mouvoir que nous devons la connaissance des corps. »

Maine de Biran développe ces idées. Il distingue, jusqu'à les opposer, la sensation, pure affection sensible, et la perception qui résulte de notre activité volontaire. Il étudie chaque sens de ce point de vue. Il montre que, selon les divers sens, le rapport des deux termes varie, et que les sens s'élèvent dans la mesure où leurs organes sont sous la dépendance de notre activité. Au plus bas degré, les sensations organiques, puis les sensations de saveur « qui se rapprochent d'autant plus des caractères de la perception qu'elles sont moins affectives et plus subordonnées aux mouvements volontaires, lents et prolongés, de leur organe propre »; puis l'odorat, puis l'ouïe, qui doit son importance à la liaison de l'organe acoustique avec l'organe vocal; puis la vue, dont les mouvements sont si multiples; enfin le tact avec la main, ce premier, ce merveilleux instrument d'analyse. (*Mém. sur l'hab.*) C'est sur ce rôle de l'activité dans la connaissance que Maine de Biran fonde son passage du moi au monde. Le premier fait de conscience est l'effort volontaire qui, dans son unité, comprend une double donnée : la volonté et la résistance de l'organe que nous mettons en mouvement. Par la résistance le moi se reconnaît limité, et il acquiert avec la conscience de soi-même la connaissance d'un non-moi, comme d'un terme nécessaire qui s'oppose au moi. C'est là une antithèse initiale dont chacun des termes est donné en même temps que l'autre, de sorte que la réalité externe est aussi certaine que la réalité interne.

Victor Cousin adopte une théorie qui se rapproche de celle de Thomas Reid. Thomas Reid atteignait le monde par une suggestion immédiate, qui semble reposer sur le principe dit de substance : « Je ne conçois pas l'étendue sans un sujet étendu. » Victor Cousin passe au monde par le principe de causalité. « Le principe de causalité est le pont qui nous fait passer du moi au monde; » il est « le père » des choses extérieures. La sensation modifie le moi, ce n'est pas moi qui veux cette modification; une application immédiate du principe de causalité contraint l'esprit à poser une cause externe de la sensation, c'est-à-dire le monde. « La raison nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause n'étant pas le moi, il faut bien, l'action de la raison étant irrésistible, rapporter la sensation à une autre cause, étrangère au moi, c'est-à-dire extérieure. » Cousin croyait établir par là

que la connaissance sensible est dans la dépendance de la connaissance rationnelle et réfuter d'un seul coup le sensualisme.

Progrès récents de la physique et de la physiologie des sens. — La physique détermine avec une exactitude de plus en plus grande les antécédents *physiques* de la sensation; elle étudie les vibrations de l'air et de l'éther, leurs rapports harmonieux que la sensation exprime et traduit dans son langage (Helmholtz); elle établit ce que Démocrite déjà soupçonnait, ce que Descartes concluait de son mécanisme, l'unité des forces physiques (Grove, Meyer, Joule, Hirn); par là elle donne une autorité nouvelle à la distinction des qualités secondes et des qualités premières de la matière.

La physiologie continue l'œuvre de la physique; elle étudie le système nerveux, les antécédents organiques de la sensation; elle distingue les nerfs sensitifs des nerfs moteurs (Magendie, Flourens, Cl. Bernard); elle décrit les organes des sens, y découvre parfois des appareils merveilleux (fibres de Corti, sorte de clavier, d'appareil de résonnance dans l'oreille interne, etc.), y distingue des surfaces plus ou moins sensibles (sensibilité différente des diverses parties de l'œil, tache aveugle, etc.); elle cherche à spécifier dans le cerveau les centres sensoriels; elle détermine avec une précision croissante les rapports des organes de la sensation aux organes moteurs, et par là achève de donner tout leur sens aux remarques psychologiques de Maine de Biran; enfin, par la loi de *l'énergie spécifique des nerfs*[1] (loi de Müller), elle confirme les résultats psychologiques de la loi de l'unité des forces physiques, en montrant qu'une même cause appliquée aux divers sens produit des sensations différentes et réciproquement.

De ces progrès de la physique et de la physiologie naît la pensée d'appliquer à la psychologie elle-même les méthodes précises des sciences physiques : l'expérimentation et le calcul. La *psycho-physique* des physiologistes et psychologues allemands contemporains (Weber, Fechner, Hering, Wundt, précédés dans cette voie en France par Delezenne, de Lille, 1827) cherche, d'une façon générale, à déterminer avec une exactitude mathématique les rapports des antécédents physiques et physiologiques aux conséquents psychologiques. Elle considère la sensation comme un fait, qui a une durée et une intensité, qui, par suite, est susceptible de mesure. Ne

1. L'expression est mpropre, les nerfs étant de purs conducteurs; il faudrait dire : l'énergie spécifique des centres sensoriels.

pouvant faire varier directement la sensation, elle agit sur le phénomène externe pour faire varier le phénomène interne. Elle s'efforce de mesurer la durée des actes psychiques, déduction faite du temps employé par la transmission du courant nerveux (Donders, Wundt); en observant le rapport des changements reconnus par la conscience dans la *sensation* aux changements reconnus par des instruments de mesure exacte dans l'*excitation*, elle cherche à mesurer la sensation elle-même. De là la loi de Weber : les sensations croissent de quantités égales quand les excitations croissent de quantités *relativement* égales; loi si féconde, d'une application si juste dans tous les phénomènes de l'esprit, et que déjà Laplace avait appliquée au monde moral; de là la loi de Fechner : l'intensité de la sensation croît comme le logarithme de l'excitation, loi qui n'est au fond qu'une forme différente de la précédente.

Progrès parallèles de la psychologie et de la critique de la connaissance sensible. — La psychologie proprement dite suit un progrès parallèle. Elle part de ce principe général qu'on ne doit point abuser de l'intuition, prendre la conscience actuelle pour type de la conscience primitive. Il faut soumettre à l'analyse tous les phénomènes qui, pour nous paraître simples aujourd'hui, n'en sont pas moins peut-être des phénomènes complexes. « La psychologie est aujourd'hui en face des sensations prétendues simples, comme la chimie à son début en face des éléments des anciens. » (H. Taine, *de l'Intellig.*) Une sensation de l'ouïe, de la vue, peut se décomposer en un nombre considérable de sensations élémentaires. (Taine.) Souvent encore ce qui semble une pure sensation est un jugement complexe et inconscient. (Helmholtz, *Optique.*) Si la sensation est complexe, plus encore la perception. Pour en démêler les éléments, suivant M. Wundt (*Psychol.-Physiol.*), il faut employer l'expérience comme en physique, et suivre deux méthodes : l'une directe ou synthétique, l'autre indirecte ou analytique. La première consiste à reconstruire la perception (exemple : le son), étant donnés ses éléments; il est rare que nous puissions l'appliquer. La seconde consiste à faire varier les conditions antécédentes de la perception, et à tirer des résultats de ces expériences des conclusions sur les éléments combinés dans la perception. (Voy. les belles études de Wundt sur la vision, notamment sur le rôle des divers points de la rétine et des muscles moteurs de l'œil.) Enfin, quand la méthode proprement expérimentale ne trouve plus son application, il y a la méthode

d'analyse psychologique des Anglais : les lois de l'association des idées et l'habitude, principes de l'éducation des sens, transforment leurs données primitives jusqu'à les rendre méconnaissables. Perception de l'étendue et des formes tangibles par la vue, localisation des sensations dans le corps et dans l'espace, autant d'actes complexes que la psychologie réduit à leurs éléments.

La critique de la connaissance sensible est facilitée par les résultats de ces travaux d'un caractère tout scientifique. Si l'on refuse d'admettre avec Stuart Mill que le monde ne soit qu'une possibilité permanente de sensations, qu'il se réduise à l'attente des mêmes sensations dans les mêmes circonstances, il reste de sa théorie une admirable description des procédés par lesquels l'esprit construit la notion de l'objet et du monde. Herbert Spencer revient au réalisme, que l'évolution, telle qu'il la conçoit, suppose. Selon lui, les raisonnements des métaphysiciens sont compliqués, pas toujours corrects; pourquoi préférer la connaissance indirecte à la connaissance directe ? Pourquoi accepter la raison et non les sens ? (Argument des Écossais perfectionné.) L'hypothèse réaliste est la plus claire, la plus naturelle, la plus simple : plus le raisonnement est long, plus on a de chances de se tromper. De plus les idées, les conceptions (états faibles) ne s'entendent que par la perception (états vifs), et l'on peut trouver entre ces deux termes des différences qui ne permettent pas de réduire les seconds aux premiers. La preuve décisive de la réalité du monde c'est l'action et la résistance; il est aussi légitime de croire à la réalité du monde qu'à l'existence des hommes[1]. Ce n'est pas à dire que nos sensations soient l'image, la reproduction exacte des choses; mais à chacune de nos représentations répond quelque action réelle, c'est là le *réalisme transfiguré*. C'est une idée semblable qu'exprime Helmholtz, quand après avoir montré la différence qui sépare la sensation des vibrations qui la précèdent, il ajoute : « Il faut être reconnaissant aux sens de ce que des vibrations, par une sorte d'enchantement (*hervorzaubern*), ils font des sons, des couleurs, et de ce que par les sensations, comme par un langage symbolique (*durch Symbole*), ils nous apportent des nouvelles du monde externe. »

1 Voir notre ravail sur *Mill* et *Hamilton* (*Rev. des Deux Mondes*, 15 octobre 1869). P.

CHAPITRE V

LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE

Le mot *conscience* est employé en des sens divers. Dans le langage populaire, il désigne presque exclusivement le discernement du bien et du mal, « cet instinct divin, cette immortelle et céleste voix » qu'invoque Jean-Jacques Rousseau dans la célèbre prosopopée de l'*Émile*. Au sens psychologique du mot, la conscience c'est la connaissance que l'esprit a de lui-même. L'étude de la conscience a pris dans la philosophie contemporaine une importance considérable. Elle est la forme générale, la condition nécessaire, le mode fondamental de tous les faits psychologiques. Le monde ne nous est connu que quand il est ramené à un système de sensations, c'est-à-dire d'états de conscience. Comment dès lors ne pas s'inquiéter de la nature et de la portée, des degrés et des limites de cette connaissance de l'esprit par lui-même? Dès qu'on a reconnu que rien n'existe pour l'homme que ce qui apparaît à sa pensée, la réflexion de la pensée sur elle-même ne peut manquer d'être le point de départ nécessaire de toute philosophie. Mais par cela même que la conscience se mêle à tous les phénomènes intérieurs, qu'elle est le fait le plus général, le plus constant, elle ne pouvait attirer l'attention des premiers philosophes. Il faut beaucoup de maturité et d'expérience pour s'étonner des choses qu'on a sans cesse sous les yeux et que par là même on croit suffisamment connaître. L'histoire du problème de la conscience est très propre à montrer comment la philosophie progresse, non par une marche continue et en ligne droite, mais par un déplacement des points de vue, des centres de perspective, qui transforme tout le spectacle de l'univers.

Marche progressive de l'étude de la nature à l'étude de l'homme dans la philosophie anté-socratique. — Les premiers philosophes de la Grèce sont des physiciens. Ils ne se demandent pas ce qu'est la pensée, comment elle est possible. Ils ne voient pas dans la connaissance même un problème : celui du rapport qui s'établit entre le sujet et l'objet. Ils

entrent de plain-pied dans la science. Ils confondent le concret et l'abstrait, le spirituel et le matériel. Comme l'inétendu n'est pas distingué de l'étendue, ni l'incorporel du corporel, la conscience ne peut être opposée aux sens. L'âme est un élément matériel d'une nature subtile. C'est seulement avec Empédocle et Anaxagore que la distinction commence à s'établir ; Empédocle sépare des quatre éléments l'amour et la haine, causes du mouvement ; Anaxagore fait débrouiller le chaos des éléments matériels par l'Intelligence (Νοῦς) qui les meut et les ordonne. Sans doute, ce Νοῦς est encore un principe physique, une âme du monde en travail dans la nature; mais c'est à la conscience que nous prenons de nous-mêmes que nous en devons la notion. De l'intelligence objective d'Anaxagore les sophistes passent à l'intelligence subjective, humaine; et Protagoras résume son scepticisme dans la formule fameuse : « L'homme est la mesure de toutes choses. » C'était reconnaître que la connaissance ne dépend pas seulement de l'objet connu, mais du sujet qui connaît, qu'elle est un rapport qui dépend à la fois des deux termes qu'il résume ; c'était du même coup ramener l'homme de l'étude des choses à l'étude de lui-même.

Avec Socrate, le principe de la conscience paraît avoir plus de clarté. « Connais-toi toi-même, » disait-il, γνῶθι σεαυτόν. Cependant, même le fameux γνῶθι σεαυτόν de Socrate n'est encore qu'un précepte de logique et de morale. Se connaître, c'est d'abord apercevoir son ignorance, puis se rendre compte de l'ensemble des procédés logiques qui permettent à l'esprit de créer la vérité.

Platon reconnaît que la conscience caractérise les faits de l'âme, mais il n'a pas encore de terme pour la désigner. — L'âme n'est plus pour Platon une chose parmi les choses ; elle unit le sensible à l'intelligible, elle contient les principes de toute connaissance. La science du monde suppose la science de l'âme et lui est subordonnée. L'étude de l'esprit est à la place d'honneur. Ce n'est pas que Platon ait appliqué une méthode précise, des procédés constants à l'étude de l'âme ; encore moins a-t-il eu l'idée d'une théorie de la conscience. Sans doute il parle à plusieurs reprises de la connaissance et de l'observation de soi-même, du pouvoir qu'a l'âme de réfléchir sur sa propre nature ou sur les sensations qu'elle éprouve, lorsqu'il parle, par exemple, des sensations qui éveillent la réflexion par leurs contradictions. (*Rép.*, l. VII.) Mais il constate ces faits sans les ramener à l'unité, sans les rattacher les uns aux autres, sans être

tenté d'étudier pour elle-même cette connaissance que l'esprit prend de ses propres phénomènes. En un mot, la conscience n'est pas distinguée des autres opérations de l'esprit, elle n'est pas considérée comme la forme commune des faits intérieurs. Dans le *Philèbe* il est dit (21 *b*) que la possession du plaisir ne suffit pas au bonheur, qu'il faut encore connaître ce plaisir pour en jouir, et que cela n'est possible que par la raison, la science, la mémoire et l'opinion juste.

N'ayant pas la raison (νοῦν), la mémoire, la science et l'opinion juste, il est de toute nécessité que tu ignores si tu as du plaisir ou non, puisque tu es privé de toute pensée : εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενὸν ὄντα πάσης φρονήσεως.

Ce texte est significatif, il montre encore la confusion de la conscience et des autres pouvoirs de l'esprit. Platon, cependant, est tout près de la conscience psychologique, quand il distingue (*Philèbe*, 33 *d, e*) les impressions, qui expirent à la limite organique et ne passant pas du corps à l'âme la laissent sans trouble (ἀπαθῆ), des impressions qui traversant le corps parviennent à l'âme, et les émeuvent l'un et l'autre.

Aristote ne nomme pas encore la conscience, mais il marque son rôle dans la connaissance. — On peut dire d'Aristote comme de Platon que dans l'étude de l'âme il se sert de la conscience, mais sans la nommer, sans en faire la critique. Il l'accepte comme tout autre moyen d'information. Elle est en quelque sorte trop présente pour qu'on songe à la remarquer. Cependant à plusieurs reprises, à propos des sens et de la raison (νοῦς), Aristote rencontre le problème de la conscience et il le traite incidemment. La théorie qu'on peut dégager de ses écrits, c'est que les phénomènes psychologiques enveloppent la conscience, qui par suite n'a pas à en être distinguée.

Puisque nous sentons que nous voyons et que nous entendons, il faut ou que ce soit par la vue que nous nous sentons voir, ou que ce soit par un autre sens. Dans ce dernier cas, ce sens aura pour objet ou la vision, ou la couleur, de sorte qu'il y aura deux sens pour un même objet (la couleur), ou que la vue se sentira elle-même. En outre, si l'on suppose un autre sens que la vue, ou l'on ira à l'infini, ou l'on admettra que ce sens se sent lui-même : ce que l'on peut tout aussi bien admettre du premier. (*De Anim.*, III, 2, 425 *b* 12.)

En un mot si la vue ne s'aperçoit pas elle-même, il faut un autre sens pour l'apercevoir; mais cet autre sens n'est pas dans une condition différente du premier, il faut donc ou reculer à l'infini

sans atteindre jamais la conscience, ou admettre un sens qui ait la perception de lui-même. Mais pourquoi accorder cette aperception à un sens plutôt qu'à un autre, si on la refuse au premier ? Ce qui est vrai des sens est vrai de la raison. L'entendement passif (νοῦς παθητικός) contient toutes les formes en puissance, mais ces formes, principes généraux de l'expérience, n'en sont dégagées que par l'intervention de l'intellect actif (νοῦς ποιητικός). L'esprit devient alors en acte ces formes mêmes, et se confond avec elles. N'est-ce pas dire que l'esprit n'éclaire les choses qu'en s'éclairant lui-même? que la raison n'est qu'une conscience plus haute? Aussi l'acte suprême de l'esprit, la contemplation de l'intelligible ne fait pas sortir la pensée de soi; elle lui donne la pleine possession d'elle-même. La sensation, c'est la forme sensible des choses dépouillées de leur matière; mais l'intelligible est immatériel, il est la forme pure, l'acte absolu, il n'est donc plus séparé de l'intelligence par aucune matière, il ne comprend rien qui soit en dehors d'elle, il est l'intelligence même. Dans la contemplation de l'intelligible, la pensée se pense elle-même. La conscience n'est donc pas pour Aristote une faculté distincte des faits qu'elle révèle, elle caractérise tous les actes de l'âme, qui l'impliquent et la développent.

Pour la première fois, avec les Stoïciens, la conscience est nommée (συνείδησις). — **Rôle de ce sens intérieur.** — C'est avec les Stoïciens que, pour la première fois, apparaît le terme de conscience. L'âme humaine, comme tout ce qui existe, est corporelle : elle se compose de l'ἡγεμονικόν, dont le siège est au cœur, et de sept prôlongements matériels, de sept branches qui en partent et constituent les autres facultés : les cinq sens, la faculté de la parole et la faculté génératrice. L'ἡγεμονικόν est le principe intelligent, qui commande à la sensation et au désir (κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς, Galien, *de Hipp. et Plat. plac.*, II, p. 91); c'est ce qui pense et veut en nous, c'est ce dont chacun de nous dit *je* ou *moi* (καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο, *ibid.*), et que l'on connaît par la conscience (συνείδησις). (Diog. L., VII, 85; cf. Sénèque, *Ep.* 121.) Cette conscience est un sens, une sorte de tact intérieur, par lequel l'âme perçoit sa propre tension. (Sén., *Ep.* 121. — Cic., *Acad.*, II, 10.) Comme la science, en dernière analyse, consiste dans la tension de l'âme, dans l'acte par lequel, répondant aux impulsions, aux chocs du dehors, elle s'en empare et les transforme en connaissances; comme cette tension est le principe de toute évidence, et qu'elle-même est connue par le tact intérieur,

qui l'aperçoit et la mesure, on pourrait dire que pour les Stoïciens toute évidence se ramène à l'évidence de la conscience, du sens intérieur, par lequel l'esprit s'empare des choses, en s'emparant de lui-même.

Néo-platonisme : la conscience n'atteint que les phénomènes de la vie moyenne. — Vie inconsciente et supérieure de l'âme. — Peu à peu, par l'influence de l'école stoïcienne, la notion de la conscience se répand dans la philosophie grecque. Galien distingue dans la sensation le changement de l'organe modifié par l'impression externe, ἀλλοίωσις, et la conscience de ce changement, διάγνωσις. A propos des mouvements que nous accomplissons dans le sommeil, il se demande pourquoi nous n'en avons pas conscience : διὰ τίνα αἰτίαν οὐ παρακολουθοῦμεν τῇ διανοίᾳ πολλάκις τῶν καθ'ὁρμὴν ἐνεργειῶν; (Galien, IV, 444.) L'expression παρακολουθεῖν (accompagner) indique une activité spirituelle qui, s'ajoutant au phénomène, le rend conscient. Nous trouvons très souvent dans Plotin les mots συναίσθησις, παρακολούθησις, pour désigner la conscience. Mais le mysticisme des Néo-Platoniciens ne pouvait laisser à la conscience qu'une valeur relative. En tombant dans un corps, l'âme particulière ne se détache pas de l'Ame universelle, ni même de l'Intelligence, où une idée la représente. Il est essentiel à l'âme de se connaître elle-même ; comment se connaîtrait-elle, sinon en tant qu'elle participe à ce qui seul peut se connaître soi-même, à l'Intelligence? C'est grâce à l'idée, qui nous représente dans l'Intelligence, que nous avons la conscience de nous-mêmes et la mémoire. D'où vient donc que la conscience ne nous avertisse pas de cette existence supérieure, immortelle, ne nous révèle pas immédiatement l'intelligible? C'est qu'ici-bas nous sommes liés au corps ; c'est que l'intelligible, principe de la conscience de nous-mêmes, tant qu'il ne s'accommode pas à notre sensibilité, nous échappe, c'est qu'il ne nous parvient qu'en perdant sa simplicité, qu'en développant l'unité de la pensée dans la multiplicité des images. Ainsi la conscience que nous avons de nous-mêmes, vient bien de ce qu'une idée nous représente dans l'Intelligence, mais cette conscience même n'est rendue possible que par l'imagination, sorte de miroir qui déforme l'intelligible en nous le rendant visible. L'œuvre de l'homme, c'est précisément de se délivrer des illusions que suggère cette conscience empirique, de s'affranchir des sens et du corps, de se préparer par les vertus pratiques à la contemplation de l'intelligible, par là de découvrir

sa propre nature. Mais la conscience même que l'intelligence a de soi implique une sorte de dualité (sujet, objet) ; il faut faire évanouir toute conscience pour atteindre l'unité absolue, l'hypostase suprême. L'âme par là ne sort pas de soi, elle se pénètre elle-même jusqu'en ses profondeurs, elle franchit les moments de la procession qui la séparent de son principe, de l'Un en qui elle est ; elle voit qu'elle est Dieu, ou plutôt elle ne voit rien, elle s'anéantit en Dieu, perdant toute conscience dans l'enthousiasme et dans l'extase. L'âme supérieure peut donc agir sans avoir conscience de son action ; la vertu la plus haute est inconsciente.

Saint Augustin : la conscience centre de toute vérité. — Moyen âge : le caractère propre de l'esprit est de se connaître lui-même. — Surtout préoccupé du salut des âmes, le christianisme ne pouvait manquer de favoriser le retour de l'esprit sur lui-même. Dans sa réfutation des Académiciens, saint Augustin sort du doute, comme Descartes, par le *cogito ergo sum.*

Quel est l'homme qui doute qu'il vit, qu'il se souvient, qu'il connaît (*intelligere*), qu'il veut, qu'il pense, qu'il sait, qu'il juge? Et, en effet, s'il doute il vit, *si dubitat vivit;* s'il doute il se souvient des raisons de son doute, *si dubitat unde dubitat meminit;* s'il doute, il sait qu'il doute ; s'il doute, il aspire à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il juge qu'il ne doit pas donner son consentement au hasard.

De ce langage redondant ce qui se dégage, c'est bien le *cogito ergo sum.* (*De Trin.*, X, 14.)

L'esprit ne connaît rien aussi bien que ce qui lui est présent, et rien ne lui est plus présent que lui-même.

Cette connaissance de l'âme n'est pas superficielle, c'est une connaissance de l'être, de la réalité substantielle.

Cum se mens novit, suam substantiam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est. (*De Trin.*, X, 19.) Ne sors pas de toi-même, rentre en toi, la vérité habite dans l'homme intérieur (*in interiore homine habitat veritas*), et si tu trouves l'âme mobile, dépasse-toi toi-même : *et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum.* (*De Vera Rel.*, 39-72.)

Saint Augustin attache donc à la connaisssance de l'esprit par lui-même la plus haute importance ; comme Descartes, il pense que le doute ne saurait l'atteindre, et qu'elle élève l'homme jusqu'à Dieu.

Au moyen âge, le terme de *conscience* n'est pas encore employé

pour désigner la connaissance de soi-même, il est employé exclusivement dans le sens de conscience morale. Les Scolastiques cependant admettent avec Aristote que l'esprit est visible à lui-même, que c'est là sa nature ; et leur théorie de la conscience se résume dans l'axiome de l'École : *Non sentimus, nisi sentiamus nos sentire; non intelligimus, nisi intelligamus nos intelligere.* Guillaume d'Auvergne (mort évêque de Paris, en 1248) reprend les idées de saint Augustin, les développe avec intelligence. Il établit qu'on ne peut nier l'âme sans contradiction, parce que nier l'âme c'est encore penser; que la connaissance de l'âme par elle-même est directe, celle de l'âme des autres indirecte, conclue de signes visibles; enfin, que l'âme se distingue suffisamment du corps par cela seul qu'on peut faire abstraction de toutes les données des sens sans qu'elle disparaisse, en d'autres termes parce qu'on peut avoir l'idée de l'âme sans celle du corps. (*De Anima,* IV, 1.) C'est anticiper, comme on le voit, en termes presque textuels, sur la doctrine de Descartes. Duns Scot, à côté de la perception externe, qui a lieu *per speciem impressam,* admet une intuition par laquelle l'âme se saisit elle-même, *per speciem expressam quam reflexione sui ipsius supra se exprimit.* Ce n'est pas en vertu de sa seule essence que l'âme se saisit, elle obtient la connaissance d'elle-même parce qu'elle produit, parce qu'elle fait sortir pour ainsi dire de son essence l'image de soi (*species expressa*) et se la fait apparaître. (*De Rerum princip.,* quæst. XV.) Pour Guillaume d'Occam, la connaissance intuitive de nos états intérieurs est plus certaine que toute connaissance sensible (*intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quæ potest homo experiri inesse sibi, quæ tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt.*) (*In 1 Sent. prol.,* quæst. I.) Mais ce ne sont que nos états internes, ce n'est pas notre essence que nous saisissons par cet acte intuitif. Les sensations et les sentiments, les actes de la pensée et de la volonté procèdent-ils d'une force immatérielle? Nous ne pouvons ni le savoir par expérience, ni le démontrer avec évidence. (*Quodlib.* I, 10.) C'est un fait remarquable que c'est par un philosophe anglais que, pour la première fois, la conscience empirique est nettement définie et limitée à la connaissance des phénomènes internes. On voit que la philosophie du moyen âge, qu'on a crue trop exclusivement perdue dans les disputes verbales et scolastiques, à cause de la forme de sa méthode, a eu souvent les idées les plus nettes, plus nettes même que celles de l'antiquité, sur le caractère propre de l'esprit qui est de se connaître soi-même.

Pour Descartes la conscience de la pensée et de l'existence est la première démarche de l'esprit; mais la conscience ne se distingue pas de la raison, et elle n'est pas une faculté à part. — Descartes commence par douter de tout, mais il sort du doute par le *cogito ergo sum.* Moi qui doute je pense; je pense, donc je suis. Saint Augustin avait dit la même chose presque dans les mêmes termes. Descartes l'ignorait. D'ailleurs si les mots, si le raisonnement même est presque semblable, l'idée n'a chez saint Augustin ni la même portée ni la même profondeur. Le *cogito ergo sum* est-il un syllogisme? une vérité comme toutes les autres? Est-il au contraire une aperception immédiate? une intuition sans analogue de l'âme par elle-même? En d'autres termes, la conscience a-t-elle été distinguée par Descartes de la raison, et le *cogito* de toutes les autres vérités? Un certain nombre de philosophes français, et parmi eux V. Cousin, veulent que le *cogito ergo sum* soit, pour Descartes, une intuition immédiate de la substance par la réflexion du moi sur lui-même. N'a-t-il pas dit dans les *Rép. aux deuxièmes Objections* (éd. V. Cousin, t. I[er], p. 427) :

Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme : et lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit.

Et encore dans les *Réponses aux Instances de Gassendi* (éd. Cousin, t. II, p. 305-6) :

L'erreur la plus considérable est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique; en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est certain que pour la trouver on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales.

A ce texte on peut opposer d'abord d'autres textes de Descartes : dans les *Principes* (part. 1[re], *a* 10) il dit formellement que nous avons la majeure : tout ce qui pense existe, avant le *cogito ergo sum,* qu'il appelle « une conclusion »; en second lieu, la forme syllogistique et démonstrative que prend le *cogito* chez les disciples. (*Entret. mét.* de Malebr., I, § 1. — *Traité de l'exist. de Dieu,* de Fénelon, 2[e] part., I, 10.) Est-ce donc que Descartes ait dit et pensé tour à tour des choses contradictoires? Le problème se résout par une distinction. Après que Descartes a dit (*loco cit.*) : Pour trouver la vérité, il faut aller des propositions particulières aux générales, il

ajoute : « Quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général que le tout est plus grand que ses parties, si on ne lui en montre des exemples en des cas particuliers. » Pour comprendre que la porte est plus petite que la maison, il n'est pas nécessaire de formuler l'axiome : Le tout est plus grand que la partie; mais c'est que l'axiome, plus facile à saisir et comme visible dans un exemple particulier, a la même évidence que sous sa forme abstraite. Il n'en est pas moins vrai que c'est la vérité générale qui fonde la vérité particulière. L'ordre de découverte peut être des exemples à la vérité générale; l'ordre de dépendance logique, intrinsèque, est du général au particulier. En un mot, chronologiquement, il est possible qu'on dise : Je pense, donc je suis, avant d'avoir dit : Tout ce qui pense existe; mais logiquement, en droit, la majeure : Tout ce qui pense existe, est antérieure à la conclusion : Je pense, donc je suis. Ainsi se concilient les apparentes contradictions de Descartes sur ce point.

Une autre preuve encore, c'est qu'il met toujours sur la même ligne le *cogito* et les autres vérités évidentes.

Entre ces choses il y en a de si claires et tout ensemble de si simples qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions être vraies; par exemple : que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent n'avoir point été faites, et autres choses semblables. (*Rép. aux deuxièmes Obj*; cf. *Princ.*, I, 49.) Chacun peut voir par intuition d'esprit qu'il pense, qu'il existe, qu'un triangle a trois côtés. (*Lettr.*, t. VIII, p. 507.) Il y a des idées innées comme l'idée de Dieu, de l'esprit, de la pensée, du corps, du triangle. (*Règles pour la Dir. de l'esprit*, XII; *Princ.*, I, 48, etc.)

Ainsi le *cogito ergo sum* vaut par la même évidence qui nous persuade que 2 et 3 font 5, que ce qui est est. L'ordre psychologique ne se distingue pas de l'ordre logique, ni le *cogito* des autres vérités claires par elles-mêmes, ni la conscience de la raison. Ce n'est pas cependant au hasard que Descartes commence sa philosophie par le *cogito ergo sum*. Cette vérité n'est pas une vérité particulière comme toutes les autres. D'abord on ne peut la mettre en doute, car elle sort aussitôt du doute lui-même. En second lieu, le fait de la pensée précède logiquement l'affirmation d'une vérité quelconque, il n'y a pas un acte de l'esprit dans lequel il ne soit impliqué. Enfin, si la philosophie commence par le doute, son premier moment doit être le *cogito ergo sum*, car le doute comprend la pensée et par suite l'existence. Ce que je saisis avant tout et en tout, c'est donc moi qui pense. Il y a là une intuition immédiate, dans laquelle l'universel et le particulier s'identifient, et qu'implique toute pensée; une intuition féconde, qui nous conduit tout

droit et par l'analyse seule de la pensée, à Dieu, à l'être parfait, principe de tout être et de toute connaissance.

Il résulte de là que Descartes ne peut avoir eu l'idée de faire de la conscience une faculté à part. (Voy. *la Vraie Conscience*, par F. Bouillier, p. 164.) La pensée est pour lui l'essence de l'âme, comme l'étendue est l'essence de la matière; tous les phénomènes de l'âme sont des modes de la pensée, comme tous les phénomènes de la matière sont des modes de l'étendue. « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure; ainsi toutes les opérations de l'entendement, de la volonté, de l'imagination et des sens sont des pensées. » (*Rép. aux deuxièmes Obj.*) « La pensée est une nature qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures. » (*Lettr.*, t. X, 160.) La pensée pour Descartes c'est l'essence même de l'âme. L'âme c'est l'acte de penser; l'âme pense donc toujours. « Si je cessais de penser, je pourrais cesser d'être. » Les difficultés qu'oppose Arnauld à cette théorie amènent Descartes à distinguer une pensée *directe* (spontanée), où les sens ont la plus grande part et qui ne laisse pas de souvenir, et une pensée réfléchie (X,150-156), où l'esprit remarque que l'objet est nouveau pour lui et par suite en garde le souvenir. L'homme, à l'état normal, a la pensée réfléchie; à l'état de léthargie, de profond sommeil, il a la pensée directe. Descartes est ici tout près de la théorie des perceptions insensibles de Leibniz. En résumé, en faisant de l'acte de penser la première et la plus sûre des réalités, Descartes a déplacé le centre de la philosophie.

La conscience, pour Malebranche, est plutôt un sentiment qu'une connaissance. — Selon Malebranche, l'âme se connait elle-même par *conscience* ou sentiment intérieur. Avec lui le mot *conscience* commence à être employé couramment pour désigner la connaissance de l'esprit par lui-même. La conscience n'est pas une faculté séparée : « C'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur que d'apercevoir ou de sentir la douleur, puisqu'elle ne peut ressentir la douleur qu'en l'apercevant. » (*Rech. de la Vér.*, ch. Ier.) Seulement la conscience que nous avons de nos états intérieurs tient du sentiment plus que de la connaissance.

Encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme

que l'existence de notre corps et de tous ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de sa nature que de la nature des corps. (*Rech. de la Vér.*, III, VII, 4.) Nous ne connaissons l'âme *que par conscience*, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. (*Ibid.*) Tu sens tes modifications, tu ne les connais pas. (1[re] *Médit. chrét.*

C'est que Dieu nous a refusé la vue des idées éternelles qui représentent les esprits. Nous pouvons déduire les phénomènes physiques de *l'idée* de l'étendue (mécanisme cartésien); nous ne pouvons déduire de *l'idée* de l'âme ses modifications, faire une psychologie qui réponde à la physique mécanique, parce que nous ne voyons pas notre âme en Dieu, dans son idée, parce que nous n'en avons qu'un sentiment certain, mais confus.

Spinoza : la conscience est une connaissance inadéquate et confuse. — Spinoza n'est pas plus favorable que Malebranche à la conscience, qu'il dédaigne comme toute connaissance empirique. La substance unique, infinie, se manifeste *pour nous* par deux attributs : l'étendue et la pensée. Ces deux attributs se développent parallèlement : c'est un seul et même être qui apparaît à la fois sous la forme de l'étendue et de la pensée. (*Eth.*, II, 7 sch.) « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (*Eth.*, II, 7), puisque les attributs, dont ces modes dérivent nécessairement, expriment l'essence d'une seule et même substance. Au corps humain, mode de l'étendue divine, doit donc répondre une idée, mode de la pensée divine. L'âme humaine, c'est cette idée du corps humain. (*Eth.*, II, 13.) Tout ce qui arrive dans le corps doit être représenté dans l'âme : une douleur, par exemple, n'est que la perception confuse de certaines modifications organiques. L'âme étant l'idée du corps est par là même un mode de la pensée; mais il doit y avoir en Dieu une idée qui réponde à tous ses modes, même à ceux de la pensée. A l'âme humaine, qui est l'idée du corps humain, doit donc répondre en Dieu une idée. *Cette idée de l'idée du corps humain*, c'est la conscience. L'idée de l'âme est unie à l'âme, comme l'âme même au corps, c'est-à-dire qu'elles se correspondent, qu'elles sont parallèles. (*Prop.* XX, XXI, *Eth.*, 2[e] part.) En un mot, l'âme (idée du corps) représente le corps, et la conscience (idée de l'idée du corps) représente l'âme : la conscience en dernière analyse ne représente donc elle-même que les affections du corps et participe nécessairement de la confusion de l'objet mobile qu'elle connaît.

La conscience, pour Leibniz, atteint non seulement les phénomènes, mais l'être de l'âme. — Le problème de la conscience prend avec Leibniz une importance toute nouvelle. Il fait de la perception du moi par lui-même l'un des fondements de la métaphysique; et en même temps, d'un autre côté, il introduit dans la philosophie un problème qui n'en est plus sorti, celui de l'inconscient. Il est d'autant plus nécessaire de marquer avec précision ce qui distingue Leibniz des psychologues de l'école de Maine de Biran, quoique ceux-ci se rattachent à lui. Leibniz est un cartésien, un mathématicien, épris de raisonnement et de démonstration. Il ne part pas d'un fait d'expérience, du fait de conscience. S'il est amené à la *réflexion*, c'est par la dialectique, par l'usage de la raison, c'est en approfondissant la notion de substance.

Quand je cherchai, dit-il, les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me fit comprendre que les monades ou les substances simples sont les seules véritables substances... Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force..., et qu'ainsi il fallait les concevoir à *l'imitation de la notion que nous avons des âmes*. (*Lett. à R. de Montmort.*)

C'est ici qu'intervient l'expérience interne. L'expérience interne (Erd., 185 *b*) nous fait connaître, en elle-même, une force active réelle, la seule que nous saisissions d'ailleurs, notre âme. Nous ne pouvons donc entendre les autres substances que par leur analogie avec notre âme.

Je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (*Essais*, Erdm., 212 *b*.) La force, dites-vous, nous ne la connnaissons que par ses effets et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas; mais notre âme connue de nous a des perceptions et des appétits, et sa nature y est contenue. (*Lett. à M. de Montmort.*)

Ainsi pour Leibniz l'expérience interne a ce double privilège : 1° de nous faire connaître l'âme dans son essence ; 2° de nous faire entendre du même coup la notion de substance avec laquelle nous construisons l'univers.

Est-ce à dire que Leibniz, comme plus tard Maine de Biran, fasse dépendre la raison de la conscience? Non; c'est l'usage de la raison, c'est l'analyse des propriétés des corps, qui provoque la réflexion du moi sur lui-même.

La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu... C'est aussi par la con-

naissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'être, à la substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements. (*Monadol.*, 29-30 ; *Théod.*, Préf., 4.)

Ainsi la réflexion pour Leibniz n'est pas le fait primitif, elle suppose la raison et son développement, elle est un des moments du retour de l'être vers sa source, qui est Dieu.

Dans cette voie de retour, dit M. Em. Boutroux, nous rencontrons tout d'abord le moi, ou l'être qui est en nous, en tant que borné et distinct des autres êtres ; puis l'être, la substance, l'immatériel, de plus en plus voisins de l'essence divine elle-même. Et finalement nous atteignons, par la perception devenue ainsi réfléchie et consciente, l'Être infini, que dès l'origine les créatures cherchaient confusément et à leur insu. Alors le cercle se referme pour ainsi dire : la créature s'est identifiée avec le Créateur, autant qu'il est en elle ; le fini a fait tout ce que comportait sa nature pour reproduire l'infini. La considération du moi est donc, chez Leibniz, comme un degré intermédiaire entre ce qu'on pourrait appeler la raison abstraite et la raison concrète, entre la simple conception des vérités nécessaires et l'appréhension aussi directe que possible de l'Être et de Dieu. Déterminée par la connaissance des *principes de l'Être*, elle aboutit à la connaissance de l'*Être* lui-même. (*Note* de M. Em. Boutroux, dans son édit. de la *Monadologie*, p. 155-157.)

Maine de Biran, qui rapproche lui-même sa doctrine de celle de Leibniz, dit avec profondeur :

Leibniz part des notions de l'être, de la substance, de la force, comme ayant leur type exclusif et primitif dans l'absolu de l'âme, substance ou force, au lieu de partir de l'idée ou du sentiment relatif du moi individuel, qui ne s'aperçoit ou n'existe pour lui-même qu'à titre de cause ou de force agissante sur une substance étendue. Dans le premier point de vue, celui des métaphysiciens, le point de départ est une abstraction ou une notion très élaborée; dans le second, c'est un fait, le fait primitif du sens intime, qui est l'origine de tout, d'où toute science doit être dérivée. (*Fragm.* de M. de B. publiés par M. Gérard, p. 28, cité par M. Boutroux, *loco cit.*)

Théorie des perceptions insensibles : l'Inconscient. — Le second point qui nous intéresse dans Leibniz, c'est la théorie des *perceptions insensibles*.

Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part; mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir dans l'assemblage au moins confusément... (*Nouveaux Essais sur l'entend.*, Préf., Erd., 177 *a.*)

Il ne manque pas de faits qui établissent l'existence de ces per-

ceptions insensibles. Sans elles comment expliquer l'inconscience que produit l'habitude (tic-tac d'un moulin, bruit d'une chute d'eau)? les sensations, comme celles du mugissement de la mer, qui se décomposent en une multitude de sensations, dont chacune isolée ne serait pas aperçue? les rêves, la léthargie, l'évanouissement et le réveil qui n'est explicable que par une perception non aperçue, « puisqu'une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception ». (*Monad.*, 23.) « Ces petites perceptions sont de plus grande efficacité qu'on ne pense. Elles sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique (psychologie) que les corpuscules dans la physique. » C'est par elles que se concilient la théorie des idées innées et l'empirisme de Locke, par elles que s'expliquent les goûts, les préférences inexpliquées, les tristesses sans cause, le caractère individuel, l'illusion d'une liberté d'indifférence dans la volonté. Logiquement, leur existence est supposée par le principe de continuité (*non datur saltus in natura*), application du principe de raison suffisante. Métaphysiquement, elles seules rendent possible et la théorie de la monade, de son développement interne et spontané, et l'harmonie préétablie, « la liaison que chaque être a avec tout l'univers ». La perception la plus obscure de la dernière des monades représente l'univers, parce qu'elle est en accord avec toutes les autres perceptions de toutes les autres monades.

On peut même dire *qu'en conséquence de ces petites perceptions* le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que, dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers, *quæ sint, quæ fuerint, quæ mox futura trahantur*. (*Nouv. Essais*, Préf.)

On a beaucoup discuté sur la question de savoir si Leibniz a voulu parler de perceptions absolument inconscientes, ou simplement de perceptions à peine conscientes. La question paraît oiseuse, étant résolue par le principe de continuité. Sans doute, s'il s'agit de la conscience psychologique, Leibniz dit positivement qu'une telle conscience peut se séparer de la perception; mais cette perception elle-même enveloppe une sorte de conscience métaphysique, qui, par des degrés insensibles, s'élèverait à la conscience positive, à l'aperception.

L'expérience, pour Locke, comprend, outre la sensation, la réflexion. — Origine des idées d'unité, de cause, de substance, etc. — Leibniz le premier a relié la psychologie à la métaphysique. Locke, nous l'avons vu, est le

véritable fondateur de la psychologie empirique, de la physiologie de l'entendement humain, selon l'expression de Kant. Il a donc dû être amené à remarquer le fait de la conscience et de la réflexion intérieure. « J'appelle de tout ce que je dirai à l'expérience et aux observations de chaque homme en particulier. » (L. II, ch. 1er.) Il opposait la réflexion à la sensation.

L'âme au commencement de son existence est comme une table rase, sans idées, sans caractères, et c'est par l'expérience seulement qu'elle acquiert ce grand nombre d'idées et de connaissances qu'elle a dans la suite. Cette expérience est appelée *sensation*, lorsqu'elle nous fait ressentir l'action des objets extérieurs et sensibles ; et on nomme cette même expérience *réflexion* quand elle nous fait réfléchir attentivement aux opérations de notre âme. (II, I.)

Locke préfère donc le terme de *réflexion* au terme de *conscience*, et « les opérations de l'esprit sont pour lui les objets de la réflexion ». Les principales de ces opérations sont l'action d'apercevoir ou la pensée, et l'action de vouloir ou la volonté. En énumérant les idées simples que nous devons à la réflexion, Locke multiplie des remarques psychologiques ingénieuses. Il distingue et il étudie la perception, la rétention (imagination passive, mémoire), les pouvoirs de discerner, de comparer, de lier et de séparer les idées.

Pour bien entendre la théorie de Locke sur la conscience, il reste à montrer comment il rend compte des idées, dont on cherche le plus souvent aujourd'hui l'origine dans la réflexion du moi sur sa nature et sur ses actes.

Les idées de plaisir et de douleur, dit-il (l. II, VII), de puissance, d'existence, d'unité et de succession nous viennent également par la sensation et par la réflexion. Le plaisir et la douleur accompagnent presque toutes nos sensations, aussi bien que toutes les actions ou les pensées de notre âme. L'existence et l'unité sont deux idées que peuvent exciter en nous chaque objet extérieur et chaque idée intérieure : car l'idée de l'existence nous vient et du sentiment que nous avons de l'existence de quelque idée dans notre esprit, et du jugement que nous faisons qu'il y a des choses hors de nous. Pour l'unité, nous en avons l'idée par la considération de chaque chose unique, n'importe que ce soit un être réel ou simplement une idée.

L'idée de puissance est encore une idée qu'éveillent en nous la réflexion et la sensation. Nous l'acquérons également soit en observant que nous pensons et que nous mouvons différentes parties de notre corps, soit en remarquant les effets que produisent les corps les uns sur les autres. (II, 7.) Ainsi l'idée de puissance pourrait nous venir des sens aussi bien que de la réflexion; cependant Locke attache bien plus d'importance à la réflexion, et il expose ici une théorie qui fait pressentir celle de Maine de Biran.

Si on examine la chose (II, XXI) avec quelque attention, on trouvera que les corps n'excitent pas une idée de la puissance active aussi claire que la réflexion sur les opérations de l'âme... Nous *n'avons l'idée d'une force capable de commencer le mouvement que par la réflexion* sur ce qui se passe en nous-mêmes, où nous trouvons, par une expérience indubitable, que nous pouvons mouvoir par un simple acte de la volonté les parties de notre corps qui étaient dans l'inaction.

En observant que nos idées se succèdent constamment les unes aux autres, que quelques-unes viennent à paraître dans le temps que d'autres s'évanouissent, nous formons l'idée de la succession (idée simple). En remarquant de la distance entre les parties de cette succession, nous formons l'idée de la durée. (II, XVI.) L'idée de durée, comme toutes celles qui supposent un travail de l'esprit, est une idée complexe. Il en est de même de l'idée de substance, qui ne résulte pas de l'aperception immédiate du moi par lui-même, mais d'un travail sur les idées simples que fournissent la sensation et la réflexion.

L'esprit, observant que certaines qualités simples sont toujours inséparablement unies, juge qu'elles appartiennent toutes à un même sujet ; en suite de ce jugement, il nomme ce sujet d'un nom particulier... Faute de concevoir comment ces qualités peuvent subsister par elles-mêmes, nous *supposons* un soutien, un *substratum*, dans lequel elles existent. (II, XXIII.)

L'idée de cause, que Locke distingue de l'idée de puissance, n'est pas le privilège de la conscience; elle est une idée complexe, qui exprime la relation de deux termes.

La vicissitude perpétuelle des choses nous apprend que plusieurs substances et qualités reçoivent leur être par l'action naturelle de quelques autres substances : on nomme cause ce qui produit, effet ce qui est produit. (II, XXVI.)

De même l'identité n'est pas une idée simple, la perception immédiate d'un être identique à lui-même. L'identité est une idée complexe qui naît par la comparaison, et qui exprime la relation d'un être avec lui-même.

Nous acquérons les idées d'identité et de diversité en comparant une chose considérée dans un certain temps et lieu avec elle-même considérée dans un autre temps et un autre lieu. L'identité personnelle repose sur la mémoire, sur le sentiment intérieur, sur la conscience du même moi, qui naît de ce que le moi qui a fait une action autrefois, quelle que soit d'ailleurs sa substance, est le même moi qui s'en ressouvient à présent. (II, XXVII.)

David Hume : impossibilité d'avoir la conscience immédiate du moi. — Dans la doctrine phénoméniste et sceptique de D. Hume, la conscience ne peut être que la connaissance

des phénomènes internes et de leurs relations. La notion que nous croyons avoir du moi comme d'une cause, d'une substance, d'une réalité simple et identique, est le résultat d'une illusion subjective, dont l'origine est dans les lois de l'association. La causalité se ramène à la succession constante, la substance à une collection de propriétés, que l'expérience nous montre toujours unies, l'une et l'autre, à une association habituelle d'idées.

Il y a des philosophes qui s'imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi, que nous sentons son existence et sa continuité dans l'existence... Malheureusement ces assertions si positives sont contraires à l'expérience véritable qu'ils invoquent, et nous n'avons du moi aucune idée semblable à celle qu'ils prétendent. Il doit y avoir quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Or le moi ou la personne n'est pas une impression, mais ce à quoi nos impressions et idées multiples sont supposées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même durant tout le cours de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. Peine et plaisir, joie et tristesse, passions et sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Il est donc impossible que l'idée du moi soit dérivée d'une quelconque de ces impressions, et par conséquent nous n'avons pas une telle idée. (*Traité de la Nat. hum.*, I, VI, 6.)

Notre existence n'est donc qu'une série changeante d'états successifs. C'est la mémoire qui explique l'identité par le retour sur nos perceptions passées. A force de nous raconter à nous-mêmes notre propre histoire, si j'ose dire, nous en arrivons à fondre en une suite continue, en un tout unique, ces éléments séparés. Si nous ajoutons que nos événements intérieurs sont tous en relation les uns avec les autres, que nous trouvons entre eux des successions constantes, c'est-à-dire des causes et des effets, nous comprendrons mieux encore, suivant D. Hume, comment nous rattachons notre présent à notre passé, et comment nous pouvons même anticiper sur l'avenir.

Théorie de Kant : le temps est la forme « a priori » du sens interne. — La conscience est un sens. L'âme ne se connaît pas directement elle-même. — La théorie de la conscience dans Kant se rattache intimement à l'ensemble de la philosophie critique. Les sensations sont la matière de la connaissance, elles résultent de l'action des objets sur notre faculté de représentation. Les formes qui permettent de coordonner les sensations, de les unir et de les relier selon certains rapports fixes, sont fournies par l'esprit. Il y a des formes de la sensibilité et des formes de l'entendement. L'espace et le temps sont les formes *a priori* de la sensibilité. Tous les objets extérieurs nous

apparaissent comme situés dans l'espace; tous nos états intérieurs comme les moments d'une succession dans le temps. L'espace est la forme *a priori* du sens externe; le temps est la forme *a priori* du sens interne. Cependant comme les objets externes eux-mêmes ne nous sont connus qu'en devenant en nous des états internes, « le temps est la condition *a priori* de tout phénomène en général, la condition immédiate des phénomènes intérieurs, et par là même la condition médiate de tous les phénomènes extérieurs. » (*Crit. de la Rais. pure*, trad. Barni, t. I[er], p. 89-90.) Ainsi « le temps n'est pas autre chose qu'une condition subjective de notre humaine intuition; en lui-même, en dehors du sujet il n'est rien. »

Si nous nous apercevons dans le temps, ce n'est pas que nous existions dans le temps, c'est que le temps est la forme nécessaire que prennent toutes les données du sens interne.

Le sens intérieur ne nous présente nous-mêmes à la conscience que comme nous nous apparaissons et non comme nous sommes en nous-mêmes, parce que notre intuition de nous-mêmes n'est autre que celle de la manière dont nous sommes intérieurement affectés. (T. I[er], p. 179.)

Ce n'est donc pas par métaphore que la conscience est appelée un *sens*. Ce qui perçoit, dans le sens intime, n'est pas identique à ce qui est perçu. L'âme ne se voit pas d'une vue immédiate et directe. Cependant quand l'esprit agit, ne se saisit-il pas directement dans son activité réelle? Peut-on dire qu'il ne s'aperçoit alors que comme il est *affecté*, par l'intermédiaire d'un véritable sens interne? Oui, répond Kant. C'est l'entendement qui par son action introduit l'unité dans les données du sens interne, c'est lui qui produit cette unité, et par là même il agit sur le sens interne, il l'affecte, il le modifie. C'est l'imagination qui est l'intermédiaire de cette action de l'entendement sur le sens interne. Donc même quand il agit, l'esprit ne se connaît pas directement par une vue immédiate, même alors il ne se connaît qu'en affectant le sens interne, dont la forme nécessaire est le temps.

Tout ce qui est représenté par un sens est toujours à ce titre un phénomène, et par conséquent, ou il ne faut point admettre de sens intérieur, ou le sujet qui en est l'objet ne peut être représenté par lui que comme un phénomène et non comme il se jugerait lui-même si son intuition était purement spontanée, c'est-à-dire intellectuelle. (T. I[er], p. 105.)

Le sens interne ne suffit pas à expliquer la conscience que le moi prend de lui-même. — Distinction de la conscience empirique et de l'aperception pure. — Mais ce sens interne ne suffit pas à rendre compte

de la conscience qu'a le moi de lui-même (*Selbstbewusstsein*). « La conscience empirique, qui accompagne (*begleitet*) différentes représentations, est par elle-même éparpillée et sans relation avec l'identité du sujet » (t. Ier, p. 161); si elle était seule, « le moi serait aussi divers et aussi bigarré que les représentations dont j'ai conscience » (p. 162), ou plutôt, à vrai dire, le moi n'existerait pas. C'est l'entendement qui ramène toutes les impressions multiples à l'unité : c'est là l'acte essentiel de la pensée. Cet acte est accompagné de conscience. « Le *je pense* (*cogito*) doit pouvoir accompagner toutes mes représentations; car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne serait pas pensé : ce qui revient à dire que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi. » (P. 160.) Il y a donc une conscience de l'entendement, comme une conscience de la sensibilité. Cette conscience est ce que Kant appelle la *conscience transcendantale,* l'*aperception pure*. Le *je pense* n'est pas, dit-il, une catégorie; c'est le lien, le *véhicule* de toutes les catégories, la condition générale de tout acte de l'entendement. Il est en quelque sorte à la fois le principe et la résultante de toutes les catégories, de toutes les fonctions de l'entendement, leur cause efficiente et leur cause finale. Il est la forme de l'unité par excellence, la loi qui unit tous les phénomènes internes en une même pensée, en même temps qu'elle unit tous les phénomènes externes en un même univers.

La conscience pure n'est pas pour Kant l'intuition de l'esprit par lui-même; pas plus que la conscience empirique, elle n'atteint l'être tel qu'il est en soi. Je sais *que* je suis, mais non point *quel* je suis; *que* je suis un entendement, mais non pas *quel* entendement. Comment donc est-ce que je me connais moi-même ? De la même manière que je connais l'objet extérieur, c'est-à-dire en ramenant la multiplicité de mes phénomènes à l'unité de ma pensée. Ce n'est pas de l'unité substantielle que j'ai conscience en moi; c'est de l'unité de ma pensée qui fait l'unité de l'objet. Ma substance m'est inconnue : peut-être le noumène *âme* est-il identique au noumène *corps;* peut-être sont-ils différents; je n'ai aucun moyen de le savoir; et c'est un paralogisme de conclure de l'unité de ma pensée à l'unité substantielle, puisque cette unité substantielle (apparente) n'est, elle-même, que le produit de l'unité de la pensée.

Nous devons encore signaler la grande place que Kant fait à l'inconscient dans la vie de l'esprit :

Le champ des intuitions et des impressions sensibles, dont nous n'avons pas conscience, est un champ illimité : les représentations claires n'occupent que les points en nombre infiniment petits que la conscience éclaire. Ce fait que, sur la carte immense du monde de la pensée, quelques rares places seulement sont éclairées, doit nous faire contempler avec étonnement notre propre nature. (*Anthropologie*, § 5.)

Kant fait remarquer qu'il suffirait qu'une puissance supérieure dit tout à coup : Que la lumière soit! pour qu'aussitôt, sans aucune addition, la moitié d'un monde parût à nos yeux : par exemple, tous les souvenirs d'un littérateur, toutes les parties de l'univers visibles que le télescope vient à découvrir, mais qui étaient déjà enveloppées dans ce que l'œil apercevait, etc.

Les psychologues écossais font de la conscience une faculté distincte des faits qu'elle connaît. — La conscience ne connaît que des phénomènes. — Jusqu'ici les philosophes n'ont pas fait de la conscience une faculté distincte, qui assisterait en spectateur au drame intérieur sans y prendre sa part. Les psychologues écossais Th. Reid, Dugald Stewart détachent la conscience des autres facultés. « Nous connaissons, dit Reid, nos propres pensées et toutes les opérations de notre entendement par une faculté que nous appelons *conscience.* » (*Essai sur les Fac. intell.,* III, II.) « La conscience a pour objet nos peines présentes, nos plaisirs, nos espérances, nos craintes, nos désirs, nos doutes, nos pensées de tout genre, en un mot toutes les passions, toutes les actions, toutes les opérations de l'âme, au moment où elles se produisent. » (*Ess.,* VI, V.) Reid préfère le mot *conscience* au terme de *réflexion,* employé par Locke, qui a le tort, selon lui, de confondre la conscience spontanée et la conscience réfléchie. La conscience n'atteint au dedans de nous que les phénomènes; « l'essence des esprits comme celle des corps nous est inconnue. » C'est en vertu d'un principe rationnel, inné, que je passe des faits que je constate en moi à l'être que je suis. « Les pensées dont j'ai conscience, sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi. » (*Ess.,* VI, V. *Principes des vérités contingentes.*) Dans l'*Essai sur les facultés actives,* Reid combat David Hume, qui avait déclaré que rien n'est plus obscur que les idées de pouvoir et de faculté. Il tente de montrer que ces idées se dégagent nécessairement de la conscience que nous prenons de nous-mêmes. Nous trouvons en nous une puissance active, la volonté, et nous avons conscience sinon de nos facultés elles-mêmes, au moins des opérations par

lesquelles elles se manifestent. Or, « toute opération suppose un *pouvoir* de l'être qui agit : car supposer qu'une chose agisse sans avoir le pouvoir d'agir, c'est une absurdité manifeste. » (*Ess.*, I, ch. I.) Ainsi, pour Th. Reid, la conscience n'est pas l'intuition du moi se saisissant dans sa réalité substantielle et causale. C'est par un raisonnement rapide, fondé sur les principes premiers, qu'on dégage les idées de substance et de cause de la conscience qu'on prend de ses propres opérations.

Hamilton : la conscience ne peut être séparée des faits qu'elle connaît. — Modifications mentales inconscientes. — Le philosophe écossais Hamilton, qui avait subi l'influence de Kant, modifie les doctrines de Th. Reid. Il montre que la conscience n'est pas une faculté distincte, que c'est là une thèse en contradiction avec toute la tradition philosophique. La conscience ne peut être séparée des états de l'esprit qu'elle connaît. Ces états sont des modes et non des objets de la conscience. Hamilton semble parfois limiter le domaine de la conscience aux faits intellectuels. La conscience, dit-il, n'est pas une faculté spéciale de connaissance; ce sont nos facultés spéciales de connaissance qui sont des modifications de la conscience. Mais n'avons-nous pas aussi conscience des faits sensibles et volontaires? Peut-être Hamilton dirait-il que ces faits, en tant que connus, font partie de l'intelligence. Il semble que dans ce cas la conscience redevienne une faculté distincte, quand elle perçoit des phénomènes sensibles ou volontaires. Pour éviter toute obscurité il faudrait dire que la conscience est coextensive à tous les faits mentaux, qu'elle ne se distingue ni des pensées, ni des actes, ni des affections qu'elle perçoit. « La conscience, selon les expressions mêmes de Hamilton, n'est qu'un mot compréhensif applicable à tous les mouvements de l'esprit qui s'élèvent tout d'un coup au-dessus d'un certain degré d'intensité. » (Art. *Reid* et *Brown.*)

Hamilton se sépare de Reid sur un autre point. La conscience étant coextensive à nos autres facultés, si nous avons la connaissance du monde extérieur, nous devons avoir la conscience du monde extérieur. L'objet représenté fait partie de la conscience; l'objet dont nous avons conscience est l'objet qui existe. Le moi et le non-moi sont donnés dans une antithèse primordiale, dans le premier acte de conscience; ils sont connus en corrélation l'un avec l'autre. Dans la conscience de la résistance est enveloppée la notion corrélative de quelque chose qui résiste. Ce n'est pas d'ailleurs que l'objet soit connu en lui-même. Nous ne savons pas plus ce qu'est le moi en soi que l'objet dans son essence. Toute connaissance étant relative, la chose en soi, comme l'a établi Kant, nous échappe nécessairement. La conscience saisit dans leur opposition l'externe et l'interne, donne dans un même acte le sujet et l'objet avec la conviction qu'ils sont distincts, mais la connaissance des deux termes est relative.

Hamilton admet enfin des modifications mentales inconscientes. (*Lect.*, I, 338 sq.) Il donne de leur existence plusieurs preuves. En premier lieu « l'immense majorité de nos richesses mentales demeure toujours hors de la sphère de la conscience, cachée dans les plus obscurs replis de l'esprit » (sciences, langues, etc.). En second lieu, dans certains cas d'exaltation morbide (fièvre, délire), la mémoire reproduit des choses qu'il semble qu'on n'avait jamais vues ni entendues. « Le souvenir éteint de langues entières est rétabli, ou, ce qui est encore plus remarquable, les malades récitent en des langues connues ou inconnues des morceaux dont ils n'avaient jamais eu de souvenir conscient pendant leur état normal. » Enfin certaines sensations composées supposent comme éléments des sensations imperceptibles, et dans l'association des idées il y a des intermédiaires que la conscience n'aperçoit pas et que la réflexion parfois retrouve.

Royer-Collard : la conscience, faculté distincte. — Maine de Biran : grand rôle de la conscience; l'effort. — M. Ravaisson : la conscience faculté métaphysique. — Royer-Collard, Jouffroy, pendant une partie de sa vie, Garnier, en France, adoptèrent la théorie des Écossais, d'après laquelle la conscience est une faculté distincte. « Nos plaisirs et nos peines, nos espérances et nos craintes, toutes nos sensations, tous nos actes, toutes nos pensées, en un mot, s'écoulent devant la conscience, comme les eaux d'un fleuve sous les yeux du spectateur immobile attaché au rivage. » (Royer-Collard, *Fragm.* publiés par Jouffr., 4[e] vol. de Reid, p. 423.) De cette hypothèse sur la nature de la conscience, il résulte qu'elle est une sorte de *sens intime,* qu'elle ne peut apercevoir que les phénomènes, en un mot, qu'elle n'est pas une faculté métaphysique et que le raisonnement est nécessaire pour aller des phénomènes spirituels à l'esprit lui-même.

Les spéculations de Maine de Biran devaient exercer une profonde influence sur l'école psychologique française et l'éloigner de l'empirisme écossais. Maine de Biran se rattache lui-même à Leib-

niz, mais avec la conscience très nette des différences qui l'en séparent. Leibniz est un métaphysicien et un mathématicien (voy. la belle exposition de la doctrine de Leibniz, par Maine de Biran, dans la *Biographie universelle,* et dans les *Œuvres* de Biran, t. I); pour Leibniz, ce sont les vérités nécessaires qui font le moi intelligible. Maine de Biran prétend au contraire partir d'un fait interne : il subordonne la raison à la conscience. Le premier fait de conscience, dont tout dérive, c'est l'effort volontaire, c'est la volonté agissant sur l'organisme. Dans ce fait primitif est impliquée, avec l'action, la résistance. Le moi se saisit comme une puissance, comme une activité, mais limitée par quelque chose qui n'est pas elle. Dans une intuition unique l'effort révèle, avec l'activité propre du moi, l'existence nécessaire du non-moi. Si David Hume a fait de l'idée de cause une idée obscure, illusoire, s'il l'a ramenée à l'idée de succession constante, c'est qu'il a prétendu la dériver de l'expérience externe. La cause, c'est l'action; la notion de cause ne peut nous être donnée que par le sentiment intérieur. Il n'est pas besoin, pour qu'elle soit formée, d'une multitude d'expériences; il suffit que l'activité se saisisse en acte par la conscience. De l'expérience interne, fécondée par la réflexion, dérivent les notions qui dominent toute la connaissance. « Tout le mystère des notions *a priori* disparaît devant le flambeau de l'expérience intérieure qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi identifié avec celui de l'effort. » (*Œuvres inéd.,* t. I, p. 258.) « Nous trouvons profondément empreinte en nous la notion de cause ou de force, mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même, dont celui de l'activité est inséparable. » (*Ibid.,* t. I, p. 47.) La conscience suppose l'effort, la dualité, comme la lutte du moi et du non-moi. Les sensations pures, qui laissent l'âme entièrement passive, doivent donc rester en dehors du moi et de la conscience. L'inconscient joue un grand rôle dans la vie spirituelle. Le fond de notre nature morale, qui dépend de la sensibilité affective, est très obscur : la lumière de la conscience n'y atteint pas. Il y a une sorte « de réfraction morale, » des tristesses, des joies sans cause, qui teignent de leur couleur tout ce qui pénètre en nous. L'idée maîtresse de Maine de Biran, c'est que le sujet ne se connaît pas comme les choses du dehors; la grande originalité de ce penseur, c'est d'avoir, en assimilant la raison à la conscience, proposé à la philosophie une méthode nouvelle. Il a ce mérite rare d'avoir dit quelque chose qui n'avait pas été dit avant lui.

Pour Maine de Biran, l'âme saisit son activité, non sa substance: son essence réelle, absolue, reste un x insaisissable. Dès lors on pouvait se demander comment et de quel droit l'expérience interne, qui n'atteint pas l'Être en soi, qui ne touche pas l'absolu, peut révéler des lois universelles et nécessaires. M. Ravaisson, pour éviter cette inconséquence, a fait de la conscience une faculté vraiment métaphysique. La conscience atteint non pas sans doute je ne sais quelle substance inerte et passive, mais le fond de l'Être qui est activité au premier regard, amour pour la réflexion plus profonde qui cherche la raison même de l'effort dans la fin vers laquelle il est tendu. « La vraie méthode psychologique est celle par laquelle dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel et métaphysique. » La conscience, nous révélant l'Être même, peut nous donner dans les lois de notre propre activité les lois universelles, nécessaires, de toute réalité. C'est en la suivant dans ses dégradations que nous savons ce qu'est la nature; c'est, au contraire, en l'approfondissant, que dans l'amour, qui est le fond intime de tout être, nous découvrons l'objet de cet amour sans bornes, l'absolu qui est nous comme tout ce qui est : « Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur. C'est en lui, par lui que nous avons tout ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence. Il est nous plus que nous ne le sommes nous-mêmes. » (*Rapport,* p. 245.) Dans cette doctrine il ne peut y avoir d'inconscient métaphysique, réel, puisqu'à des degrés divers tout est force, tout est amour; mais le conscient et l'inconscient, dans les phénomènes de l'âme et de la vie, se relient par des degrés insensibles, qui sans cesse font passer de l'un à l'autre et montrent assez l'unité de l'esprit et de la nature.

Empirisme contemporain : la conscience actuelle n'est pas la conscience primitive. — Pour les psychologues empiriques, Mill, Bain, Herbert Spencer, la conscience actuelle n'est pas le type de la conscience primitive : de là la nécessité de se défier de cette intuition, qu'on invoque sans cesse et qui le plus souvent nous présente comme primitifs et irréductibles des phénomènes dérivés et très complexes. La conscience ne saisit que des phénomènes. L'étude des faits, la recherche de leurs rapports, des lois selon lesquelles ils s'associent, tel est le seul objet d'une

psychologie vraiment scientifique. On a conscience de ce qui est, non de ce qui sera ni de ce qui peut être : les facultés, les pouvoirs, les causes ne sont donc que des mots, des résumés d'expérience, qui ne représentent aucune réalité indépendante. Stuart Mill n'admet pas l'inconscient. (*Examen de la Philos. de Ham.*, ch. xv.) L'inconscient n'est pas psychologique, il se ramène à des états physiologiques. « Je suis porté à penser comme Hamilton, et à admettre ces modifications mentales inconscientes, mais avec la seule forme sous laquelle je puisse leur donner un sens très précis, à savoir sous la forme de modifications inconscientes des nerfs. » Il y a des impressions trop faibles pour donner naissance à la sensation, des vibrations nerveuses qui n'arrivent pas jusqu'aux centres nerveux; en un mot, un ensemble de phénomènes qui restent physiques. D'après Spencer et Bain, la conscience suppose le changement, une succession d'états différents. C'est l'alternance, l'oscillation entre deux états différents qui constitue la forme la plus simple de la conscience qu'on puisse concevoir. « Tant que persiste un état A, il n'y a pas conscience. Tant que persiste un autre état B, il n'y a pas conscience. Mais quand il y a un changement de l'état A à l'état B, ou de l'état B à l'état A, ce changement lui-même constitue un phénomène dans la conscience, c'est-à-dire une conscience. » (Spencer, *Princ. de Psych.*, t. II, p. 304.) Toute conscience et par suite toute pensée est donc relative.

Importance que tend à prendre la théorie de l'Inconscient. — La théorie de l'Inconscient tend à prendre de nos jours une importance considérable. Le philosophe allemand Hartmann a écrit une philosophie de l'Inconscient pleine de faits intéressants et d'hypothèses parfois bizarres. Des physiologistes et psychologues anglais, Georges Lewes, Murphy, Maudsley ont mis en lumière tout ce que l'esprit conscient doit à l'activité spontanée, dont les résultats tout à coup le surprennent. Maudsley, va jusqu'à soutenir « que la conscience est un luxe », que sans elle presque rien ne serait changé : les phénomènes ne seraient pas aperçus, voilà tout. En France les mêmes idées se sont produites : on s'est demandé si le *moi* que nous connaissons ne serait pas formé par une hiérarchie de *moi* partiels et secondaires; en d'autres termes si la conscience psychologique ne serait pas la résultante, l'harmonie de consciences inférieures en rapport avec elle ; ou encore s'il n'y aurait pas une pluralité de consciences en rapport, bien que distinctes et gardant leur indépendance. Ces hypothèses sont douteuses; mais les faits auxquels elles répondent sont incontestables : c'est quelque chose de les avoir mis en lumière.

Conclusion : trois grandes théories de la conscience : empirique, critique, spiritualiste. — En résumé, la théorie des Écossais, qui faisait de la conscience une faculté distincte, semble déjà abandonnée. Il reste en présence les trois doctrines : empirique, critique, spiritualiste. Pour les empiriques, la conscience caractérise les faits psychologiques, qui volontiers sont regardés comme des phénomènes physiologiques d'une certaine intensité. La science de l'esprit n'est pas une science d'une essence supérieure et métaphysique ; elle est la science des faits intérieurs et des lois selon lesquelles ils s'associent. Pour l'école critique, la conscience est une forme, elle ne revèle pas l'être que nous sommes, elle nous apprend seulement comment nous nous apparaissons. Toutes les idées qu'on croit en dégager par la réflexion comme les idées de cause, d'unité, d'identité, ne sont que les formes *a priori* qui la rendent possible. Enfin l'école spiritualiste, dont Maine de Biran est le fondateur, Leibniz le précurseur, affirme que la conscience réfléchie atteint l'être un, identique, cause de ses propres actes; elle fait ainsi de la conscience une faculté du réel, de l'absolu, et de la psychologie une métaphysique véritable.

CHAPITRE VI

LES THÉORIES DE LA RAISON

L'esprit est-il une sorte de table rase, de feuille blanche, sur laquelle les phénomènes s'inscrivent du dehors? n'est-il pas plutôt une activité primitive, une nature donnée, qui s'exerce selon ses propres lois? La connaissance humaine n'est-elle qu'un empirisme, ne suppose-t-elle pas certaines notions, certains principes, qui, présents à l'esprit, dirigent et garantissent tout son travail? En un mot, l'esprit est-il peu à peu constitué par les phénomènes dont les rap-

ports constants se dégagent et sortent comme en relief de la masse confuse des faits ? ou bien trouvons-nous en lui des *notions premières* qui dépassent l'expérience ; des principes universels, nécessaires qui, dominant le relatif, permettent d'établir entre les phénomènes des rapports fixes, de cimenter leur matière flottante et d'en construire l'édifice systématique de la connaissance ? C'est à peu près en ces termes antithétiques que dans l'histoire se pose et se développe le problème de la raison.

Héraclite et les Éléates. — Premières formes de l'opposition du sensible et du rationnel. — Les premiers philosophes, les Ioniens et même les Pythagoriciens, ne dégagent pas nettement le problème de la connaissance. C'est avec Héraclite que nous voyons apparaître pour la première fois l'opposition du sensible et du rationnel. Il se plaint en termes amers de l'ignorance des hommes. « L'âne préfère le son à l'or et le chien aboie à tous ceux qu'il ne connaît pas. » (*Fr.* 28.) D'où vient cette déraison ? De ce que les hommes s'en rapportent aux sens. « Les sens sont de mauvais témoins quand ils sont au service d'âmes déraisonnables (βαρϐάρους ψυχάς). » (*Fr.* 11.) La sagesse consiste à connaître la raison qui gouverne tout, à découvrir la nature du feu, la loi des contraires, et l'unité harmonieuse qui se dégage sans cesse de la lutte et du changement. Cette divinité, cette loi du monde, cette raison primordiale n'est pas distincte de la substance des choses, du feu primitif ; elle est nous comme toutes choses. Aussi faut-il suivre les idées communes à tous (ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ), et non les opinions particulières (ἰδίαν φρόνησιν). (*Fr.* 7.) La pensée est commune à tous, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. (*Fr.* 123.) La raison est tout à la fois l'élément dont sont faits tous les êtres et la loi universelle de tout ce qui est.

La théorie de l'Unité absolue de l'être est si opposée aux données des sens que les Éléates ne pouvaient manquer d'attaquer, eux aussi, ce mode de connaître. Parménide distingue nettement les choses de l'opinion (τὰ πρὸς δόξαν) des choses de la vérité (τὰ πρὸς ἀλήθειαν). La vraie science, c'est la déduction des attributs de l'Être. Mais l'idée de l'Être n'est pas une idée abstraite ; elle est suggérée par l'intuition sensible. Le réel c'est le plein, ce qui remplit l'espace. Quand Parménide parle de l'identité de l'être et de la pensée, il entend que la pensée n'existe que par l'être, qu'elle n'en est pas distincte, qu'elle est enveloppée dans son unité.

Empédocle, Démocrite, Anaxagore commencent aussi, chacun à

leur point de vue, à distinguer les sens et la raison ; mais, au fond, la raison elle-même se confond pour eux avec la connaissance sensible. La pensée ne se distingue de la sensation que par son contenu. Toutes deux sont une fonction de l'organisme. Ce que chaque philosophe reproche aux sens, c'est de contredire sa propre théorie. Néanmoins, cette critique des sens est un acheminement à une théorie de la connaissance rationnelle.

Socrate met en lumière le rôle de l'esprit dans la connaissance. — Les sophistes avaient aperçu le rôle du sujet dans la connaissance ; mais, comme nous l'avons vu, ils en avaient tiré le scepticisme. Pour échapper à ces conclusions dangereuses, Socrate cherche dans le sujet lui-même ce qui permet et garantit la connaissance. C'est en approfondissant la nature de l'esprit qu'il espère découvrir les conditions de la science véritable. Connais-toi toi-même, tel est son premier précepte. La science, selon lui, dépend avant tout de l'action de l'esprit. Le premier résultat de cette connaissance de soi, c'est la découverte et l'aveu de sa propre ignorance. Mais cet aveu suppose qu'on a l'idée de la science véritable et qu'on peut l'atteindre. La vérité est innée à l'esprit. Apprendre, c'est donc encore se connaître soi-même. De là la *maïeutique,* l'accouchement des esprits. Cette hypothèse de l'innéité de la vérité semble être, pour Socrate, le pressentiment d'une faculté rationnelle, antérieure en quelque sorte aux connaissances sensibles, et leur donnant la forme de la science. « Socrate s'avançait à travers les principes les mieux reconnus de tous, pensant que c'était là le meilleur appui du discours. » (*Mém.,* IV, VI.) Les principaux procédés de la maïeutique étaient l'induction, la définition, la déduction, trois opérations en intime rapport. Διαλέγειν κατὰ γένη, ramener les choses à des conceptions générales, qui expriment leur essence, telle est l'œuvre de la philosophie. Le premier procédé de Socrate étant l'induction, un assemblage de faits et d'exemples, il semble qu'il y ait contradiction entre les procédés de la méthode et l'idée générale que la connaissance est innée. La pensée de Socrate sur ce point n'a pas été peut-être d'une grande clarté. Il entendait sans doute que la vérité n'est atteinte que par l'action de l'esprit, qu'il la doit à sa propre activité, qu'il la crée en lui, que c'est en se connaissant qu'il connaît les conditions de la vérité.

Platon : la science innée à l'âme. — Marche

dialectique vers la vérité. — Réminiscence. — Dialectique ascendante, descendante. — La science est innée, disait Socrate ; mais, par ses procédés purement discursifs, il semblait dégager la science des phénomènes autant et plus que de l'esprit. Platon complète, achève la théorie de Socrate. Pour lui, la science est vraiment innée à l'âme : elle ne porte ni sur les choses sensibles, passagères, éphémères, ni même sur les notions générales dégagées des données de l'expérience par l'entendement discursif. La science consiste à sortir du monde sensible, à entrer dans le monde des Idées éternelles, immuables, principes de la réalité et de la connaissance, que l'âme ne peut découvrir qu'en se découvrant pour ainsi dire elle-même. Mais cet acte intuitif ne s'accomplit pas sans peine et d'un seul coup. Il exige une préparation, une initiation. Imaginez des prisonniers enchaînés dans une caverne et habitués à regarder passer les ombres des choses sur la paroi éclairée qui leur fait face. Amenez-les à la lumière du jour, ils sont éblouis. Une longue éducation leur est nécessaire pour discerner les objets réels et affronter l'éclat splendide du soleil. (*Rép.*, VII.) La réfutation des théories fausses est un premier exercice en même temps qu'une purification, κάθαρσις (ironie socratique). Mais le vrai point de départ de la marche dialectique vers la vérité, c'est la sensation. Il y a des sensations qui, par leurs contradictions et leur insuffisance même à les résoudre, surprennent l'esprit et éveillent la réflexion. Selon qu'on la compare à des choses différentes, la même chose est une et plusieurs, grande ou petite. Qu'est-ce donc que l'un et le plusieurs, que le grand et le petit? Pour passer des choses sensibles aux Idées, de l'opinion (δόξα) à la science (ἐπιστήμη), le véritable intermédiaire, c'est la culture des sciences, qui reposent sur ces notions de l'un et du plusieurs, de l'égal et de l'inégal (VII[e] liv. de la *Républ.*, éducation platonicienne); c'est la culture de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie, à la condition toutefois de ne pas étudier ces sciences empiriquement, de n'en pas faire une sorte de routine, mais de s'attacher aux rapports mathématiques, intelligibles, aux proportions, au nombre et à la mesure. L'âme ainsi préparée par l'étude de ce qui, dans les choses sensibles, est analogue aux Idées, sent se réveiller en elle le souvenir des Idées véritables.

La réminiscence est une intuition immédiate, directe de l'Idée présente à l'âme. C'est au sens propre du mot une sorte de réveil qui rend à l'âme la possession de ce qu'elle a connu déjà, de ce qu'elle connaît encore virtuellement. Apprendre, c'est se ressouvenir (ἀνάμνησις). Quand nous disons que deux choses sont égales, nous concevons une égalité absolue, invariable, unique, à laquelle nous rapportons celle des choses mêmes, toujours imparfaite. Il faut posséder la mesure avant de l'appliquer :

Ainsi, avant que nous ayons commencé à voir, à entendre, à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible pour lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales et sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre. (*Phédon*, 75 *b*.)

La forme mythique de cette théorie, c'est l'allégorie du *Phèdre*, c'est l'hypothèse d'une vie antérieure de l'âme dans le monde des essences, où elle se mêlait au chœur des dieux.

C'est une loi que les âmes, auxquelles les essences échappent, perdent leurs ailes et tombent dans un corps terrestre. Le propre de l'homme, c'est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle ; or c'est là se ressouvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite des dieux, alors que dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. (*Phèdre*, 249 *c*.)

Platon a-t-il pris ce mythe à la lettre? Il est bien difficile de savoir en quelle mesure la poésie et la philosophie se distinguaient à cette heure de jeunesse et d'audace.

La νόησις, l'exercice de la faculté rationnelle, ne se borne pas pour Platon à l'acte intuitif de la réminiscence; il se complète par une διάνοια, par un travail discursif et dialectique d'un genre propre, qui féconde l'intuition des Idées. La dialectique rationnelle comprend une marche ascendante et une marche descendante [1]. La première consiste à dégager l'idée, générale des choses sensibles, à trouver les principes, les raisons suffisantes (ἱκανόν τι), en s'élevant peu à peu jusqu'à ce qui se suffit à soi-même (ἀνυπόθετον) et ne suppose plus rien. Cette Idée des Idées, c'est le Bien. La dialectique descendante est la plus importante. Elle consiste à diviser (διαίρεσις) l'idée générale en ses genres et ses espèces. (*Sophiste, Parménide.*) Ces divisions se font par une sorte d'analyse *a priori*. Ce qui permet la dialectique et par suite la pensée, c'est que les Idées peuvent se pénétrer, se combiner les unes les autres. (*Parm.*, 129; *Soph.*, 251 *a*, 253 *c*.) La proposition n'est-elle pas le mélange, la μίξις du sujet et de l'attribut? Mais comme les Idées sont l'être même, la dialectique est une métaphysique : en démêlant la μίξις εἴδων, elle

1. Voir notre *Essai sur la Dialectique de Platon* (2[e] édition, 1861, p. 172). P. J.

donne tout à la fois, par les notions simples, les éléments premiers; par leurs combinaisons, le détail et la science de la réalité véritable.

Platon, le premier, a établi avec force la nécessité d'une faculté rationnelle, d'un élément *a priori* dans la connaissance. Il a vu que la science n'était possible que par l'universel et le nécessaire. Il a surtout compris le rôle de l'*Idéal* dans l'activité humaine. Mais comme l'objectait Aristote, au lieu d'expliquer les choses il les a doublées; et comme il n'y a pas de passage de la dialectique à la physique, de la science des idées à la science du monde sensible, Platon en vient à dire qu'en physique il faut se contenter de vraisemblances, le monde n'étant sans doute qu'une façon de symbolisme, inconnaissable en lui-même. Le problème, pour ses successeurs, sera de trouver ce passage de la dialectique à la physique, d'expliquer par quelles lois, par quel ensemble d'idées et de principes est rendue possible la science du monde des apparences.

Aristote : nécessité de l'expérience et de la raison. — L'intellect passif, et l'intellect actif. — Pour Aristote, comme pour Platon, la science a pour objet l'essence, l'être en soi. La sensation n'atteint que le relatif. La science n'entre donc pas en nous par les sens (*An. Post.*, I, 31), l'homme se la donne à lui-même par l'activité originale de la pensée (νοῦς). Mais Aristote a un plus grand souci de la réalité que Platon. Il reproche aux idées séparées (χωριστά) de ne pas expliquer la connaissance que nous avons du monde. Il compare son maître à un homme qui, embarrassé de compter un certain nombre de choses, les doublerait pour se faciliter la besogne. La raison doit expliquer la possibilité de la science. Elle ne peut être la réminiscence qui nous fait sortir du monde présent. L'intelligible est contenu dans le sensible (ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν, *de Anim.*, III, 8) : c'est donc des impressions sensibles que doivent être dégagées les notions. La connaissance rationnelle suppose la connaissance par les sens. Mais il faut s'entendre, et ne pas prendre la condition pour la cause. La science ne vient pas de la vue, mais à la suite de la vue; de l'expérience, mais à la suite de l'expérience. Suivons le travail par lequel l'esprit peu à peu s'élève vers l'intelligible, jusqu'à ce que, dégagé de toute matière, acte pur, il se confonde avec le divin.

Οὐδὲν νόημα ἄνευ φαντάσματος (*de An.*, III, 7), sans image il n'y a pas de notion. Mais pour devenir l'élément de la pensée, l'image doit être soumise à un premier travail, devenir la φαντασία λογιστική, ne pas reproduire servilement telle ou telle sensation, mais repré-

senter quelque chose d'universel, les qualités générales. Cette image, déjà transformée, est au concept ce que la figure géométrique est à la vérité qu'on démontre par elle. (*De An.*, III, 10.) Le géomètre a besoin d'une figure, d'une image; mais il la dépasse, il fait abstraction de tout ce qui en elle est sensible et limité. Si la pensée a toujours besoin d'être comme soutenue par l'image, c'est que les formes intelligibles (εἴδη νοητά) sont enveloppées dans les formes sensibles (αἰσθητά) : au νοῦς, à la pensée il appartient de les en dégager.

Il faut distinguer dans le νοῦς deux parties en intime rapport, car l'une est comme la matière dont l'autre est la forme : le νοῦς παθητικός et le νοῦς ποιητικός, l'entendement passif et l'entendement actif.

Comme il y a dans toute la nature, d'une part, la matière, qui est en puissance tous les individus compris dans chaque genre, et, d'autre part, la cause dite efficiente, parce qu'elle donne à chaque individu sa forme, ainsi que l'art façonne sa matière; il faut nécessairement que ces deux choses se trouvent aussi dans l'âme. On doit donc distinguer deux intellects : l'un capable de devenir toutes choses, l'autre capable de donner à toutes choses une forme; le premier représentant la matière de la pensée, le second en étant la cause et la forme... (*De Anim.*, III, 5, 430 *a*.)

Quelle est la nature, quelles sont les fonctions du νοῦς παθητικός ? L'entendement passif est une sorte de table rase, de feuille blanche, sur laquelle rien n'est d'abord écrit (*de An.*, III, 4) : νοῦς ἐστι γραμματεῖον, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον. Il est toutes les formes intelligibles en puissance; il n'arrive à l'acte que par l'expérience. Ses fonctions répondent assez bien à celles que nous attribuons à l'entendement discursif.

A la suite de la sensation se forme la mémoire, et c'est du souvenir plusieurs fois renouvelé du même objet que naît l'expérience, car un grand nombre de souvenirs constitue une expérience unique. (*Dern. Analyt.*, II, 19.)

Les idées générales peu à peu se fixent et s'arrêtent dans le νοῦς παθητικός.

Comme à la guerre, au milieu d'une déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter un autre s'arrête, puis un autre encore jusqu'au premier rang. (*Ibid.*)

L'induction dégage ainsi l'universel de la sensation et nous donne les termes qui deviendront les attributs, les prédicats du syllogisme, dont Aristote a fait la théorie. L'induction qui donne les éléments du syllogisme, la déduction qui les met en usage, voilà le domaine de la science, de l'ἐπιστήμη, qui repose sur l'expérience, et qui est l'œuvre du raisonnement, du λογισμός, du νοῦς παθητικός.

Jusqu'ici il ne semble pas que nous dépassions l'empirisme. Mais l'inférieur ne s'entend que par le supérieur, la matière que par la forme qui est sa fin. Comme le monde reste inintelligible jusqu'à ce qu'on ait atteint Dieu, ainsi en est-il de la science, jusqu'à ce qu'on ait reconnu le rôle du νοῦς ποιητικός, du divin dans l'esprit. L'induction, comme le syllogisme, suppose des principes : toute science dépend donc de la raison autant que de l'expérience.

On ne peut savoir par démonstration, sans la connaissance préalable de principes immédiats et premiers. Or les principes étant antérieurs aux démonstrations ne sauraient être donnés par la science (ἐπιστήμη), puisqu'elle procède toujours par la voie de raisonnement; et comme il n'y a pas de connaissance plus relevée que la connaissance démonstrative, si ce n'est l'intuition de la raison, c'est par cette intuition que sont connus les principes. Cela résulte de tout ce qui précède, et aussi de ce que, la démonstration ne pouvant être le principe de la démonstration, la science n'est pas non plus le principe de la science, mais la raison, et le principe de la science est la connaissance du principe. (*Dern. Analyt.*, II, 19.)

Ainsi la science suppose l'intuition immédiate des principes par le νοῦς ποιητικός, duquel en dernière analyse tout dépend.

L'entendement passif ne reçoit la forme que parce que l'entendement actif la lui donne. C'est bien à l'occasion des représentations sensibles que se forment les notions dans le νοῦς παθητικός ; mais ces notions ne sont dégagées des représentations sensibles que parce qu'elles sont produites par le νοῦς ποιητικός. L'intellect actif est à l'intelligible (*De An.*, III,5), enveloppé dans les formes sensibles, ce qu'est la lumière propre à la lumière que réfléchissent les corps. La lumière, soit directe, soit en se réfléchissant par les corps, agit sur le sens de la vue et fait passer à l'acte les couleurs que ce sens contenait en puissance. De même le νοῦς actif, soit directement, soit par une sorte de réflexion (au moyen de l'intelligible, qui est présent aux choses sensibles comme essence, loi, cause, fin), agit sur l'entendement passif et fait passer à l'acte les formes intelligibles qui sont en lui en puissance. L'intellect actif, c'est donc l'intelligible même, mais l'intelligible devenu pensée. C'est lui qui produit en nous tout intelligible, soit directement, soit en se reconnaissant dans les formes intelligibles qu'enveloppent les formes sensibles. Éteignez la lumière, il n'y a plus de couleurs; éteignez l'intellect actif, il n'y a plus ni vérité ni science. On pourrait dire encore que l'intellect actif, c'est-à-dire l'intelligible devenu pensée, peut seul reconnaître dans le monde l'intelligible véritable par une sorte de contact et de sympathie.

Aristote n'a pas déterminé avec précision quelles sont les pre-

mières notions, les premiers principes que le νοῦς saisit immédiatement et qui sont les conditions de la pensée. Il se contente d'admettre que chaque science a *ses principes propres* (définitions), qu'elle fait sur son objet et sur l'essence de son objet des hypothèses qu'elle ne peut établir par démonstrations ; et de reconnaître des *principes communs* (axiomes), qui ne sont plus le sujet de la démonstration, mais sans lesquels elle ne pourrait être. Au premier rang de ceux-ci est le principe le plus indubitable et le plus général de la pensée : le principe de contradiction, fondement du syllogisme.

Le νοῦς ποιητικός fait en réalité tout ce qu'il y a de positif dans la science. Étant l'intelligible même, vivant et agissant dans l'esprit, seul il est capable de se retrouver dans le monde, de se dégager des formes sensibles. Mais la science n'est pas son acte le plus haut. La science suppose encore une matière, une image. Au-dessus de tout raisonnement, de tout procédé discursif, s'élève l'intuition de la raison, par laquelle l'homme, vraiment affranchi de toute matière, touche à l'acte pur. Cet acte pur sans aucun mélange de puissance, cette forme qui n'est plus matière, cet être nécessaire et simple, c'est Dieu. Dieu, acte pur, n'est plus séparé par la matière de l'esprit qui le pense. Qu'est-ce que la sensation? C'est la forme de l'objet sans sa matière. Dans la pensée pure, l'objet lui-même n'a plus de matière qui l'empêche d'être tout entier dans l'âme. Cette intuition, l'objet de la connaissance et l'âme qui connaît, tout cela n'est qu'un. C'est une véritable communion de l'intelligence humaine avec la forme pure, avec le Dieu auquel est suspendu tout l'univers.

Il est plus difficile de fixer avec exactitude la nature métaphysique de ce νοῦς actif. Est-il le dernier effort de la nature en mouvement vers Dieu, et l'atteignant enfin sans sortir de ses lois? Est-il Dieu même présent à l'âme humaine par une sorte d'intervention surnaturelle? Un texte semble confirmer cette seconde interprétation : le νοῦς est préexistant au corps, il y entre du dehors comme quelque chose de divin : λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. (*De gen. et corr.*, II, 3.) Ce qui est sûr, c'est qu'il a une existence séparée (χωριστός); qu'il est pur, sans mélange, impassible, toujours en acte par essence; c'est qu'il est seul immortel, éternel, tandis que l'intellect passif est périssable, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός; c'est enfin que la raison est l'intelligible même; que, par suite, l'âme a en elle le principe et la mesure de tout intelligible.

La raison des ressemblances des choses se trouve dans leurs relations à des

principes communs, qui dépendent, en dernière analyse, de l'intelligence pure : l'intelligence, lorsqu'elle passe du particulier au général, ne fait que remonter à des rapports dont elle trouve en elle-même le fondement, et revenir des choses sensibles, qui ne sont elle qu'en puissance, à la réalité actuelle de sa propre nature. (Félix Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 133.)

C'est en aspirant à Dieu que la matière se pénètre peu à peu d'intelligible, c'est parce qu'elle est Dieu même dans son dernier fond que l'âme peut découvrir l'intelligible dans les choses et en soi.

Empirisme stoïcien. — Activité de l'âme dans la connaissance. — Avec les Stoïciens et les Épicuriens on descend de ces hautes conceptions à un empirisme plus timide et sans grande originalité. C'est la théorie d'Aristote, moins la théorie du νοῦς ποιητικός. Pour les Stoïciens, le τὸ ἡγεμονικόν, partie supérieure de l'âme, a son siège dans le cœur. Au commencement de la vie l'ἡγεμονικόν est une sorte de table rase, une feuille blanche prête à recevoir l'empreinte des choses (χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν). Ce qui d'abord s'inscrit, c'est la sensation ; à la sensation succède le souvenir, de plusieurs souvenirs de même espèce se forme l'expérience (τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος ἐμπειρία). Les idées générales se divisent en notions proprement dites (ἔννοιαι) et en anticipations (προλήψεις ou κοιναὶ ἔννοιαι). Les premières résultent d'un travail de l'esprit qui combine (*combinatione*), saisit les ressemblances (*similitudine*), compare, établit des rapports (*collatione rationis*). Les secondes se forment par une sorte de travail spontané ; elles sont naturelles (φυσικαί), en ce sens elles sont comme innées, ἔμφυτοι προλήψεις, non qu'elles soient antérieures à toute sensation, mais parce qu'elles se produisent en tout homme et expriment les rapports invariables des choses. Faire la science c'est composer des notions générales un système (σύστημα) qui cimente les idées fournies par les sensations et leur donne la cohésion. C'est une œuvre d'art, une opération de la volonté, une véritable « vertu ». « La science est une possession (ἕξις) des représentations, ferme et inébranlable au raisonnement, et qui consiste tout entière en tension et en énergie, ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει. (Stobée, *Ecl.*, II, 128.) Ainsi la science se mesure à l'énergie, l'énergie à une sorte de tension matérielle de l'âme. Les Stoïciens ont donc eu le mérite de marquer avec force la nécessité de l'activité dans la connaissance. Leur conception de Dieu répond à leur théorie de la raison. Dieu est l'âme matérielle et subtile du monde, qu'il faut se représenter,

à l'image de l'homme, comme un animal raisonnable. On établit l'existence de Dieu, on détermine ses attributs, non pas en s'élevant au-dessus de l'expérience, mais en l'interprétant, en la développant par le raisonnement et l'analogie.

Épicure : le principe de toute science est la sensation. — Pour Épicure, la source première de toute connaissance, le premier critérium de toute vérité, c'est la sensation. Le second critérium c'est l'*anticipation* (πρόληψις), c'est-à-dire ce par quoi on anticipe, on devance la sensation ; c'est l'idée générale qui se forme par le souvenir, par l'empreinte (τύπος, D. L., X, 33) de plusieurs sensations semblables. Sans πρόληψις, pas de science ; mais il ne faut pas oublier qu'elle a son origine dans la connaissance sensible, qui seule peut la garantir. L'opinion (δόξα), l'hypothèse (ὑπόληψις), qu'on forme au moyen des anticipations, est vraie ou fausse. L'opinion porte soit sur l'avenir (προσμένον), elle est alors une prévision, une attente (exemple : je juge de loin la forme d'une tour ; ou encore que je vois Platon) ; soit sur ce qui n'est pas perceptible aux sens (ἄδηλον), exemple : atomes, vide. Quand l'opinion est une attente, elle est vraie si la sensation la confirme, témoigne pour elle (ἂν ἐπιμαρτυρῆται) ; quand elle porte sur l'ἄδηλον, elle est juste si elle n'est pas contredite par les faits (μὴ ἀντιμαρτυρῆται), exemple : les théories d'Épicure. (D. L., X, 33. — Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 211.) Ce critérium insuffisant marque bien le dédain d'Épicure pour la science. L'existence des dieux nous est révélée par l'intuition sensible : nous les voyons, au sens propre du mot. Des corps des dieux, comme de tous les corps, partent des émanations, des εἴδωλα, qui nous apportent la preuve palpable de leur réalité.

Néo-platonisme : métaphysique du νοῦς. — Marche progressive de la sensation à la pensée discursive, à l'intuition rationnelle, à l'extase. — Le néo-platonisme s'efforce de concilier dans un vaste syncrétisme les trois grandes philosophies de la Grèce. Chacune d'elles est comme réalisée dans une des hypostases primordiales (ἀρχικαὶ ὑποστάσεις), et toutes trois réconciliées, fondues dans la Trinité. Le platonisme, c'est l'Unité, l'Ineffable, dont tout procède ; le péripatétisme, c'est la première émanation, le νοῦς, l'Intelligence ; le stoïcisme, c'est l'Ame du monde. Le νοῦς c'est l'acte pur d'Aristote, la pensée de la pensée. Au-dessus du monde sensible il y a le monde des

Idées, le monde intelligible, que forment les ideés, où se trouvent en essence, concentrées dans la simplicité incorporelle, les choses que le monde sensible nous présente étendues et dispersées dans l'espace et le temps. Les Idées, intelligences éternellement livrées à la contemplation d'elles-mêmes et dont cette contemplation est tout l'être, non seulement s'enveloppent les unes les autres, mais toutes remontent à une Idée première qui les embrasse et les comprend. L'intelligible et l'intelligence ne faisant qu'un, l'intelligible est la pensée en acte, l'acte pur, la pensée qui se pense elle-même.

L'Ame universelle enveloppe une multitude d'âmes particulières, comme le νοῦς une multitude d'idées. Trompées par une sorte de mirage les âmes descendent, « comme appelées par la voix d'un héraut, » dans le corps qui leur est conforme. Tombée dans le corps, l'âme peut se complaire dans sa déchéance, oublier son père céleste. Mais l'âme peut aussi se retirer de son propre corps, se tourner dès ici-bas vers Dieu; elle n'est pas entièrement détachée de l'Ame universelle; et, sans en avoir la conscience distincte, elle habite toujours dans l'Intelligence. Pour se tourner vers Dieu l'âme n'a donc pas à sortir d'elle-même.

Entre la perception des choses sensibles et la contemplation des idées, il y a, suivant les Alexandrins, la pensée discursive (διανοητικόν). La raison (νοῦς) est la même dans tous les individus, mais de l'un à l'autre varie ce qu'elle révèle de son contenu par la pensée discursive. La science, fondée sur le raisonnement, tient de l'intuition sensible et de l'intuition rationnelle, qu'elle relie l'une à l'autre. En l'appliquant à l'expérience, elle brise l'unité de l'Idée, mais déjà elle nous fait entrevoir l'intelligible dans le sensible et prépare l'affranchissement de l'âme. A la science répondent dans l'ordre pratique les vertus *politiques* (tempérance, courage, prudence, justice) que prêchaient les Stoïciens. A la science succède la contemplation des idées, aux vertus politiques les *purifications* (καθάρσεις), qui affranchissent l'âme de toute erreur, de toute illusion. Par cela seul que l'âme est rendue à elle-même, réduite à la simplicité de l'Intelligence, elle contemple les idées pures dans leur éclat immatériel, et elle se contemple elle-même sans obstacle, sans intermédiaire. Enfin au dernier terme viennent les vertus qui divinisent : ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἄλλα θεὸν εἶναι. C'est la contemplation de l'Un, de l'Ineffable, c'est le plus haut degré de la vie pratique et spéculative. L'âme n'y atteint qu'en dépassant toute opération intellectuelle, non pas par intuition (θέαμα); toute pensée est encore mouvement (κίνησις) et implique une certaine dualité du sujet et de l'ob-

jet; mais par une *extase,* en se dépouillant de toute forme, même la plus intelligible, en se réduisant à l'absolue simplicité (ἔκστασις-ἄπλωσις-ἁφή). La pensée ne sert qu'à nous élever peu à peu jusqu'à la hauteur d'où l'on découvre Dieu : la pensée logique, c'est l'intelligible comme développé par le mirage des choses sensibles; la pensée pure, c'est l'intuition de l'intelligible dans son unité; l'extase ne s'exprime plus. La pensée est comme un flot qui nous porte et qui en se gonflant nous soulève, en sorte que de sa cime tout à coup nous voyons. (*Enn.,* VI, VII, 36. — Félix Ravaisson, *Ess. sur la Mét. d'Arist.,* t. II, p. 451-452.) Alors l'âme est Dieu, elle voit en lui la source de la vie, le principe de l'Être, la racine de l'âme; elle est l'Être, l'Être est en elle; c'est une pénétration, une ivresse d'amour, la félicité parfaite. État rare, passager, auquel Plotin lui-même, de son aveu, ne s'était élevé que trois fois.

Platonisme chrétien. — Saint Augustin, saint Anselme. — Réalisme péripatéticien : saint Thomas. — Nominalisme. — Préoccupé surtout des vérités supérieures et du salut des âmes, le christianisme ne devait inspirer aux fidèles qu'un médiocre souci des sciences de la nature et de leurs principes. Aussi montre-t-il tout d'abord une affinité naturelle pour les doctrines du platonisme et du néo-platonisme. Le plus grand représentant du platonisme des Pères est saint Augustin. Saint Augustin méprise la science physique, qui ne peut être d'aucun usage pour la félicité de l'âme : ce qu'il cherche, c'est la connaissance de Dieu et de soi-même. La conscience, l'expérience interne devient le centre, le cœur de la philosophie. Douter qu'on possède la vérité, c'est avoir l'idée que la vérité existe. La raison humaine se saisit comme mobile, incertaine, et elle a à la fois l'idée et le désir de la vérité immuable, éternelle; il ne lui reste qu'à s'élever au-dessus d'elle-même, qu'à monter vers la source de toute lumière. L'immuable vérité, c'est Dieu; il est l'intelligible, la raison qui nous éclaire (*Confess.,* X, 65; XII, 35. — *De Trin.,* XII, 24); il est le principe éternel de toutes les formes que revêtent les créatures, l'unité absolue, la beauté suprême. En lui sont les Idées.

Les Idées sont les formes ou raisons immuables des choses (*rationes rerum*); incréées, éternellement identiques à elles-mêmes, elles sont contenues dans l'intelligence divine; comme elles ne naissent ni ne périssent, c'est sur leur modèle qu'est formé tout ce qui peut périr, tout ce qui naît et meurt. (*De Ideis,* 2.) Dans l'unique sagesse divine sont contenus les incommensurables et infinis trésors des intelligibles, dans lesquels sont tous les fondements rationnels, tous les principes invisibles et immuables de toutes choses, et aussi

des choses sensibles et changeantes qui ont été créées par cette sagesse. (*De Civ. Dei*, XI, 103.)

C'est la théorie de Platon, moins la dialectique, moins ce monde intermédiaire des mathématiques, qui permet tout au moins d'entrevoir le passage du sensible à l'intelligible, et comment la science du monde trouve son principe dans les Idées.

Au moyen âge le problème de la raison se mêle à la grande discussion sur la réalité des idées générales, aux violentes disputes des réalistes et des nominalistes. Les réalistes platoniciens de la première période, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, admettent avec Platon la réalité des idées générales, leur existence antérieure aux choses (*universalia ante rem*). L'idée de l'humanité est antérieure aux hommes individuels. La science portant sur les idées générales, si celles-ci n'existaient pas, la science porterait sur le non-être, sur le rien. Saint Anselme (et à sa suite les Platoniciens du XIIe siècle, Bernard de Chartres, Gilbert de la Porrée) croit pouvoir établir rationnellement même les vérités révélées. Il fonde son réalisme sur la théorie des Idées de saint Augustin. Les Idées sont éternellement en Dieu, « elles sont le discours intérieur de Dieu, comme la pensée est le discours intérieur de l'homme. » (*Monol.*, ch. XXVII.) Toute la science remonte ainsi à Dieu : il est la vérité suprême qui fait toute vérité, le souverain bien que supposent tous les biens particuliers, l'absolu qui seul permet d'entendre le relatif. C'est toujours par comparaison que nous parlons de grandeur, de bonté; il doit donc y avoir un exemplaire, un type immuable auquel nous nous référons. Saint Anselme, pour ne pas faire dépendre l'existence de l'absolu de l'existence du relatif, chercha une preuve directe, immédiate, de l'existence de Dieu. Il crut l'avoir trouvée dans l'*argument ontologique,* « dans l'idée du bien le plus grand qui puisse être conçu (*aliquid bonum quo majus cogitari nequit*). » Cette idée est présente à tout esprit : or elle enveloppe l'existence, donc le parfait existe par cela seul qu'il est conçu. *Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.* Cet argument est l'application la plus hardie de la théorie réaliste.

Les réalistes de la seconde période, plus modérés, ont subi l'influence d'Aristote. Pour Albert le Grand, saint Thomas, Duns Scot, les universaux n'ont pas une existence substantielle en dehors des choses; ils existent, comme l'avait dit Aristote, dans les individus et par eux, *non ante rem, sed in re.* Ce n'est pas à dire qu'il faille rejeter la doctrine des idées : les universaux existent *ante rem,* non pas comme êtres indépendants et actuels, mais à titre d'exemplaires,

d'intelligibles dans la raison de Dieu. Selon saint Thomas, l'homme ne peut penser sans images. Les formes que l'intellect passif reçoit des impressions sensibles, ne sont rendues vraiment intelligibles que par l'intellect actif, semblable à la lumière qui seule rend visibles les couleurs des corps. C'est par une sorte d'abstraction que l'intellect actif rend intelligibles les images reçues des sens. *Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cujusdam.* (*Summa theol.,* quæst. 84.) C'est la théorie d'Aristote appauvrie. Les principes de saint Thomas s'accordaient mal avec la preuve ontologique de saint Anselme. De même que c'est du sensible qu'il extrait l'intelligible, c'est en partant du monde qu'il s'élève à Dieu, dont il démontre l'existence par la nécessité d'un premier moteur, par l'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes secondes, par la finalité que manifeste la nature, inintelligente par elle-même.

Le nominalisme représente au moyen âge l'empirisme et, par suite, comme toujours, un certain scepticisme. Refusant toute valeur aux idées générales, les nominalistes ne devaient aussi reconnaître à la science qu'une valeur toute relative. La raison impuissante ne pouvait plus être conciliée avec la foi : les deux termes tendaient à se séparer. Roscelin est le grand adversaire du réalisme dans la première période de la scolastique. Au XIVe siècle, Guillaume d'Occam, né en Angleterre, précurseur tout à la fois de Luther et de l'empirisme anglais, donne au nominalisme un nouvel éclat. Le général n'existe pas dans les choses, mais dans l'esprit, comme concept réunissant sous un seul mot plusieurs choses singulières, *conceptus mentis significans univoce plura singularia.* Les idées ne sont pas non plus substantielles en Dieu, elles ne sont que la connaissance que Dieu a des choses particulières qui seules existent. Les choses individuelles étant seules réelles, il n'y a de source de connaissance que l'intuition soit des sens, soit de la conscience. La science se réduit à une logique formelle, dont les principes sont dus à l'induction, et qui porte sur les signes conventionnels, résumés des intuitions particulières. Il n'y a plus dès lors à chercher l'accord de la foi et de la raison. La raison n'existe pas, à vrai dire; fondée sur l'intuition de l'individuel, toute vérité est relative.

Théorie arabe : unité de l'intellect actif en tous les esprits. — Averroès. — Nous ne pouvons quitter le moyen âge sans exposer la grande théorie arabe sur l'entendement actif. Averroès (né à Cordoue, 1126-1198), au moyen âge, devient

comme le symbole de l'incrédulité, du blasphème. On lui attribue le fameux livre des trois imposteurs (Moïse, Mahomet, Jésus-Christ), que personne n'a jamais vu et qui a fait brûler tant de philosophes. Les vieux peintres de l'Italie le représentent précipité en enfer avec des grimaces de démon, ou vaincu, terrassé par la dialectique de saint Thomas triomphant. Sa doctrine, combattue par tous les grands Scolastiques péripatéticiens et orthodoxes (Albert le Grand, saint Thomas et ses disciples), puis par les Platoniciens de la Renaissance (Marsile Ficin, préface de la traduction de Plotin), domine déjà dès le milieu du xive siècle dans la haute Italie, surtout à Padoue, et elle s'y maintient jusqu'au milieu du xviie siècle. Saint Thomas d'Aquin résume la doctrine d'Averroès en ces termes : « Dieu ne peut faire qu'il y ait plusieurs intellects; l'intellect est une puissance entièrement séparée de l'âme, et il est un dans tous les hommes. » Aristote avait dit (*de Anim.*, III, 5) que l'intellect actif entre dans l'âme du dehors, que seul il est séparé, impérissable, éternel. Averroès et ses disciples développent cette doctrine du maître. Il veut concilier l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise avec l'opinion de Thémistius. D'après Alexandre, l'entendement passif n'est qu'une disposition, une puissance liée à la vie animale, que l'entendement actif, qui est Dieu même, fait passer à l'acte. D'après Thémistius, les deux entendements ont en chaque homme une même substance distincte du corps, ce qui assure aux âmes une immortalité individuelle. Suivant Averroès, l'intellect en puissance ou « matériel » est plus qu'une disposition passagère, mais ce n'est pas à dire qu'il y ait plus d'un intellect actif. L'homme n'a en lui que la disposition à être affecté par l'entendement actif; l'intellect en puissance résulte du contact de cette disposition avec l'intellect actif : il est donc une sorte de mélange, un composé de la disposition qui est en nous et de l'intellect actif qui est hors de nous. L'intellect actif est à la pluralité des âmes ce qu'est la lumière aux objets par lesquels elle se réfléchit sans perdre son unité. Il fait passer à l'acte l'intellect en puissance après l'avoir en quelque sorte créé. En même temps il l'absorbe en soi, et par suite, puisqu'il est impérissable, notre νοῦς est immortel, non pas, il est vrai, en tant que substance individuelle, mais en tant qu'il est un moment de l'entendement universel. Cet entendement universel est une émanation de la divinité : il émane de la sphère lunaire, du moteur du dernier des cercles célestes qui s'étagent jusqu'à Dieu.

Avec Bacon et Descartes l'objet de la science n'est plus l'idée générale. — Rationalisme mathématique de Descartes. — Notions et vérités premières. — Dans l'antiquité et au moyen âge les philosophes, dans leurs théories de la raison, sont surtout préoccupés des idées générales. La science est conçue comme un système de classification, comme un moyen de s'arrêter dans la fuite des phénomènes sensibles, de trouver à la pensée un objet fixe, de l'élever par degrés jusqu'à l'immuable, jusqu'à Dieu. Avec les progrès de la science, qui au xvie siècle s'étend en tout sens, le problème se modifie. D'une façon générale il s'agit de démêler dans les phénomènes complexes les éléments simples dont ils sont la combinaison, de saisir les lois de cette combinaison, et de se mettre ainsi en état de la reproduire. Bacon fait la théorie de l'induction; il est dominé ainsi que ses successeurs par la pensée des sciences de la nature. Descartes, plus ambitieux, rationaliste hardi, avec une conception très nette de l'idéal scientifique, espère achever la science, en lui donnant du premier coup la forme déductive à laquelle elle aspire. Il cherche à ramener l'univers tel qu'il nous apparaît à une combinaison d'éléments intelligibles. Les mathématiques sont pour lui le modèle, le type de la science, vaste encyclopédie, dont toutes les parties doivent se rattacher entre elles et à un unique principe. Il veut « imiter ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations ».

Car toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et pourvu qu'on s'abstienne seulement d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. (*Disc. de la Méth.*, 2e part.)

La science du monde doit devenir aussi claire que 2 et 2 font 4 ; elle doit donc reposer sur des notions : 1° intelligibles par elles-mêmes; 2° enchaînées selon des rapports évidents [1].

Cette science, indépendante des sens et de l'expérience, qui n'en peuvent être que l'occasion, laisse le plus grand rôle à la raison. C'est la raison qui donne et les notions simples, primitives, et les principes directeurs qui président à la combinaison de ces élé-

1. « Les sciences toutes ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même, quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire. » (*Règles pour la dir. de l'esprit*, XI.

ments intelligibles. La méthode comprend deux procédés : d'abord l'intuition ; non pas l'intuition sensible, qui ne donne que des notions confuses et déjà très complexes, mais l'intuition rationnelle, qui donne, avec les notions simples, les axiomes, les vérités premières; en second lieu, la déduction, principe du progrès, du mouvement de la pensée, suite d'intuitions, par lesquelles se révèle le rapport des idées entre elles.

Quelles sont maintenant ces idées *a priori?* ces idées primitives, innées? La notion première la plus naturelle et la plus importante est la notion de Dieu, de l'infini, du parfait. « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites. » (3e *Médit.*) Quels sont les caractères de l'idée d'Infini? 1° C'est une notion positive. On soutient à tort qu'elle n'est obtenue que par la négation de ce qui est fini, de même que le repos et les ténèbres ne se comprennent que par la négation du mouvement et de la lumière.

Au contraire, dit Descartes, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini... car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature? (3e *Médit.*)

On ne peut donc pas prétendre que cette idée ne représente rien, qu'elle pourrait par suite me venir du néant; car, au contraire, cette idée représente plus de réalité qu'aucune autre.

2° Cette idée non seulement est positive, mais encore elle est claire et distincte. Sans doute je ne comprends pas l'infini ; mais, d'une part, je sais qu'il jouit de toutes les perfections dont j'ai l'idée ; d'autre part, je comprends très bien que l'infini ne peut être parfaitement compris par un être fini comme moi ; donc j'en ai une idée très distincte, bien que très imparfaite. (3e *Médit.*)

3° Mais peut-être les perfections que j'attribue à Dieu ne sont-elles que mes propres perfections amplifiées? Peut-être sont-elles en moi en puissance? Peut-être cette puissance d'acquérir par degrés toutes les perfections est-elle dès à présent suffisante pour en produire les idées?

D'abord, répond Descartes, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. (3e *Médit.*)

En second lieu, on ne peut atteindre l'infini par accroissements successifs : il est contradictoire de supposer qu'un être fini puisse s'élever par degrés jusqu'à l'infini.

Et enfin je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée (ce que représente une idée) ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel, à proprement parler, n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel. (3e *Médit.*)

Il est donc impossible de tirer d'un infini en puissance l'idée d'un infini actuel.

4° Resterait à expliquer l'idée d'infini, d'absolu par l'addition de toutes les perfections dont se compose l'univers. Mais

On ne peut pas feindre que peut-être plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, et que de l'une j'ai reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes et assemblées dans une seule qui soit Dieu ; car, au contraire, l'unité, la simplicité ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçois être en lui : et certes l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu n'a pu être mise en moi par aucune cause de qui je n'aie point aussi reçu les idées de toutes les autres perfections. (3e *Médit.*)

En résumé, l'idée d'infini, suivant Descartes, ou l'idée de Dieu 1° étant une idée éminemment positive, ne peut être obtenue par négation ; 2° étant positive, elle est claire et distincte, quoique incomplète ; 3° étant l'idée d'un acte absolu, elle ne peut se tirer de ce qui n'est qu'en puissance ; 4° étant enfin l'unité absolue de toutes perfections, elle ne peut être la somme des perfections éparses répandues dans l'univers. L'idée d'infini ne pouvant donc être obtenue par aucune expérience externe ou interne, elle est une de ces idées originales, innées, que nous ne faisons pas, et la première de ces idées, celle qui pose à la fois la réalité et la connaissance.

Quelles sont maintenant les autres idées premières, les autres éléments intelligibles? Descartes distingue les idées adventices (données par les sens), les idées factices (centaures, Pégase), les idées innées « comme celles de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle ». (T. VIII, p. 510-511.) Ailleurs il va jusqu'à dire : « Enfin, je tiens que toutes celles (les idées) qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation sont innées. » (T. VIII, p. 534.) Voici ce qu'il entend par là : toutes les notions primitives sont innées ; ce qui

est adventice, c'est la connaissance particulière, momentanée, c'est l'expérience qui nous montre dans l'étendue telle ou telle figure réalisée. « Nous avons en nous l'étoffe de nos pensées, ce que l'expérience nous apprend, c'est la manière dont cette étoffe est taillée. » (Cours de M. J. Lachelier à l'École normale.) L'entendement seul nous donnerait le monde corporel sans détermination actuelle, l'étendue sans mouvement; les sens nous apprennent que l'étendue prend actuellement telle ou telle figure par le mouvement. L'œuvre de la science, c'est de ramener l'adventice même à l'inné, d'expliquer l'expérience par la raison, le sensible par l'intelligible, en découvrant les lois rationnelles qui produisent les déterminations actuelles de l'étendue.

En quel sens ces idées simples, ces éléments intelligibles sont-ils innés? Sur ce point la pensée de Descartes est très nette.

Quand je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. Je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées *naturelles*, qui soient différentes de la faculté qu'il a de penser. Mais reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles. (*Lett.*, éd. Cousin, t. X, p. 70.)

S'il fallait après cette assertion une preuve nouvelle, il suffirait de montrer comment Descartes par ses démonstrations de l'existence de Dieu, de la distinction de l'âme et du corps, par sa réduction des qualités secondes de la matière à l'étendue, fait sans cesse découvrir par l'esprit les idées qu'il possède implicitement.

Il nous reste à déterminer les principes rationnels qui permettent d'enchaîner l'une à l'autre les notions simples. Le premier de ces principes, celui qui domine toute la connaissance, c'est le principe de la véracité divine. L'homme, dès qu'il réfléchit sur lui-même, arrive à l'idée de Dieu, de l'Être parfait. L'Être parfait ne peut vouloir nous tromper; tout ce que nous concevons clairement et distinctement peut donc être accepté sans crainte comme l'expression de la réalité.

L'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être et la seule d'où procèdent toutes les autres. (*Lett. au P. Mersenne.*) — La connaissance de l'athée n'est pas une vraie science, parce que toute connaissance, qui peut être rendue douteuse, ne peut être appelée du nom de science. (*Rép. aux deuxièmes obj.*)

Le réel étant seul intelligible, Descartes n'éprouve pas le besoin d'énumérer tous les principes rationnels. Est vrai ce qui, toutes précautions prises, nous apparaît comme tel. Les vérités premières, ce sont les axiomes, les propositions évidentes qui permettent le raisonnement déductif et avant tout, par suite, le principe de contradiction. Le problème de la science du monde peut se ramener à ces termes : étant donnée une nature composée (ex : le monde tel qu'il nous apparaît), trouver une équation qui l'exprime en notions simples et intelligibles. La seule notion claire et distincte que nous ayons du monde, c'est la notion de l'étendue; la physique doit être une mathématique. « L'univers est une machine, où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties. » Le monde étant un mécanisme, la science du monde est une science déductive. Les principes qui dominent cette science sont innés, mais en ce sens qu'il suffit de la réflexion pour les découvrir.

J'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé *de telles notions en nos âmes*, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou ce qui se fait dans le monde. (*Disc. de la Méth.*, 5e part.)

En quoi consiste cette réflexion qui permet de découvrir les lois de la nature?

Je fis voir quelles étaient les lois de la nature, et sans appuyer mes raisons *sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu*, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. (*Disc. de la Méth.*, 5e part.)

Dieu est le principe du mouvement, Dieu est immuable; de là le principe de la permanence de la quantité du mouvement dans le monde.

En résumé, pour Descartes, le problème de la science est non seulement de découvrir les généralités, d'atteindre l'immobile, mais de rendre compte des choses qui nous apparaissent. L'expérience n'est que l'occasion de cette science qui consiste à ramener le monde sensible à des notions simples et intelligibles (étendue), combinées selon des lois rationnelles qui toutes se rattachent à l'idée de Dieu.

Bossuet et Fénelon : les vérités éternelles sont en Dieu; elles sont Dieu même présent à l'esprit humain. — Bossuet connaît Descartes, mais il se souvient de saint Augustin et de saint Thomas. « L'entendement, c'est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. » (*Conn. de*

Dieu et de soi-même, I,7.) Il a pour objet les vérités éternelles. Quelles sont ces vérités? Bossuet (*Ibid.,* IV, 5) cite les vérités mathématiques, le mouvement et ses lois, les principes de la morale. « Le rapport de l'ordre et de la raison est extrême ; l'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni entendu que par elle; il est ami de la raison et son propre objet. »

Si je me demande maintenant où et en quel sujet ces règles subsistent éternelles, immuables, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. (*Ibid.,* IV, 5.)

Bossuet ne se lasse pas de répéter que les vérités éternelles, par lesquelles tout entendement est réglé, sont « quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même ». (*Ibid.,* IV, 6.)

Il admet donc, avec Fénelon et Malebranche, que toute relation de l'entendement avec une vérité éternelle est une communication directe de l'esprit avec Dieu. Mais peut-être n'accorderait-il pas au premier que la raison est comme extérieure à nous, et à coup sûr, il refuserait au second la vision passive en Dieu. Ce qu'il affirme avec tous les Cartésiens, c'est que l'idée du parfait est l'idée positive par excellence. Il est naturel que l'imparfait suppose le parfait dont il est pour ainsi dire déchu... (*Ibid.,* IV, 7.)

On dit : le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait, qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur. Insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier en soi et dans nos idées, et que l'imparfait, en toutes façons, n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant sinon par l'être? comment l'imperfection si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? (2e *Élévat. sur les mystères.*)

Fénelon avait entre les mains une copie du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* quand il écrivait le *Traité de l'existence de Dieu.* Il reprend la théorie de Bossuet, mais en lui donnant une expression plus mystique et plus idéaliste. Il commence par affirmer que l'idée de l'infini est une idée réelle, positive, supposée par toutes les autres. « Il est vrai que je ne saurais épuiser l'infini, ni le comprendre, c'est-à-dire le connaître autant qu'il est intelligible... Mais l'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse, ni négative. » (2e part., ch. II.) « Elle n'est pas confuse : car j'en affirme tout ce qui lui convient, j'en nie tout ce qui ne lui convient pas. Qu'on me dise que l'infini est triangulaire, je répondrai sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. » (1re part., ch. II.) Elle n'est pas négative : « ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très positif. La négation redoublée vaut une affirmation. » (2e part., ch. II.) Elle n'est pas un concept sans objet.

L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini, si l'infini n'est point? C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini... L'esprit voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini, les choses finies... On ne conçoit les ténèbres qui ne sont rien de positif qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière du jour qui est très réelle et très positive. Tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini. (1re part., ch. II.)

« Outre l'idée de l'infini j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugements, » qui subsisteraient, « quand il n'y aurait ni univers, ni esprit capable de les penser. » Fénelon cite les vérités mathématiques et les vérités morales.

Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime que je suis tenté de la prendre pour moi-même ; mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même et m'avertit de mon impuissance. Cette règle est parfaite et immuable, je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe elle ne perd point sa droiture... Ce maître intérieur est partout, et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Fénelon en vient à parler un langage qui rappelle la théorie d'Averroès sur la raison impersonnelle.

Ainsi ce qui paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, *comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger...* Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets, et nous ne pouvons rien juger que par elle... Ainsi notre raison bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents... Où est cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? *N'est-elle pas le Dieu que je cherche?*

Malebranche donne une forme systématique aux idées de Bossuet et de Fénelon : la Vision en

Dieu. — Ni Bossuet ni Fénelon ne cherchent à établir le rapport des vérités universelles à l'idée de l'infini et du parfait : ils se bornent à identifier les deux termes. Malebranche a plus de rigueur philosophique. Il reprend le cartésianisme en le simplifiant. Pour Descartes l'objet et l'idée sont séparés : c'est la véracité divine qui garantit à l'esprit que l'idée claire et distincte est conforme à son objet. Il y a donc trois termes en présence : Dieu, l'objet, l'idée. Avec Malebranche ces trois termes se réduisent à un seul : l'idée est le seul objet de la connaissance; Dieu est le principe, la réalité, le lieu des idées. Quand nous pensons clairement et distinctement, nous sommes en Dieu, nous voyons Dieu : c'est la théorie de la Vision en Dieu.

Dieu seul est connu par lui-même, il n'y a que lui que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il n'y a que les créatures qui soient visibles par des idées qui les représentent avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'*infini ne se peut voir qu'en lui-même*, car rien ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. (2° *Entret. mét.*)

Ainsi Dieu est le seul être présent immédiatement à notre pensée : je ne le connais pas par une idée comme les autres choses, je le connais sans intermédiaire, en lui-même. Or Dieu « enferme le monde intelligible où se trouvent les idées de toutes choses... l'archétype que je contemple du monde créé que j'habite », c'est en lui qu'est « la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. » (2° *Ent. mét.*) Je ne suis pas hors de lui, il est « le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps, je lui suis immédiatement uni ». (*Rech. de la Vér.*, Préf.) C'est lui qui fait tout ce qu'il y a de positif dans le monde (causes occasionnelles), c'est lui qui de même agit en moi; il est l'auteur de la vérité comme de la réalité. Comme à l'occasion de la chaleur du soleil il fait pousser la plante, de même à l'occasion de divers mouvements, qu'en dernière analyse il produit tous en moi, il consent à me révéler quelque chose du monde des idées qui est en lui. L'attention est comme le recueillement, la prière par laquelle j'appelle ce secours divin, c'est l'effort de l'esprit qui se tourne vers Dieu pour en être éclairé. Nous n'avons de nous-mêmes qu'un sentiment intérieur, incomplet et confus : nous ne voyons pas notre âme dans son idée, nous constatons ses modifications sans pouvoir les ramener à des

notions simples, intelligibles. Les sensations, comme telles, n'ont de rapport qu'à la conservation du corps, mais à leur occasion Dieu nous révèle l'idée de l'étendue intelligible, le rapport de ses modifications à son essence, l'archétype du monde que nous habitons et qui seul est l'objet de la science véritable. La Vision en Dieu aboutit à une physique toute mathématique, comme celle de Descartes.

Spinoza : les quatre degrés de la connaissance. — Dédain de la science empirique; la connaissance rationnelle et la science intuitive. — Spinoza, comme Malebranche, est un disciple de Descartes. La science mathématique est pour lui l'idéal de toute science. *Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes.* (*Eth.*, V, scolie de la prop. 23.) La science véritable doit donc être tout entière rationnelle et déductive. Spinoza distingue quatre sortes de connaissances : 1° *per auditum*, par ouï-dire, c'est ainsi que je sais le jour de ma naissance; 2° *per experientiam vagam*, c'est l'induction vulgaire, ce sont les idées générales qui naissent des sensations au hasard et sans méthode; la 3[e] sorte de connaissance, c'est la connaissance rationnelle (*ratio*); elle répond à l'ἐπιστήμη d'Aristote, à la science démonstrative : elle consiste à aller d'un effet à sa cause, sans saisir le mode de génération de l'effet par la cause ou encore à appliquer une règle générale à un cas particulier; la 4[e] sorte de connaissance, *intellectus, scientia intuitiva*, c'est la connaissance immédiate des principes, c'est le νοῦς ποιητικός d'Aristote. Spinoza donne un exemple qui éclaire sa pensée. Soit ce problème : $2 : 3 :: 4 : x$. Les marchands savent qu'il faut multiplier 3 par 4 et diviser par 2 : c'est la connaissance *per auditum*. En opérant sur des nombres simples on peut facilement découvrir la règle pratique : c'est la connaissance *per experientiam vagam*. Si on s'appuie sur la démonstration d'Euclide, on a la connaissance du 3[e] genre, *per rationem*. La connaissance parfaite, la *scientia intuitiva*, consiste, sans faire de calcul, à apercevoir directement que 4 est le double de 2, que par suite l'extrême cherché est le double de 3. Cette connaissance est non seulement la plus directe, mais encore la seule qui explique la génération du 4[e] terme. (*De emendatione intellectus.* — *Ethique*, II, scolie de la prop. 40.)

La connaissance empirique est nécessairement inadéquate, parce qu'elle n'exprime que le rapport de notre corps à des corps étrangers, et par suite n'exprime clairement ni l'un ni les autres. C'est

un mélange d'impressions auquel ne peuvent répondre que des représentations confuses, inadéquates. Spinoza est amené par là à dédaigner tout à la fois et les idées générales, abstraites des sensations, et la science inductive, telle que nous l'entendons aujourd'hui. Les idées générales ne sont que des sensations affaiblies, des images appauvries, d'autant plus confuses qu'elles ont plus d'extension. Il n'y a rien à tirer des abstraits, des idées de l'être, de l'un, du vrai, du bien, qui ne sont que des manières de penser. Spinoza est nominaliste. Pour ce qui est de la science empirique, il lui laisse sa place, mais il passe à côté d'elle sans s'en occuper ; elle n'est pas la science véritable. Elle porte sur l'apparence, sur l'extérieur des choses ; elle ne peut que rattacher des phénomènes à des phénomènes ; que remonter la série infinie des modes finis, dont chacun est déterminé par un autre, sans atteindre jamais rien qui puisse être conçu en soi et par soi.

La vraie science, c'est-à-dire la connaissance rationnelle (*ratio*) repose, non pas sur les idées abstraites et générales, mais sur les propriétés qui sont communes au tout et à la partie, qui par suite peuvent être dégagées de toute expérience. Ces notions communes, ces propriétés, dont nous avons une idée adéquate, ce sont les propriétés mathématiques, l'étendue, la figure, le mouvement, le repos. Le premier effort de la connaissance scientifique, c'est donc d'atteindre les idées simples, adéquates, que nous saisissons clairement et distinctement, sans que par suite l'erreur soit possible. L'œuvre de la raison c'est de résoudre les composés en ces éléments intelligibles. La *ratio* de Spinoza se ramène ainsi, comme la vision en Dieu de Malebranche, à la physique mathématique de Descartes, qui traduit les sensations confuses, les propriétés complexes des corps en notions simples, intelligibles, dont les rapports sont établis déductivement. Cette science porte sur des propriétés générales conçues en dehors du temps, elle est déductive, elle consiste à apercevoir les rapports nécessaires des idées entre elles : elle ne peut donc considérer les choses comme contingentes. (*Eth.*, 2e part., prop. 44.) Il est de la nature de la raison de percevoir les choses *sub specie æternitatis,* sous la forme de l'éternité. (*Ibid.*, coroll. 2.)

La connaissance rationnelle n'est pas pour Spinoza le terme le plus élevé de la science. Les idées simples et leurs rapports n'expriment encore que le possible : la vraie connaissance est la connaissance du réel, des effets par leurs causes. De là la nécessité d'une connaissance, non plus démonstrative, mais intuitive (*scientia intuitiva*) : c'est la connaissance de Dieu, auquel tout doit être

rapporté, dont tout doit être déduit. Par la connaissance du quatrième genre on connaît l'essence de chaque chose comme ayant son fondement nécessaire en l'essence de Dieu. L'âme est passive quand elle subit l'effet des choses, sans concevoir leur génération (sens, imagination) ; elle est active quand elle reproduit le mouvement de la nature, de la pensée divine engendrant tout ce qui est. Spinoza est une sorte de Platon nominaliste. La suite des phénomènes n'est pas l'objet de la science. Il s'agit de construire le monde avec des notions simples, avec des idées adéquates : la vraie déduction consiste à déduire les choses par leur essence.

Ut mens nostra omnino referat naturæ exemplar, debet omnes suas ideas producere ab ea. quæ refert originem et fontem totius naturæ, ut ipsa etiam sit fons cæterarum idearum. (*De emend. intell.*)

Les idées innées à l'âme et au-dessus de toutes, leur principe commun, l'idée de Dieu ; les principes du raisonnement déductif qui permettent l'enchaînement et la combinaison de ces idées (*concatenatio intellectus*) : voilà les fonctions de l'intellect (*scientia intuitiva,* raison pure), les éléments et l'objet de la vraie science.

Leibniz veut concilier Descartes et Locke, l'expérience et la raison. — Principes premiers ; degrés de la science. — Leibniz est un éclectique qui aime les conciliations. Comme Descartes, il est rationaliste, épris de déduction et de mathématiques ; mais il cherche à élargir le rationalisme cartésien en y introduisant des éléments nouveaux. Descartes tenait les idées et les principes premiers pour innés, pour imprimés en nous par Dieu ; Locke les faisait dériver de l'expérience, soit externe, soit interne. Leibniz cherche à concilier ces deux théories. L'entreprise de Locke a du bon, elle va contre cette philosophie paresseuse qui multiplie les principes. Locke est irréfutable, quand il objecte à Descartes que les enfants n'ont aucune conscience des principes soi-disant innés. Mais d'autre part, les objets qu'atteint l'expérience n'ayant qu'une existence contingente, l'expérience ne saurait fournir que des exemples ou des faits particuliers, jamais des vérités nécessaires ou principes. Comment sortir de là ? La difficulté tombe si nous distinguons ce que les deux philosophes ont confondu : la *perception* et l'*aperception* ou conscience distincte. Entre la puissance nue et l'acte achevé, il y a la *virtualité.* Les principes innés ne sont pas toujours pour nous objets d'aperception ; ce n'est pas à dire que nous ne les possédions pas alors

virtuellement. L'esprit a quelque chose de propre, des principes innés ; mais l'expérience est nécessaire pour que ce qui est ainsi virtuellement en nous passe à l'acte. L'innéité ne consiste pas en une connaissance expresse, mais en virtualités et dispositions. L'âme n'est pas une table rase, elle ressemble plutôt à un bloc de marbre, dans lequel circulent des veines qui dessinent d'avance la statue que l'expérience dégagera.

Comment concilier ce rôle de l'expérience avec cette autre théorie de Leibniz, suivant laquelle la monade « n'a aucune fenêtre sur le dehors », et par suite doit être le principe de toutes ses modifications? La monade a pour essence la *perception* et l'*appétition* ou tendance à passer à une perception plus distincte. Les actes d'une monade étant en accord avec tous les actes de toutes les autres monades par l'*harmonie préétablie,* chaque perception représente obscurément l'univers. Si toutes les tendances d'une monade étaient soudain réalisées, si elle développait tout ce qui est en elle, elle deviendrait l'égale de Dieu. La vie de l'âme est une marche progressive de perceptions confuses à des perceptions plus distinctes. La perception distincte suppose donc dans l'âme la perception confuse; mais la perception confuse, c'est la perception qui dans une monade représente les autres monades, qui naît en elle de ses rapports avec les autres monades ; en d'autres termes, la perception confuse, c'est l'expérience. On peut donc accorder aux empiriques que rien n'est dans l'intellect qui n'ait été dans les sens : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Mais d'autre part, si en un sens toutes nos idées sont acquises, supposent l'expérience, toutes aussi viennent de notre propre fond, expriment la spontanéité, la fécondité propre de l'âme. Il faut donc compléter la formule des sensualistes en disant : *nisi ipse intellectus.* L'expérience n'est donc qu'un moment de notre propre développement.

Un peu de méditation nous fait croire que nous n'agissons et ne pensons que sous l'influence des choses, mais une méditation plus profonde nous apprend que tout, même les perceptions et les passions nous viennent de notre propre fond avec une parfaite spontanéité. (Erd., 591 *b.*)

Quels sont maintenant pour Leibniz les principes innés? Comment répondent-ils à sa conception de la science ? Comme Aristote et les Scolastiques, Leibniz distingue les vérités nécessaires et les vérités contingentes ou de fait. Les vérités nécessaires qui se trouvent non seulement dans les mathématiques, mais aussi dans la logique, la métaphysique, la morale même, se distinguent à ce

signe que leur négation est contradictoire. Elles sont des vérités nécessaires, éternelles, dont le contraire est impossible, et tout ce qui s'en déduit a le même caractère. Mais comme elles ne font que développer par l'attribut ce que déjà contient le sujet, sans établir la réalité de celui-ci, elles portent sur le possible, non sur le réel. Les choses n'existent pas, quoi qu'en ait dit Spinoza, en vertu de leur seul concept. Il y a en Dieu un nombre infini de possibles, qui expriment toutes les formes de l'être exemptes de contradiction interne, mais qui ne passent pas à l'acte. Les vérités contingentes ou de fait sont celles que nous connaissons par les sens ou la conscience. Exemple : le *cogito ergo sum* de Descartes. Ainsi le nécessaire est ce dont le contraire implique contradiction, $2+2=4$; le contingent, ce dont le contraire n'implique pas contradiction, par exemple : que Spinoza est mort à La Haye. A ces deux sortes de vérités répondent deux principes. Le principe de contradiction domine la connaissance rationnelle et s'applique aux possibles. Le principe de raison suffisante répond aux vérités contingentes, qui ne nous deviennent intelligibles qu'au moment où nous prenons conscience des raisons de ce qui nous est donné comme réel dans l'expérience. C'est en obéissant au principe du meilleur, par un choix intelligent et sage, qui réalise le maximum de perfection, que Dieu fait passer certains possibles à l'existence. Tout est déterminé, c'est la condition même de l'harmonie préétablie par Dieu entre tous les actes de toutes les monades ; mais entre l'ordre des causes efficientes et l'ordre des causes finales il y a accord, et cet accord consiste dans la subordination des causes efficientes aux causes finales. (Erd., 144 *a.*) Il y a ainsi comme trois mondes : celui des possibles gouverné par le principe de contradiction ; — celui des existences gouverné par le principe de raison suffisante ; — celui des phénomènes, le monde du mécanisme, soumis à la loi des causes efficientes, qui en dernière analyse n'est encore qu'un symbolisme de la loi des causes finales.

L'idée que se fait Leibniz de la science est d'accord avec sa théorie de la raison. L'induction ne porte jamais que sur un plus ou moins grand nombre de cas particuliers ; elle donne plutôt un empirisme, un recueil de règles générales, de recettes, qu'une science. Les mathématiques nous donnent le modèle de la science véritable. La philosophie doit les imiter, établir des définitions précises, et procéder ensuite par syllogismes en règle. (Erd., 381-487.) De là cette idée constante chez Leibniz d'une langue philosophique, d'une langue qui soit une science véritable, d'une *caractéristique*

universelle, qui permette par une sorte de calcul algébrique de prouver la vérité de toute proposition et même de découvrir des vérités nouvelles. Il suffirait pour cela de discerner les concepts dont les autres sont formés, et de déterminer les combinaisons possibles de ces concepts. C'est là un rêve de mathématicien, qui se rattache au goût de Leibniz pour la physique mécaniste. Il repousse les procédés des Platoniciens et des Théosophes qui dans les phénomènes particuliers font intervenir Dieu directement, ou des principes spirituels appelés *archées,* ἄρχαι. (Erdm., 694 *b.*) Il combat l'attraction de Newton, comme étant une qualité occulte ; il essaye d'expliquer mécaniquement, par un courant de lumière ou d'éther émanant du soleil, la pesanteur, l'élasticité, le magnétisme. Mais cette physique mécanique même lui impose la nécessité de dépasser le principe de contradiction et les pures mathématiques. C'est seulement dans le principe de la convenance et du meilleur qu'il trouve le fondement des lois de la nature. Les lois de continuité, de persistance de la force, des indiscernables, ne sont pas absolument nécessaires, géométriquement démontrables; ce sont les axiomes d'une philosophie supérieure, des applications du principe de raison suffisante. (*Théod.,* 345 et suiv.) Ainsi pour Leibniz la science forme un tout continu qui, de l'expérience vulgaire, de l'induction, conduit aux mathématiques, à l'explication mécanique du monde, et de celle-ci, par ses insuffisances mêmes, à la métaphysique, au principe de raison, à cette découverte que les lois du mouvement et par suite les lois de la nature sont surbordonnées à la loi de finalité.

Enfin toutes ces idées sont suspendues à l'idée de Dieu. L'idée de Dieu est donc l'idée la plus intime à l'âme, l'idée à laquelle elle est sans cesse ramenée. Le principe de raison suffisante est le principe suprême de la philosophie, et la seule raison vraiment suffisante est Dieu.

Locke combat les idées innées. — La raison ramenée à l'entendement discursif. — Dans son *Essai sur l'entendement humain,* Locke cherche à déterminer, par une application de la méthode inductive, l'origine de la connaissance humaine. Ce qui domine dans la philosophie cartésienne, ce sont les mathématiques, prises pour l'idéal de toute science. Pour les empiriques anglais, précédés dans cette voie par Telesio et Campanella, les sciences de la nature deviennent le modèle ; et la méthode inductive, la condition de toute science. La théorie de la raison du même coup se modifie. Locke commence par combattre la théorie des idées innées de Descartes. Pas plus dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, il n'est possible de découvrir une notion ou une vérité qu'on puisse dire à bon droit innée. Prenez les propositions les plus évidentes : — A est A, faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes; — elles sont si peu innées que ni les enfants, ni les sauvages, ni les idiots ne les possèdent. L'âme possède donc des idées dont elle n'a aucune conscience. Comment d'ailleurs des propositions, des vérités seraient-elles innées, quand les concepts qu'elles unissent ne le sont pas ? Les idées de l'identité, de la différence, du possible, de l'impossible sont des idées très abstraites, que loin de posséder en naissant on n'acquiert que par une longue expérience. Même l'idée de Dieu n'est pas innée ; sans parler des conceptions différentes que l'homme s'est faites de la divinité, il y a des peuples qui ne soupçonnent pas même son existence. Les partisans de Descartes objectent qu'il y a des vérités théoriques et pratiques sur lesquelles tous les hommes s'accordent. En fait, l'histoire prouve, par les erreurs universellement admises pendant des siècles, par les coutumes étranges des peuples barbares et civilisés qu'il n'en est rien. En droit, cet accord supposé des hommes ne prouverait pas l'innéité des principes, car il pourrait y avoir d'autres raisons qui amènent les hommes à s'accorder sur certains principes.

La meilleure manière d'établir qu'il n'y a pas d'idées innées, c'est de montrer comment toutes nos connaissances dérivent de l'expérience. L'âme, à l'origine, est une *table rase,* elle reçoit les idées simples, irréductibles, éléments de toute connaissance, par les sens et par la réflexion (qui nous révèle les opérations de notre âme). Toutes les autres idées sont composées. L'esprit est passif quand il reçoit les idées simples, mais il travaille sur ces idées simples et par diverses opérations il en forme des idées complexes. La raison se réduit ainsi aux opérations de l'entendement discursif : distinguer, comparer, abstraire, combiner. L'analyse et la synthèse empiriques expliquent toutes nos connaissances. Les idées complexes de modes, de substances, de relations n'ont pas une autre origine.

Faute de concevoir comment des qualités simples, toujours inséparablement unies, peuvent subsister par elles-mêmes, nous supposons un soutien, un *substratum,* dans lequel elles existent. Nous appelons ce soutien, ce *substratum,* du nom de substance. L'idée de la substance n'est donc que l'idée de *je ne sais quel* sujet qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples. (L. II, ch. XXIII.)

L'expérience journalière qui nous montre les altérations des objets de nos idées simples; la remarque qu'une chose cesse d'être, qu'une autre prend sa place; l'observation du changement continu des représentations dans la conscience soit par suite des impressions externes, soit par l'effet de notre volonté, tout conduit l'esprit humain à cette conclusion que les mêmes changements auront lieu dans l'avenir quand les mêmes causes seront présentes. Ainsi se forme dans l'esprit le principe de causalité, et d'une façon générale toutes les idées des relations.

L'idée de l'infini elle-même s'explique par l'expérience. L'idée de l'infini est un mode de la quantité, elle s'applique surtout aux choses qui ont des parties, qui sont capables du plus ou du moins, comme les idées d'espace, de durée et de nombre.

C'est donc surtout (l. II, ch. XVII) parce que Dieu est éternel et partout présent qu'on lui attribue l'infinité... Comment l'esprit forme-t-il l'idée d'infini?... Tout homme qui a l'idée de quelque espace, d'une longueur déterminée, comme d'un pied, d'une aune, peut aussi doubler, tripler cette longueur et avancer toujours de même, sans voir de fin à ses additions. Or, par ce pouvoir de répéter les idées de certaines longueurs, sans trouver de fin à ses additions, on atteint à l'idée de l'immensité, de même qu'on parvient à celle de l'éternité par le pouvoir de répéter à l'infini des idées de quelque longueur de temps.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de Dieu qui n'ait une origine empirique.

Quoique Dieu n'ait gravé aucune idée innée de lui-même dans l'esprit des hommes, il est pourtant certain qu'à leur égard il ne s'est pas laissé sans témoignage. (L. IV, ch. X.)

C'est en partant de nous-mêmes, de notre intelligence que, par une sorte d'analogie, nous arrivons à l'idée d'un Créateur intelligent; c'est en élevant indéfiniment la puissance, la durée, l'entendement et la volonté, que nous arrivons à nous faire une idée de Dieu. Ainsi, montrer comment des idées simples qui nous viennent des sens et de la réflexion nous composons par l'activité de l'entendement toutes nos idées, jusqu'à celles de l'infini, de Dieu, tous nos principes, même ceux qui semblent la condition de l'expérience, — telle fut l'entreprise de Locke.

David Hume; les principes de la science expliqués par l'association et l'habitude. — David Hume supprime le rôle que Locke laissait encore à l'esprit dans la connaissance. Pour égaler la science de l'esprit aux sciences de la nature, il cherche des lois générales, analogues aux lois physiques, qui par une sorte de nécessité interne combinent les données de la connaissance. Locke avait ramené les notions de substance, d'essence, à des collections de représentations associées, résumées dans les mots. David Hume s'empare de cette idée, la développe, en fait le principe de toute sa philosophie. Des impressions (données des sens, émotions, volitions) et des idées, images affaiblies des sensations, telles sont les seules données primitives de la connaissance. Comment donc la science est-elle possible? Quels principes cimentent ces éléments dispersés? Les idées s'associent, sans notre intervention, d'après leurs propres lois. Ces lois sont aux phénomènes internes ce que la gravitation est aux phénomènes physiques. Les rapports qui s'établissent entre les idées reposent sur les trois principes d'association : ressemblance, contiguïté dans l'espace et dans le temps, causalité. Les sciences de la nature ne sont qu'une perpétuelle application du principe de causalité; il importe donc de savoir quelle est son origine, sa valeur. Le principe de causalité n'est pas inné, rien n'est inné à l'esprit. Il n'est pas une perception, une connaissance immédiate de la force cachée par laquelle une chose en produit une autre. L'expérience montre bien la succession de deux phénomènes, elle ne montre pas le lien nécessaire qui fait de l'un l'effet de l'autre. Nous voyons deux billes de billard se mouvoir successivement, mais nous ne voyons pas comment le mouvement de la première produit le mouvement de la seconde. D'où vient donc qu'en présence des mêmes antécédents nous attendions les mêmes conséquents? Le rapport de causalité n'est pas même une loi irréductible de l'association des idées. Il n'y a que deux rapports primitifs : la ressemblance et la contiguïté dans l'espace et le temps. Le rapport de causalité se ramène aux deux premiers, dont il dérive; il peut se formuler ainsi : le même antécédent est toujours suivi du même conséquent; formule qui comprend la contiguïté dans le temps (succession) et la ressemblance (mêmes causes, mêmes effets). Si donc nous attendons qu'aux mêmes causes répondent les mêmes effets, c'est uniquement par une *habitude* (*custom or habit*) que fortifie la répétition. Quand des cas semblables se présentent, l'entendement est déterminé par l'habitude, en vertu des lois fatales de l'association, à attendre les mêmes conséquents et à croire qu'ils se produiront en réalité. Le principe de causalité est une habitude subjective, une attente en nous, dont nous faisons une loi des choses. Pour Hume il ne peut y avoir ni vérités nécessaires ni principes véritables, puisque tout se ramène à l'expérience et à l'habitude. C'est donc arbitrairement qu'il attribue aux vérités mathématiques, qui portent sur les *relations des idées* et non sur les *faits*,

une valeur absolue, sous prétexte que les vérités de ce genre se découvrent par de simples opérations de la pensée et ne dépendent en rien de ce qui existe en dehors de nous. Les opérations de la pensée ne se ramènent-elles pas toutes à des impressions et à des idées associées selon des rapports qui dépendent de l'expérience?

Point de vue de Kant : l'esprit législateur des choses. — Jugements analytiques et synthétiques. — Y a-t-il des jugements synthétiques « a priori »? — Avec Kant le problème de la raison est posé d'une façon nouvelle. Impuissance de la métaphysique, « de ce vieux dogmatisme vermoulu, » insuffisance de « la physiologie de l'entendement humain », telle que l'ont conçue Locke et ses successeurs, voilà ce qui frappe Kant. Il entreprend d'examiner à nouveau, sans préjugés et dans tous ses éléments, le grand problème de la raison, dont aucune solution satisfaisante n'a pu accorder les philosophes dans l'unité d'une même doctrine. « On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance. » (*Critique de la raison pure,* Préface de la 2e édit.) C'est là l'idée maîtresse de Kant. Il compare lui-même la révolution qu'il entreprend de faire en philosophie à celle que fit Copernic en astronomie.

Voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne, et que les astres demeurent immobiles. (Préface de la 2e édit.)

Ce n'est pas dans les choses qu'il faut chercher la raison des lois de l'esprit, c'est au contraire dans l'esprit qu'il faut chercher la raison des lois des choses.

Le problème qui divise l'empirisme et le rationalisme peut se ramener à ces termes : une connaissance *a priori,* c'est-à-dire indépendante de l'expérience, est-elle possible, et comment l'est-elle? Pour répondre à cette question, il faut avant tout distinguer deux sortes de jugements : les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques.* Les jugements analytiques ou *explicatifs* (*Erlæuterungsurtheile*) n'ajoutent rien par l'attribut au concept du sujet, ils ne font que le développer, le décomposer par le moyen de l'analyse en ses divers éléments. Les jugements synthétiques ou *extensifs* (*Erweiterungsurtheile*) ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas conçu, et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir.

Les jugements d'expérience sont tous, comme tels, synthétiques. En effet, il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque, pour former un jugement de cette sorte, je n'ai pas besoin de sortir de mon concept, et par conséquent de recourir au témoignage de l'expérience.

L'association des idées suffit à rendre compte des jugements synthétiques *a posteriori.* Nous comprenons qu'ayant vu de l'eau à l'état liquide, et la voyant ensuite à l'état solide, nous disions : l'eau se congèle. C'est une synthèse, mais *a posteriori.* Quant aux jugements analytiques, ils sont tous *a priori,* car ils sont nécessaires, mais ils n'étendent nullement la connaissance, puisqu'ils ne font que tirer le prédicat du sujet suivant le principe de contradiction. Nous comprenons que nous puissions dire *a priori :* le tout est plus grand que la partie, car qui dit : tout, dit : plus grand que la partie. Mais dire : tout phénomène a une cause, c'est 1° une synthèse, car le prédicat *avoir une cause,* n'est pas contenu dans le sujet *phénomène;* 2° c'est un *a priori,* car l'expérience ne peut nous apprendre que *tout* phénomène a une cause. Ici il y a donc vraiment une connaissance *a priori;* notre savoir s'est accru, sans que nous ayons eu recours à l'expérience. Mais comment pouvons-nous posséder, *a priori,* sans l'avoir appris, l'attribut d'une proposition? Le problème que nous nous étions posé : Une science *a priori* est-elle possible? se ramène donc au problème suivant : Des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles?

Kant établit en fait l'existence de tels jugements, et il en distingue de trois espèces : 1° les jugements mathématiques sont tous synthétiques *a priori;* 2° la science de la nature ou la physique (*Naturwissenschaft*) contient des jugements synthétiques *a priori* qui lui servent de principes. Il en donne pour exemples ces deux propositions : la quantité de matière reste invariable; l'action et la réaction doivent être égales l'une à l'autre. 3° Enfin la métaphysique, qu'elle soit possible ou non, doit contenir des connaissances synthétiques *a priori,* puisqu'elle ne se propose pas seulement d'expliquer analytiquement des concepts donnés, mais de développer et d'étendre *a priori* la connaissance. La critique de la raison pure aura donc à résoudre ce triple problème : 1° comment est possible la mathématique pure; 2° comment est possible la physique pure; 3° enfin, la métaphysique étant réelle, sinon à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle, on peut se demander : Comment la métaphysique est-elle possible, à titre de disposition naturelle? (*Introduction à la Critique de la raison pure.*)

La connaissance synthétique *a priori* ne peut pas porter sur l'ob-

jet que nous ne connaissons que par l'expérience; elle ne peut porter que sur le sujet, que sur les formes subjectives, sur les conditions de la pensée. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » (*Crit. de la raison pure,* trad. Barni, t. Ier, p. 25.) Au lieu de supposer que toutes nos connaissances se règlent sur les objets, Kant, nous l'avons vu, suppose que ce sont au contraire les objets qui se règlent sur notre connaissance. Cette hypothèse, suivant lui, permet seule de comprendre l'existence d'une connaissance *a priori*. « Si l'intuition, dit-il, se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait savoir quelque chose *a priori*. » (T. Ier, p. 24.) Dans notre hypothèse, au contraire, « l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que les objets me soient donnés, par conséquent *a priori*, et cette règle s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. » (T. Ier, p. 25.) Ces règles *a priori*, ces formes de la pensée supposent un contenu que peut seule donner l'expérience.

Car par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens et qui, d'un côté, produisent d'eux-mêmes les représentations, de l'autre excitent notre activité intellectuelle à les comparer, à les unir ou à les séparer, et à mettre ainsi en œuvre la matière brute des impressions sensibles pour en former cette connaissance des objets qui s'appelle l'expérience? (T. Ier, p. 45.)

Conséquences du point de vue de Kant. — Distinction de la matière et de la forme de la connaissance. — De là plusieurs conséquences importantes. La première c'est que :

Aucune connaissance ne précède en nous, dans le temps, l'expérience, et que toutes commencent avec elle.

La seconde c'est que :

Nous ne pouvons, par la faculté de connaître *a priori*, dépasser les bornes de l'expérience possible, puisque la part que nous apportons *a priori* dans notre connaissance de la nature sert précisément à la rendre possible et qu'en dehors de cet usage elle ne saurait avoir de signification.

Enfin la troisième conséquence, c'est que :

Notre connaissance expérimentale est un assemblage composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre faculté de connaître tire d'elle-même à l'occasion de ces impressions. (T. Ier, p. 45.)

En d'autres termes, il faut distinguer dans la connaissance la *matière* qui vient des sens et la *forme* qui est la part de l'esprit. L'expérience est la fusion de la matière et de la forme. Là est l'originalité de Kant, ce qui le distingue des idéalistes, ce qui fait la valeur pratique de son œuvre. Ce qu'il veut nous donner, c'est la science du monde tel qu'il nous apparaît.

La thèse de tous les vrais idéalistes, depuis l'école d'Élée jusqu'à l'évêque Berkeley, est contenue dans la formule suivante : Toute connaissance acquise par les sens et l'expérience n'est qu'une pure apparence, et la vérité n'existe que dans les idées fournies par l'entendement pur et la raison. Le principe qui régit et détermine tout mon idéalisme est au contraire : Toute connaissance des choses provenant de l'entendement pur ou de la raison n'est qu'une simple apparence, et la vérité ne se trouve que dans l'expérience.

Nous savons ce qu'il faut entendre par là : Les formes de la pensée n'ont de sens que par les phénomènes; leur valeur vient précisément de ce qu'elles sont les conditions de la science. Pour bien entendre la pensée de Kant, il faut la distinguer de celle des philosophes antérieurs. Qu'est-ce qui distingue les idées innées de Descartes et de Leibniz des formes *a priori* de Kant? C'est que dans Descartes, comme dans Malebranche et même dans Leibniz, l'entendement est *intuitif*. Ses idées atteignent immédiatement l'être (soit l'âme, soit Dieu). Dans Kant l'entendement est *formel*. Il n'a aucun objet propre, il fournit simplement des lois pour lier les phénomènes, et apporter l'unité à la multiplicité de l'expérience.

« Toute notre connaissance commence par les *sens*, passe de là à l'*entendement* et finit par la *raison*. » 1° La sensibilité donne l'objet, le phénomène. 2° L'entendement donne les principes qui permettent de lier les phénomènes, d'en faire un tout systématique. 3° Les idées de la raison n'expriment que le besoin d'unité de l'esprit qui veut poursuivre l'enchaînement des phénomènes au delà de toute expérience possible et par suite pose des problèmes insolubles. Donc trois divisions dans la critique : 1° l'esthétique transcendantale qui pose les principes *a priori* de la sensibilité; 2° l'analytique transcendantale qui énumère les catégories de l'entendement, les conditions de l'expérience ; 3° la dialectique transcendantale qui établit l'impossibilité d'une métaphysique scientifique, ou d'une connaissance *a priori* dépassant l'expérience.

Esthétique transcendantale. — L'espace et le temps formes « a priori » de la sensibilité. — « Toute pensée doit aboutir en dernière analyse soit directement, soit indirectement, à des intuitions, et par conséquent à la sensibilité qui est

en nous, puisque aucun objet ne peut nous être donné autrement. » (T. I[er], p. 74.) Mais les intuitions contiennent autre chose que ce qui vient de la sensation; il faut dégager des sensations la forme qu'elles prennent et qui vient de l'esprit. Ces formes *a priori* de la sensibilité sont l'espace et le temps. Des sensations telles que la résistance, l'odeur, la saveur, ne sont pas un monde externe, car le propre d'un monde externe, c'est d'être étendu. L'idée de Kant est que l'esprit fournit l'espace : c'est par là qu'il est capable de perception. De même je n'aperçois les phénomènes en moi que parce qu'ils prennent la forme du temps. Le temps est la condition immédiate des phénomènes internes et la condition médiate des phénomènes externes, puisque ceux-ci n'existent pour nous qu'en arrivant à la conscience.

Si nous faisions abstraction de la constitution de nos sens, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouiraient.

Telle est la théorie de Kant si neuve et si profonde. Il en résulte, d'abord, que la science ne porte que sur les phénomènes et n'atteint pas les choses en soi. Quant aux avantages de la théorie, ils sont considérables. En premier lieu, elle couperait court, si elle était admise, aux problèmes insolubles que soulève toute théorie qui attribue à l'espace et au temps une réalité absolue, soit à titre de substance, soit à titre de qualité. — En second lieu, la détermination *a priori* de l'espace par l'esprit permet de comprendre l'universalité et la nécessité des propositions mathématiques. L'existence des mathématiques devient ainsi une preuve de la théorie qui seule, à ce que croit Kant, les rend possibles.

Analytique transcendantale : il faut que les phénomènes, pour être pensés, se soumettent aux conditions qui rendent l'expérience possible. — Mais ce n'est pas assez que les phénomènes coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps, pour que la connaissance devienne l'expérience. Ce n'est pas assez que des objets soient *donnés,* il faut encore qu'ils soient *pensés.* L'espace et le temps sont indéterminés; rien ne les limite; les phénomènes y flotteraient comme une poussière dispersée. Il faut que ces phénomènes prennent une place fixe, qu'ils soient reliés les uns aux autres par des rapports invariables. Le principe de cette liaison des phénomènes ne peut être dans les choses mêmes : car nous ne les connaissons

que par l'expérience, et l'expérience nous donne bien les rapports qui existent, mais elle ne nous apprend rien des rapports nécessaires, des règles universelles, inviolables, qui rendent possible la connaissance. Il reste que l'entendement soit lui-même, par ses concepts et ses principes, l'auteur de l'expérience. Il reste que ce soit nous-mêmes qui par l'unité de notre conscience mettions entre les phénomènes une liaison nécessaire. Toute pensée, tout usage de l'entendement consiste à se représenter cette liaison. L'unité originelle de cette conscience de soi qui s'exprime par le « *Je pense* » est le plus haut principe de l'usage de l'entendement. Toutes les formes de la pensée ne sont que les formes qui ramènent la multitude des intuitions sensibles à l'unité qui permet la conscience. En d'autres termes, la pensée suppose la conscience; les conditions qui rendent possible la conscience sont donc les lois du monde, puisque le monde n'existe pour nous qu'en tant qu'il devient l'objet de notre pensée [1].

Cette forme générale de la conscience se subdivise en un certain nombre de formes particulières qui représentent les diverses fonctions logiques du jugement et auxquelles répondent autant de *Catégories* de l'entendement. Le rôle des catégories est donc de donner à la matière de la connaissance (intuitions sensibles) la forme nécessaire pour qu'elle devienne une connaissance. « La même activité qui, par analyse, fait rentrer les objets donnés sous des concepts généraux dans le jugement, produit ces concepts mêmes par un acte synthétique et original qui est l'action propre de l'entendement. » Pour avoir la table des catégories de l'entendement, il suffit de prendre la table des formes logiques du jugement. Kant reconnaît douze formes du jugement; il y a donc aussi douze catégories, c'est-à-dire douze notions fondamentales, douze concepts *a priori* [2]. Ces catégories, en s'appliquant aux phénomènes, deviennent les *principes* de l'entendement pur. .

1. Voir plus haut, la théorie de la conscience dans Kant.

2. TABLE DES FORMES DU JUGEMENT

1° *Quantité.*	2° *Qualité.*	3° *Relation.*	4° *Modalité.*
généraux	affirmatifs	catégoriques	problématiques
particuliers	négatifs	hypothétiques	assertoriques
singuliers	indéfinis	disjonctifs	apodictiques

TABLE DES CATÉGORIES

1° *Quantité.*	2° *Qualité.*	3° *Relation.*	4° *Modalité.*
unité	réalité	substance et accident	possibilité — impossibilité
pluralité	négation	cause et effet	existence — non-existence
totalité	limitation	communauté (action réciproque entre l'agent et le patient).	nécessité — contingence

Comment s'établit le rapport des phénomènes aux catégories de l'entendement : schématisme transcendantal. — Mais comment la sensibilité et l'entendement peuvent-ils travailler de concert? Comment la multiplicité des intuitions peut-elle être ramenée à l'unité du concept? On ne saisit aucun rapport entre les deux termes, « puisque personne ne saurait dire que telle catégorie, par exemple la causalité, soit perçue par les sens et qu'elle soit renfermée dans le phénomène. » (T. Ier, p. 199.) Il faut donc un troisième terme, qui serve d'intermédiaire, « qui soit homogène, d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. » (T. Ier, p. 199.) Ce terme moyen est le temps : c'est ce que Kant appelle *le schème transcendantal,* œuvre de l'imagination. Le temps, comme forme *a priori,* est de même nature que les catégories; comme forme de la sensibilité, il est de même nature que le phénomène. C'est donc par une détermination transcendantale du temps qu'est rendue possible l'application des catégories aux phénomènes. L'entendement fournit les catégories; mais le multiple, c'est-à-dire les phénomènes, nous est donné dans le temps. Pour que les catégories s'appliquent aux phénomènes, il faut donc une première et générale application de ces catégories au temps. A chaque catégorie répond une certaine modification de l'intuition du temps : c'est ce que Kant appelle *schème.* Le schème doit être distingué de l'image. Le schème du chien n'est pas une image confuse, elle est l'œuvre de l'imagination, d'une sorte d'art instinctif qui trace les lignes caractéristiques de tout chien. L'idée générale d'un corps, ce n'est pas son image, c'est une règle pour le construire, pour dessiner ses contours en en respectant les proportions. De même dans le schématisme transcendantal, l'imagination dessine pour ainsi dire dans le temps certaines figures, certaines formes qui s'appliqueront universellement à tous les phénomènes considérés sous une catégorie, et elle détermine ainsi les rapports qui permettent le passage des sens à l'entendement. Prenons un exemple : pour percevoir une grandeur quelconque, il faut ajouter parties à parties; l'action qui consiste à ajouter parties à parties, à produire le nombre, est le schème de la quantité. Le schème, c'est donc ici la règle générale par laquelle, *dans le temps,* je construis une grandeur quelconque. Le schème de la réalité, c'est l'être *dans le temps;* le schème de la substance, c'est la *permanence du réel dans le temps;* le schème de la causalité est la *succession régulière des phénomènes dans le temps.*

Application des catégories aux phénomènes : principes de l'entendement pur. — Grâce au schématisme, c'est-à-dire à cette première et très générale application des catégories à l'intuition du temps, celles-ci peuvent s'appliquer aux phénomènes qui eux-mêmes sont quelque chose du temps, puisqu'ils sont nécessairement en lui. De là, les *principes* de l'entendement pur, conditions *a priori* de toute expérience, qui permettent de relier les intuitions au moyen des concepts, et de ramener ainsi leur diversité à l'unité formelle de la conscience. Il y a quatre espèces de principes, suivant que l'on considère la *quantité,* la *qualité,* la *relation,* la *modalité :* 1° Quantité : « Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives ; » 2° Qualité : « Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de sensation, a une quantité intensive, c'est-à-dire un degré ; » 3° les catégories de relation sont surtout de la plus haute importance. Appliquées aux objets d'une expérience possible, elles conduisent à ce principe général : L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire entre les perceptions. A ce principe se rattachent les trois suivants : *a*) « la substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature. » — *b*) « Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison des effets et des causes ». — *c*) « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque générale. » — Dans la catégorie de la modalité, nous avons les trois principes suivants : *a*) « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles (formes de la sensibilité, catégories de l'entendement) de l'expérience est possible. » — *b*) « Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (sensation) est *réel.* » — *c*) « Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est nécessaire. »

Nous saisissons maintenant la pensée de Kant, et nous voyons quelle part revient à l'esprit dans la connaissance. La matière seule nous est donnée, la forme vient de nous. Ce n'est pas l'esprit qui se soumet aux lois des choses, ce sont les choses qui se soumettent aux lois de l'esprit. Le monde n'existe pour nous qu'autant que nous le pensons. Les conditions de la pensée doivent donc être pour le monde des lois nécessaires, dont la violation ferait évanouir à la fois et la pensée et le monde qui en est l'objet. Les sensations nous sont données, elles sont la matière de nos représentations. Mais nous y ajoutons l'espace et le temps, formes *a priori* de

la sensibilité. Si les phénomènes nous apparaissent comme soumis à des lois universelles, comme enchaînés par la causalité, qui par ce déterminisme les fond, pour ainsi dire, dans la continuité d'un seul phénomène, si du même coup nos états internes se concentrent dans l'unité d'un moi permanent, c'est grâce au travail de l'entendement et de l'imagination.

Dialectique transcendantale. — La raison. — Nous ne connaissons que les phénomènes. — L'âme; le monde; Dieu. — L'espace et le temps ne sont que les formes de la sensibilité. Les catégories de l'entendement ne sont que les formes de la pensée. Ces formes ne sont les lois des choses qu'en tant qu'elles deviennent les objets de la connaissance ; c'est l'esprit qui les leur impose. Elles sont les conditions de l'expérience et n'ont de sens que par elle.

Tous les concepts et avec eux tous les principes, tout *a priori* qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. (T. Ier, p. 307.)

L'entendement n'ayant donc d'autre usage que de rendre l'expérience possible, il est absurde de prétendre dépasser l'expérience au moyen des formes de l'entendement. Puisque nous ne voyons les choses qu'à travers ces formes, il est évident que nous connaissons les phénomènes et non les *noumènes,* en d'autres termes les choses telles qu'elles nous apparaissent, et non telles qu'elles *sont en soi.* Au concept du monde sensible s'oppose ainsi le concept d'un monde de noumènes, de choses en soi, concept tout négatif, mais qui a du moins cet avantage de rabattre les prétentions de la sensibilité. Celle-ci voudrait faire passer son monde de phénomènes pour le monde des choses en soi; la critique au contraire laisse le champ libre à une croyance raisonnable. La métaphysique est la science des noumènes, sa condamnation est donc déjà dans l'étude de l'entendement.

L'œuvre de la dialectique transcendantale, c'est de montrer comment l'esprit par sa nature est tout à la fois contraint de poursuivre l'absolu, et incapable de l'atteindre. La fonction logique de la raison (*Vernunft*) est le raisonnement. Mais un raisonnement ne se suffit pas à lui-même. Il part d'un principe général, qui devrait être dérivé lui-même d'un autre principe, jusqu'à ce qu'on parvînt à un principe qui contiendrait la totalité des conditions de tout ce qui est pensable. L'idée de l'inconditionnel et de l'absolu est donc comme impliquée dans tout raisonnement; elle est la donnée propre de la raison. L'entendement relie les phénomènes les uns aux autres; ses catégories ont une valeur objective, s'appliquent à des choses données, sont contrôlées par l'expérience. La raison veut poursuivre l'enchaînement des phénomènes au delà de toute expérience possible, elle aspire à l'unité totale, absolue, à l'intelligence complète; elle fournit des idées auxquelles ne peut correspondre aucune intuition sensible. Les *idées* de la raison ne sont donc que des exigences, des besoins *a priori* de l'esprit; elle n'a d'autre usage que d'entraîner l'entendement, que de soutenir son effort, de l'élever à une synthèse de plus en plus haute des phénomènes. Dès qu'elle dépasse cet usage, elle est condamnée à l'erreur. Erreur qui résulte de la nature même de la raison, et « qu'il n'est pas plus possible d'éviter que de faire que la lune ne paraisse pas plus grande à l'horizon qu'au zénith ». La raison est la faculté de l'absolu. L'absolu n'exprime qu'un besoin, qu'une exigence de l'esprit. L'*apparence transcendantale* consiste en ce que nous transformons ce besoin subjectif en une réalité objective.

La dialectique transcendantale doit, dans la mesure du possible, dissiper cette apparence, faire reconnaître cette illusion pour ce qu'elle est. L'absolu étant la condition du raisonnement, il y a, selon Kant, autant d'espèces d'absolus que d'espèces de raisonnements. Or, il y a trois espèces de raisonnements : *catégorique, hypothétique, disjonctif :* donc trois espèces d'absolus. Le raisonnement catégorique suppose un sujet qui ne soit plus attribut : c'est le moi ou l'âme. Le raisonnement hypothétique implique une supposition qui ne suppose plus rien, qui embrasse par conséquent la totalité des conditions des phénomènes : c'est l'univers. Le raisonnement disjonctif, qui contient une totalité, implique la condition dernière de la totalité, c'est-à-dire l'Être suprême, l'Être de tous les êtres, Dieu. — Ces trois absolus donnent lieu à trois raisonnements dialectiques, que Kant appelle : 1° *paralogisme de la Raison pure;* 2° *antinomies de la Raison pure;* 3° *idéal de la Raison pure.* A ces trois absolus répondent la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle, la théologie rationnelle.

La psychologie rationnelle ne repose que sur des paralogismes. L'esprit ne s'aperçoit pas d'une vue immédiate, il se voit dans le temps, il est pour lui-même un phénomène. La substance âme, comme la substance corps, n'est que la résultante des formes de l'entendement qui ramènent la diversité des phénomènes à l'unité de la pensée. Dès lors, de quel droit passer du sujet tel qu'il s'ap-

paraît au moi en soi? de quel droit conclure de l'unité et de l'identité de la pensée, unité et identité purement formelles, à l'existence d'une substance une, simple et identique ?

Si la psychologie rationnelle aboutit à des paralogismes, la cosmologie rationnelle n'arrive qu'à des propositions contradictoires, à des *antinomies* insolubles. Pour obtenir l'absolu, la totalité des conditions des phénomènes, nous devons supposer ou un premier terme, dont tout dépend et qui ne dépend de rien, ou une série, dont chaque terme en lui-même est relatif, mais qui, prise dans sa totalité, est nécessaire. Dans le premier cas, nous admettons le commencement du monde dans l'espace et dans le temps, — des éléments simples, — une cause première, — un être nécessaire. Dans le second cas, le monde n'a aucune limite ni dans l'espace, ni dans le temps; — il n'y a pas d'éléments simples; la série des causes secondes remonte à l'infini; — il n'y a que des êtres contingents dans une dépendance réciproque. La raison, suivant Kant, ne peut sortir de ces antinomies. Prenons un exemple : Si on admet que le monde n'a pas un commencement dans le temps, il faut supposer une éternité écoulée, une série infinie de moments successifs, ce qui est contradictoire, puisque l'infinité d'une série consiste précisément en ce que cette série ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Si, au contraire, on admet que le monde a un commencement dans le temps, il faut alors supposer qu'un temps vide a précédé ce commencement des choses; mais dans un temps vide il n'y a rien qui puisse rendre raison de l'apparition des choses.

La théologie rationnelle pose l'idéal de la Raison pure, la réalité totale, principe de toute autre réalité, comme un être effectif. Mais toutes les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à une seule : la preuve *ontologique;* or, dans cette preuve, on passe sans fondement de l'idée à l'existence, on transforme un idéal de la Raison, une exigence subjective, un besoin de l'esprit, en un être réel, en un Dieu substantiel et personnel. Nous ne pouvons songer à la possibilité d'aucune chose sans nous élever à l'idée d'un être premier que nous appelons l'Être suprême, l'Être des êtres. Mais ce n'est pas à dire que nous devions nécessairement admettre l'existence d'un tel être. Nous restons à cet égard dans une complète ignorance[1].

Conclusion de la critique de la raison pure : possibilité de la mathématique, de la physique pure. — Impossibilité de la métaphysique scientifique. — En résumé, par la critique de la raison pure, Kant a essayé d'établir en même temps que la possibilité des mathématiques et de la physique pure, l'impossibilité de la métaphysique scientifique. Ce qu'il y a de remarquable dans son œuvre, c'est que, tandis que la plupart des rationalistes dédaignent l'expérience et n'y voient qu'une connaissance confuse, il se place au point de vue même de la science et cherche à garantir la connaissance des phénomènes et de leurs lois, du monde tel qu'il nous apparaît.

1. Cette partie de la *Critique* sera développée dans l'*Histoire du Problème religieux*.

Principe des lois particulières de la nature : Critique du jugement. — Mais si les lois les plus générales de la nature ont leur fondement dans notre entendement qui les lui impose en la pensant, les lois particulières ne pouvant être déduites *a priori* des formes de la pensée (du déterminisme universel) sont toutes empiriques et contingentes. Dès lors l'induction n'est pas une méthode vraiment scientifique, puisque rien ne la fonde ni ne la garantit. Les lois du déterminisme pourraient être observées, sans qu'il y eût aucun ordre, aucune harmonie dans l'univers. Elles laissent le champ libre à une infinité de lois empiriques et même au désordre. Or, l'induction suppose le retour des mêmes phénomènes, la persistance des genres et de leurs rapports. Kant a vu la difficulté et a essayé de la résoudre dans sa *Critique du jugement,* 1790. L'esprit, par sa nature même, est contraint de considérer les lois empiriques comme si elles avaient été établies par un esprit semblable au nôtre et préoccupé de rendre possible un système de l'expérience. La finalité n'est prouvée ni par l'expérience, ni *a priori.* En vertu même des lois de l'entendement, toute finalité suppose un mécanisme; mais nous n'avons qu'un moyen de comprendre pourquoi le déterminisme des causes donne naissance à telle combinaison plutôt qu'à telle autre; et ce moyen, c'est de supposer que l'idée même de la combinaison a déterminé les mouvements qui la réalisent. Nous ne savons pas s'il y a vraiment de la finalité dans la nature; mais là où cesse pour nous la possibilité d'une explication mécanique, nous sommes autorisés et contraints à supposer la finalité, un ordre de la nature, la persistance des genres et par suite des lois qui expriment leurs rapports. La finalité, condition des lois empiriques et par suite de l'induction, n'est donc qu'un principe *régulateur,* un besoin subjectif, dont rien ne prouve l'objectivité. En n'accordant au principe des causes

finales, fondement des sciences inductives, qu'une valeur hypothétique, Kant se rapproche du cartésianisme, surtout préoccupé de mathématiques et de mécanique.

A la métaphysique scientifique Kant substitue une foi morale. — Critique de la raison pratique. — Il semble que la conclusion de tout le travail de Kant soit l'emprisonnement de l'esprit dans la vie présente. Le monde supra-sensible ne reste-t-il pas nécessairement en dehors de la connaissance? Mais ce qui est interdit à la raison pure n'est pas interdit à la raison pratique. La loi morale, le devoir, voilà la donnée propre de la raison pratique. Ce qui caractérise cette loi, c'est qu'elle ne se réalise pas elle-même, comme une loi de la nature; c'est qu'elle doit être réalisée par nous, c'est qu'elle est un *impératif catégorique*. Cette loi est *a priori;* elle est donc purement formelle, puisque aucun objet réel ne peut nous être donné en dehors de l'expérience. Faire rentrer ses actes dans la forme du devoir, c'est là ce qu'impose la raison pratique. Mais si la loi morale s'impose à tous, il faut que tous puissent la réaliser. « Tu peux, car tu dois, » dit Schiller après Kant. La conséquence du devoir c'est le pouvoir, le premier postulat de la morale est donc la liberté. Nous devons travailler à l'avènement du souverain bien, qui serait l'harmonie parfaite entre la moralité et la félicité. Donc nous devons croire que cette harmonie est possible, car ici encore le devoir entraîne le pouvoir. Le souverain bien qui a pour élément la sainteté et la félicité n'est pas de ce monde; le second postulat de la morale est donc l'immortalité. Mais rien dans la nature et ses lois ne nous assure le triomphe final du bien; nous devons cependant croire à ce triomphe, donc à ce qui en est pour nous la condition nécessaire : l'existence de Dieu, troisième postulat de la morale. Ainsi Kant substitue à la science métaphysique une foi morale qui repose sur la certitude du devoir, à un dogmatisme toujours incertain et menacé des croyances qui, liées à la moralité humaine, ne peuvent être ébranlées par le scepticisme spéculatif.

Fichte, Schelling, Hegel : théories métaphysiques de la raison. — De toutes les solutions données au problème de la raison, celle de Kant est peut-être la première qui embrasse toutes les données du problème et s'efforce d'en coordonner tous les éléments. Mais la philosophie ne s'arrete pas dans sa marche. La méthode de Kant devient le principe de spéculations nouvelles, son criticisme donne naissance au dogmatisme le plus hardi qui ait jamais été formulé. Pourquoi affirmer l'existence de la chose en soi, puisque nous n'en pouvons rien connaître? Fichte la supprime. Il ne reste plus que le *moi absolu* qui doit produire aussi bien le contenu que la forme de la connaissance. Partir d'un principe unique et tout en déduire, voilà l'œuvre de la philosophie. Son objet, ce sont les *actes nécessaires* de l'esprit; par là elle fonde toutes les sciences particulières, dont elle établit la possibilité et les principes. Les termes d'une déduction ne sont nécessaires que si le principe même dont ils découlent est unique et nécessaire. Ce principe est l'activité absolue du moi. En se posant et pour se poser lui-même le moi s'oppose le non-moi. Les catégories ne sont que les formes nécessaires de cette activité créatrice. La fonction propre de la raison proprement dite c'est, en faisant abstraction de tous les objets, de prendre conscience du moi absolu comme de l'unique et suprême réalité, principe des principes.

Schelling prend pour point de départ l'absolu, saisi par l'intuition intellectuelle (*intellectuelle Anschauung*), intuition au-dessus de la conscience, supérieure à l'entendement, dans laquelle cesse la distinction du sujet et de l'objet, l'opposition de la connaissance et de l'existence. L'absolu c'est l'absolue indifférence, l'identité du subjectif et de l'objectif, le principe du conscient et de l'inconscient, de la nature et de l'esprit. Tout est dans la raison, identique à l'absolu lui-même; rien n'est en dehors d'elle. De cet absolu il faut tout déduire. « Philosopher sur la nature veut dire : créer la nature. » La raison n'a plus seulement pour fonction de fournir à la science ses principes; son œuvre est la science même, la science absolue.

Hegel, comme Schelling, prétend en partant de l'absolu déduire la science absolue. Mais au lieu de procéder à l'aventure, il cherche à établir et la nécessité de cette méthode spéculative et ses lois régulières, ses procédés dialectiques. La logique et la métaphysique se confondent, comme le réel et l'intelligible. C'est le *panlogisme.* Il suffit de s'abandonner au mouvement dialectique de la pensée pour construire toute la réalité par une série de thèses, d'antithèses et de synthèses. Avec les trois grands idéalistes de l'Allemagne, la raison, réduite par Kant au rôle modeste de principe régulateur, reprend la suprématie et, dans un dernier effort, au moment où les sciences positives essayent de décourager l'esprit de toute connaissance de l'absolu, tente de construire l'univers et de formuler la science définitive.

École écossaise : la raison réduite au sens commun. — Pour échapper au scepticisme de David Hume, Kant ouvrait une voie nouvelle à la philosophie. Les Écossais Th. Reid (1710-1796), James Beattie (1735-1803), Dugald Stewart (1753-1828), se contentent de lui opposer le sens commun. Ils développent la théorie déjà exposée en France par le P. Buffier dans son *Traité des premières vérités* (1724). Ils admettent sans discussion tous les principes admis par tous les hommes ou « si indispensables dans la conduite de la vie qu'on ne pourrait les abdiquer sans tomber dans une foule d'absurdités spéculatives et pratiques ». (Th. Reid, *Essai sur les fac. intellect.*, VI, ch. IV.) Ces principes ne sont ni rattachés à un principe supérieur ni classés ; ils comprennent des vérités de fait, des affirmations gratuites (tout ce qui nous est attesté par la conscience existe réellement ; — les pensées dont j'ai conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma pensée, mon moi ; — nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions, etc.), les principes nécessaires aux sciences mathématiques ou positives, les règles du goût esthétique, les premiers principes de la morale, de la métaphysique (substance, cause, finalité). Cette solution du sens commun, qui scandalisait si fort Kant, n'est pas une solution, mais un abandon du problème de la raison. C'était cependant un mérite, au milieu du sensualisme et du scepticisme qui régnaient alors universellement en Angleterre et en France, de revendiquer, sous le titre plus ou moins vague de sens commun, les titres d'une faculté supérieure.

Victor Cousin : la raison spontanée et impersonnelle. — En France le chef de l'école éclectique, Victor Cousin, après avoir emprunté à Kant les principes de sa polémique contre l'école empirique, essayait de revenir à une doctrine ontologique de la raison. Il insistait surtout sur deux caractères de la raison : la *spontanéité* et l'*impersonnalité*. En établissant la spontanéité de la raison, Cousin essayait d'échapper au subjectivisme de Kant, tout en admettant avec lui des principes *a priori*, qu'il appelait vérités absolues. Il pensait que le subjectivisme de Kant venait de ce qu'il avait considéré les lois de l'esprit à l'état de réflexion et non à l'état spontané. L'impossibilité de nier, voilà le critérium de Kant ; c'est ce qu'on a appelé depuis « l'inconcevabilité du contraire » (Herbert Spencer). Mais ce critérium n'est que relatif et subjectif. Si l'on s'en tient là, les principes ne sont plus que les *formes* de l'entendement, les lois de l'esprit. Mais ce caractère de nécessité ne

se présente qu'à un état ultérieur de l'esprit, à l'état réflexif. C'est la réflexion qui apporte la subjectivité dans la connaissance. Avant toute réflexion, il doit y avoir un acte antérieur, un acte qui ne se met pas en question, un acte spontané que V. Cousin appelle l'*aperception pure* de la vérité. C'est seulement lorsque cette aperception première vient à être combattue et contestée que l'intelligence étonnée se donne elle-même pour preuve de la vérité ; c'est alors, mais alors seulement, qu'apparaissent les formes subjectives de l'entendement, les catégories. Auparavant la vérité n'apparaît pas comme nécessaire, mais simplement comme vraie. « Toute subjectivité expire dans l'aperception spontanée de la raison pure. » La raison spontanée n'est autre chose que l'inspiration.

La raison n'est pas seulement spontanée, elle est impersonnelle. Si elle était individuelle, elle serait libre comme la volonté ou variable et relative comme la sensibilité. On ne dit pas *ma* vérité. La vérité faisant apparition dans chaque homme, voilà la raison. Cette doctrine rappelle la doctrine averroïste de l'*unité de l'intellect*. Pour la bien comprendre, il ne faut pas oublier qu'elle s'explique surtout par son opposition à celle de l'abbé de Lamennais, qui combattait alors toute liberté d'examen et de pensée, en soutenant que c'était un appel à la souveraineté de l'individu. Si la raison individuelle est souveraine, l'individu est le seul juge, il n'y a plus de critérium ; l'unité intellectuelle de la société est brisée, c'est l'anarchie dans le monde de la pensée, comme dans le monde politique. De là la nécessité d'une autorité extérieure qui fît loi. Pour échapper à cette conséquence, il fallait montrer que l'appel à la raison n'est pas l'appel à l'individu, qu'il y a quelque chose de commun dans tous les individus, la raison, et que c'est cette autorité qui est le juge suprême et le lien des esprits.

Cousin ne se bornait pas à cette théorie générale. Il essayait une réduction des idées premières. Il les ramenait à deux : la substance et la cause, c'est-à-dire, selon lui, l'absolu et le relatif, l'un et le multiple, l'être et le phénomène, l'infini et le fini. A ces deux idées fondamentales il en ajoutait en 1828 une troisième : le rapport de l'infini et du fini. Mais, suivant lui, l'idée d'infini et d'absolu, c'est-à-dire de Dieu ou de l'Être en soi, était le fondement même de la raison et de la pensée.

Leibniz a dit : Il y a de l'être dans toute proposition. Or, une proposition n'est qu'une pensée exprimée, et dans toute proposition il y a de l'être, parce qu'il y a de l'être dans toute pensée. Or l'idée de l'être, à son plus bas degré, implique une idée plus ou moins claire, mais réelle, de l'Être en soi, c'est-à-dire

de Dieu. Penser, c'est savoir qu'on pense, c'est se fier à sa pensée, c'est croire au principe de la pensée, c'est croire à l'existence de ce principe... de sorte que toute pensée implique une foi spontanée à Dieu, et qu'il n'y a pas d'athéisme naturel.

Hamilton, contre les successeurs de Kant et contre V. Cousin, reprend la théorie de la relativité de la connaissance. — Tandis que Schelling et Hegel, en Allemagne, V. Cousin, en France, suspendaient toute la théorie de la connaissance au principe de l'absolu, le dernier représentant de la philosophie écossaise, W. Hamilton, interprétant la doctrine de Reid dans le sens kantien, soutenait avec une grande force d'argumentation le principe de la relativité de la connaissance.

« Toute la connaissance que nous avons de l'esprit et de la matière est relative, conditionnée, relativement conditionnée. Des choses considérées d'une manière absolue ou en elles-mêmes, qu'elles soient internes ou qu'elles soient externes, nous ne savons rien, ou nous savons qu'elles ne peuvent être connues... En disant que nous ne connaissons que le relatif j'affirme implicitement que nous ne connaissons rien d'absolu, rien d'existant absolument, c'est-à-dire en soi et pour soi, et sans relations avec nous et nos facultés. » Dans sa discussion contre V. Cousin et Schelling, qui admettaient la connaissance de l'infini et de l'absolu, Hamilton cherche à montrer que ces idées sont inconciliables avec les lois de la conscience, avec les conditions de la pensée. Il distingue l'absolu de l'infini ; il en fait deux espèces d'un genre qui les embrasse : l'Inconditionné. Il définit l'infini « l'Inconditionnellement illimité » ; l'absolu « l'Inconditionnellement limité », un tout parfait achevé, fini, et il prétend opposer comme contradictoires l'un à l'autre les deux termes que Cousin identifiait. Il nie jusqu'à la possibilité de ces deux idées : 1° parce que ce sont des idées purement négatives ; 2° parce qu'elles sont contraires à la loi fondamentale de l'esprit qui est celle-ci : *Penser c'est conditionner.*

On ne peut concevoir l'infini et l'absolu qu'en faisant abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise, par conséquent, la notion de l'Inconditionné n'est qu'une notion négative, négative du concevable lui-même... L'Inconditionné n'a pas d'application objective (Kant) parce qu'en fait il n'est susceptible d'aucune affirmation subjective ; parce qu'il ne contient rien qui soit même concevable ; parce qu'il est contradictoire à lui-même ; parce qu'il n'est pas une notion simple et positive, mais seulement un *faisceau de négations.* (*Fragments de Hamilton,* trad. Peisse, p. 24.)

Tel est le premier argument de Hamilton : les idées de l'absolu

et de l'infini ne sont que la négation du fini, du relatif. De là le deuxième argument de Hamilton intimement lié au premier.

Penser, c'est conditionner ; de même que le lévrier ne peut sauter par-dessus son ombre et que l'aigle ne peut s'envoler de l'atmosphère où il plane et qui seule le supporte, de même l'esprit ne peut dépasser la sphère de limitation dans laquelle et par laquelle se réalise exclusivement la possibilité de la pensée... Certes, rien ne doit plus étonner que de voir mettre en doute que la pensée n'a rapport qu'au conditionné. La pensée ne peut s'élever au-dessus de la conscience, la conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement. (*Fragm. de Hamilton,* p. 9.)

Cet argument revient à ceci : toute pensée, toute conscience consiste à établir des *distinctions* et des *relations ;* donc l'infini, qui ne peut être distingué, et l'absolu, qui par hypothèse repousse toute relation, sont des termes inconcevables. Le troisième argument de Hamilton porte sur la théorie de Cousin qui de l'absolu fait une cause. Qui dit cause dit relation, donc l'absolu conçu comme cause devient relatif.

De plus, ce qui existe purement comme cause n'existe qu'en vue de quelque autre chose, n'a pas sa fin en soi et n'est qu'un moyen d'atteindre une fin... Considéré d'une manière abstraite, l'effet est donc supérieur à la cause. (*Ibid.,* p. 49.)

Hamilton rattache le principe de causalité à sa théorie sur l'impossibilité de concevoir l'absolu. Il explique la croyance à la causalité « non par un pouvoir, mais par une impuissance de l'esprit », c'est-à-dire par la loi du conditionné, par l'incapacité de comprendre un commencement absolu.

Hamilton nous rend d'ailleurs par sa théorie de la croyance tout ce qu'il semblait nous avoir pour toujours enlevé par sa théorie de la connaissance.

La sphère de notre croyance est beaucoup plus étendue que la sphère de notre connaissance, et par conséquent, quand je nie que nous puissions *connaître* l'infini, je suis loin de nier que nous y *croyions* et que ce soit pour nous une nécessité et un devoir d'y croire. (Hamilton, *Lectures,* t. II, p. 530.)

Il reconnaît que les principes directeurs de l'esprit reposent eux-mêmes sur la croyance.

Les données originelles de la raison ne reposent pas sur la raison, mais sont nécessairement acceptées par elle sur l'autorité de ce qui lui est supérieur. Ces données sont donc, d'une manière rigoureuse, des croyances ou des vérités. Nous sommes donc obligés en dernier ressort d'admettre, philosophiquement parlant, qu'une croyance est une condition première de la raison et non pas que la raison est le fondement de la croyance. Nous sommes contraints d'aban-

donner l'orgueilleux aphorisme : *intellige ut credas* d'Abélard, pour nous contenter de l'humble *crede ut intelligas* de saint Anselme... La conscience en dernière analyse, ou en d'autres termes notre première expérience, c'est un acte de foi. (*Dissertations sur Reid*, p. 760.)

Maine de Biran : rapports de la conscience et de la raison. — La théorie de Th. Reid a été acceptée par un certain nombre de psychologues français. Mais l'influence de Maine de Biran a suggéré une méthode plus scientifique et plus féconde. Maine de Biran distingue, comme Kant, la matière et la forme de la connaissance. Mais la forme n'est pas un ensemble de catégories vides, antérieures à toute expérience. Les catégories ne sont que les divers points de vue de la réflexion, de l'expérience interne. C'est ainsi par exemple que la conscience de notre propre activité nous donne la notion de cause qui devient le principe de causalité. « Tout le mystère des notions *a priori* disparaît devant le flambeau de l'expérience intérieure, qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi identifié avec celui de l'effort. » C'était reprendre la théorie de Leibniz, dire que l'esprit est inné à lui-même, et qu'il contient comme lois de sa propre activité les principes qui font toutes choses intelligibles. Mais Maine de Biran ne disait pas de quel droit nous transformons les lois de la conscience empirique en lois universelles. M. Ravaisson fait de la conscience une faculté métaphysique (voy. PROBLÈME DE LA CONSCIENCE), il identifie la raison et la conscience réfléchie, les principes de la connaissance et les principes de l'être, que nous saisissons immédiatement en nous par une expérience sans analogue. Rattacher les catégories à l'activité de l'esprit, et l'esprit lui-même par ses lois nécessaires à l'absolu, concilier Leibniz et Kant, en montrant comment toutes les sciences pourraient trouver leurs principes dans cette théorie, telle était l'œuvre qui s'imposait à l'école spiritualiste française, œuvre redoutable, qu'elle n'a pas poursuivie avec un esprit assez résolu ni assez systématique. Nous ne pouvons que signaler les théories originales et récentes de MM. Vacherot (opposition de l'infini que l'univers réalise et du parfait dont l'existence est tout idéale), Lachelier, Renouvier, etc. M. Taine représente en France les mêmes doctrines que celles de Stuart Mill en Angleterre.

École empirique anglaise, Stuart Mill : explication psychologique de la croyance à l'universel et au nécessaire. — Fondement de l'induction. —

Axiomes et définitions. — La tradition philosophique de David Hume ne s'était pas interrompue en Angleterre (Th. Brown, James Mill). Combinée avec l'influence du positivisme français d'A. Comte, pour qui toute l'histoire de l'esprit humain prouve que nous ne pouvons connaître que les faits et leurs rapports, elle a donné naissance à l'École anglaise contemporaine. La critique de Kant exigeait une réponse et par suite un perfectionnement de l'empirisme. Ce qui caractérise, d'après Kant, les vérités premières, c'est qu'elles sont universelles et nécessaires ; or l'expérience peut bien dire ce qui est, mais non ce qui doit être, ce qui est dans un temps, mais non ce qui doit être partout et toujours. Stuart Mill ne nie pas le fait constaté par Kant : les hommes croient posséder des principes universels et nécessaires ; mais il prétend ramener cette croyance à une illusion subjective, dont il donne l'explication psychologique. Deux idées qui se sont présentées ensemble ou successivement tendent à se suggérer l'une l'autre : c'est la loi de l'association des idées. Deux idées qui se sont toujours présentées ensemble et qui ne se sont jamais présentées l'une sans l'autre s'associent si fortement que leur union devient indissoluble et que, par la nature même de notre esprit, elles semblent liées d'une façon nécessaire. (Voy. PROBLÈME DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.) Quant à ce qui est de la présence des vérités premières dans l'esprit de tous les hommes, elle s'expliquerait suffisamment par ce fait qu'il y a des expériences que tous les hommes font et qu'ils ne peuvent pas ne point faire. Ainsi, comme l'avait bien vu D. Hume, les vérités premières ne sont que des habitudes de l'esprit, que le temps et la répétition ont rendues irrésistibles. C'est un fait que ce qui heurte violemment nos habitudes d'esprit nous semble inconcevable, et que ce qui nous semble inconcevable nous semble impossible. Mais les associations inséparables créées par l'expérience pourraient être détruites par elle. Il n'est pas difficile de trouver dans l'histoire des sciences des propositions qui ont été déclarées absurdes et qui sont aujourd'hui communément acceptées : antipodes, permanence de la force, etc. Le critérium de la certitude pour l'homme c'est l'*inconcevabilité du contraire*, principe qui repose lui-même sur des habitudes d'esprit, sur des associations d'idées créées par l'expérience.

Il s'agit maintenant de montrer la génération des principes de la science humaine. Le fondement de l'induction, c'est l'attente des mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances, c'est « la croyance qu'il y a des uniformités naturelles ». Au même antécé-

dent succède toujours le même conséquent : voilà le principe sur lequel reposent les sciences positives. Ce principe n'est que le résultat d'une association inséparable. Les hommes remarquent peu à peu que les mêmes faits se produisent dans les mêmes circonstances ; toutes les expériences confirment cette loi de succession constante, chaque loi découverte par la science témoigne en sa faveur, la répète sous une forme nouvelle ; elle s'impose à l'esprit comme le résultat universel de l'expérience.

Mais si les principes des sciences positives s'expliquent par l'expérience et l'association, en est-il de même des sciences mathématiques et de leurs axiomes ? D. Hume lui-même n'a-t-il pas reconnu à ces sciences un caractère privilégié ? une évidence nécessaire ? Stuart Mill, plus conséquent et plus hardi, soutient que les mathématiques elles-mêmes sont des sciences expérimentales. Il cherche à montrer comment des formes réelles nous dégageons par abstraction les figures géométriques rigoureusement définies. Il s'efforce d'établir que les axiomes sont des associations d'idées indissolubles, dont l'origine est l'expérience. Si nous affirmons que deux droites qui se coupent ne peuvent enfermer un espace, « c'est que nous ne pouvons regarder deux lignes droites qui se croisent sans voir en même temps que de ce point d'entrecroisement elles divergent de plus en plus ». Quant au principe d'identité, il n'est qu'une généralisation de l'expérience fondée sur ce fait « que la croyance et la non-croyance sont deux états de l'esprit qui s'excluent mutuellement ». (*Log.*, II, 7.)

Herbert Spencer complète la théorie de l'association des idées par la théorie de l'évolution et de l'hérédité, la psychologie par la physiologie. — Stuart Mill, psychologue pur et logicien, rendait compte des principes rationnels par l'expérience individuelle, par l'association progressive des idées entre elles dans un esprit donné. Herbert Spencer, biologiste et partisan de la doctrine de l'évolution, remplace l'expérience de l'individu par l'expérience de l'espèce, les associations inséparables par les habitudes héréditaires. L'intelligence est une fonction de la vie, et, comme la vie elle-même, une adaptation de plus en plus exacte de l'esprit à son milieu ; une harmonie, une correspondance de plus en plus parfaite de la pensée avec la nature. L'activité de la pensée ne se sépare pas de l'activité de l'organe cérébral. Deux idées qui s'associent, c'est une connexion qui s'établit entre des cellules cérébrales. Ces connexions

répondent aux impressions et à leurs rapports en nous, aux phénomènes et à leurs rapports en dehors de nous. L'hérédité est une loi de la vie. A mesure que les générations se succèdent, le cerveau humain se modifie, se transforme et de plus en plus exprime par son organisation certains principes qui répondent aux lois générales des choses. Leibniz avait raison contre Locke. Il y a dans l'esprit quelque chose d'inné. « Si avant toute expérience l'esprit n'est qu'une table rase, d'où vient la faculté d'organiser les expériences ? » (*Psych.*, IV, 7.)

Ces instincts de l'esprit se produisent, comme tous les autres, par l'association et par l'habitude ; mais l'habitude des pères devient la nature des enfants. Il faut aux principes de la raison une explication non seulement psychologique, mais biologique : la transmission héréditaire.

Les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire, qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, et nous explique ce que l'on appelle les formes de la pensée.

L'idée de l'absolu et de l'infini dans Stuart Mill. — C'est une chose remarquable que Stuart Mill et Herbert Spencer, les deux plus grands représentants de la nouvelle école empirique anglaise, aient soutenu contre Hamilton que l'absolu n'est pas inconcevable. Stuart Mill montre que les arguments de Hamilton tombent si, au lieu de dire l'infini, l'absolu, on dit « quelque chose d'infini, d'absolu ». — « Quand on nous parle d'un absolu, au sens abstrait, ou d'un Être absolu, nous sommes forcés de demander : absolu en quoi ? » L'Être absolu devrait posséder dans leur plénitude tous les attributs, être absolument bon, absolument mauvais. Une telle conception serait plus qu'un faisceau de négations, ce serait un faisceau de contradictions. De même l'infini abstrait devrait être infini en grandeur, en petitesse. Il est trop évident que nous ne pouvons penser « ce chaos de contradictions ». Mais il n'est pas contradictoire de penser une puissance absolue, une intelligence infinie.

Hamilton n'a pas montré que nous ne pouvons connaître une réalité concrète en tant qu'infinie ou en tant qu'absolue. Prenons l'idée d'un espace infini. La partie négative de cette conception, c'est l'absence de limites. Les parties positives sont l'idée d'espace et celle d'un espace plus grand que tout espace fini... La conception de l'infini comme de ce qui est plus grand que toute quantité donnée est une conception que nous possédons tous, elle suffit à tous les besoins de la pensée de l'homme ; elle est aussi naturelle, aussi bonne et aussi positive qu'on peut le souhaiter. De même quand je parle d'un Être absolu,

j'emploie des mots vides de sens; mais si je parle d'un être absolu en sagesse et en bonté, c'est-à-dire qui connait toutes choses, et veut toujours ce qui est le meilleur pour toutes les créatures sensibles, je comprends parfaitement ce que je veux dire... Le principal argument de Hamilton n'est bon que pour un inconditionné abstrait; il tombe en présence d'un être concret, supposé infini et absolu dans certains de ses attributs définis. (*Philosophie de Hamilton*, ch. IV.)

Quant à ce que dit Hamilton que l'absolu ne peut être cause, c'est-à-dire entrer en relation, Stuart Mill remarque que la seule relation qui doive être exclue de l'absolu, c'est celle de la dépendance. Hamilton a raison de dire que penser c'est conditionner; on ne sort pas de la relativité de la connaissance. Mais nous pouvons concevoir l'infini et l'absolu sous la forme de la relativité. On a une conception positive de la connaissance absolue, dans le sens où l'on a la conception d'une eau absolument pure.

Penser quelque chose, c'est donc le conditionner par des attributs qui sont eux-mêmes concevables; mais ce n'est pas nécessairement le conditionner par un *quantum* limité de ces attributs : au contraire, nous pouvons le penser sous un degré de ces attributs supérieur à tous les degrés limités, et c'est là le penser comme infini. (*Ibid.*)

Herbert Spencer : nous ne pouvons comprendre l'absolu, mais l'absolu est une notion positive. — Herbert Spencer adopte aussi la thèse de la relativité de la connaissance. Il reproduit les arguments de Hamilton et de Mansel. Penser l'absolu c'est s'opposer à lui, c'est donc le limiter. L'absolu pour être connu doit être donné dans la conscience, donc entrer en relation avec elle, donc cesser d'être l'absolu. De plus, ajoute Spencer, tout acte de connaissance implique des relations de différence et de ressemblance. Enfin l'intelligence est une fonction de la vie; comme toute fonction, elle est coordonnée avec le milieu, elle implique une perpétuelle adaptation des relations externes et internes : elle est donc essentiellement relative. Il semble que nous voilà enfermés à jamais dans le relatif.

Spencer cependant s'accorde avec Descartes et Fénelon pour affirmer que l'infini et l'absolu sont les plus positives des notions. Nous ne pouvons comprendre l'absolu, mais l'absolu est une notion positive, voilà sa thèse.

A côté de la conscience définie, dont la logique formule les lois, il y a aussi une conscience indéfinie qui ne peut être formulée. (*Premiers principes*, 1re partie, ch. IV.)

Tous les raisonnements par lesquels on démontre la relativité de la connaissance supposent quelque chose au delà du relatif.

Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y en a un... Le noumène, nommé partout comme antithèse du phénomène, est pensé partout et nécessairement comme une réalité. Il est rigoureusement impossible de concevoir que notre connaissance n'ait pour objet que des apparences, sans concevoir en même temps une réalité, dont ces apparences soient les représentations. (*Premiers principes*, 1re partie, ch. IV.)

L'absolu n'est pas une pure négation du relatif. Dans notre conception du limité « il y a la conception de l'être et des limites; dans la conception de l'illimité je nie les limites et non l'être ». C'est la même pensée que celle de Fénelon, à savoir que l'infini est la négation d'une négation, et par conséquent une affirmation.

On oublie qu'il y a quelque chose qui forme la substance brute de la pensée définie, et qui reste après que les qualités définies qu'elle a reçues de la conscience ont été détruites. Ce résidu constitue notre conception de l'absolu dont nous ne pouvons rien dire. Il y a là un élément positif et indestructible de la pensée. (*Ibid.*)

Notre conception du relatif disparaît si l'on suppose que notre conception de l'absolu n'est qu'une pure négation. « Comment une conception de l'informe et de l'illimité peut-elle se constituer, quand par sa nature même la conscience n'est possible que sous des formes et des limites? » Dans tout ce que nous pensons il y a quelque chose qui persiste; ce fond, nous ne pouvons le saisir, l'isoler, le déterminer; « nous ne pouvons penser ce par quoi nous pensons. » Mais si nous le supprimons, nous supprimons la pensée. L'absolu est donc la substance de la pensée.

Cette conception n'est pas l'abstrait d'un groupe de pensées, d'idées, de conceptions; c'est l'abstrait de toutes les pensées, idées ou conceptions. Ce qui leur est commun à toutes, ce que nous ne pouvons rejeter, c'est ce que nous désignons par le nom commun d'*existence*. Séparé de chacun de ses modes par leur perpétuel changement, il demeure comme une conception indéfinie de quelque chose qui reste constant sous tous les modes... Par sa nature même, cet élément mental dernier est donc à la fois nécessairement indéfini et nécessairement indestructible... Un sentiment d'existence réelle fait la base même de notre intelligence... En même temps que les lois de la pensée nous interdisent de former une conception d'existence absolue, elles nous empêchent également de nous défaire de la conception d'existence absolue, puisque cette conception n'est que le revers de la conscience de soi. (*Ibid.*)

Conclusion. — Des vagues déclamations des premiers philosophes contre la connaissance sensible, nous nous sommes élevés par un lent progrès aux théories de l'école cartésienne, au criticisme de Kant, à l'empirisme de Stuart Mill et d'Herbert Spencer. Désormais le problème de la raison est nettement posé. Quels sont les principes qui fondent les sciences mathématiques et les sciences posi-

tives? et quelle est l'origine de ces principes? Par leur caractère universel et nécessaire, en même temps qu'ils garantissent la connaissance du monde phénoménal, ne conduisent-ils pas l'esprit jusqu'aux notions premières de l'infini, de l'absolu? Tels sont les éléments, les données du problème. Pour les empiriques, les principes de la science sont des habitudes de l'esprit qui répondent aux rapports les plus généraux des phénomènes; les notions premières s'expliquent par la généralisation, par l'abstraction ou par une sorte d'addition et d'extension de l'expérience. Herbert Spencer en vient cependant à faire sortir la notion d'absolu de la nature même de l'esprit. Les Kantiens reconnaissent l'universalité et la nécessité des principes de la science; mais ces principes ne sont pour eux que les formes de l'esprit; ils n'ont de sens qu'appliqués aux phénomènes et ne peuvent nous mettre en possession de l'absolu. Les rationalistes enfin voudraient établir un rapport entre les principes nécessaires de la pensée et les principes nécessaires des choses; donner ainsi une égale certitude à la connaissance des phénomènes, aux déductions mathématiques et aux vérités supérieures de la morale et de la métaphysique. La question en est là. Par sa théorie de l'hérédité, M. Herbert Spencer a porté aussi loin que possible la thèse de l'empirisme; mais par sa revendication de la notion d'absolu, sacrifiée par Kant et Hamilton, il a restitué une partie, et la plus considérable, du domaine contesté.

CHAPITRE VII

DE LA MÉMOIRE

Platon. L'ἀνάμνησις et la μνήμη. — Les premiers philosophes s'étaient imposé un problème trop vaste pour porter leur attention sur le détail des phénomènes psychologiques. Peut-être Démocrite avait-il pressenti la théorie matérialiste de la mémoire, que devait reprendre Épicure. Pour trouver des textes précis il faut arriver à Platon. Sa pensée obscurcie par son langage métaphysique ne se laisse pas dégager aisément. Ce qu'on peut dire avant tout, c'est qu'il

y a pour lui deux sortes de mémoires : l'une transcendante, si j'ose dire, l'autre empirique. La première est la *réminiscence* rationnelle. L'esprit, éveillé au choc de ce qu'il y a d'intelligible dans le monde présent, voit reparaître le monde des idées, qu'il a connues dans une vie antérieure et qui sommeillaient en lui. Si nous retrouvons les idées dans notre âme, c'est qu'elles n'ont pas cessé d'y être présentes, c'est qu'elles sont en nous à l'état latent, en dehors de la lumière de la conscience. Il y a donc une mémoire toute spirituelle à laquelle le corps ne peut servir d'instrument.

Quelle est maintenant la nature de la mémoire empirique?

A mon avis quelqu'un définirait bien la mémoire (μνήμη) la conservation de la sensation. — Oui. — Ne reconnaissons-nous pas qu'il faut distinguer la mémoire (μνήμη) de la réminiscence (ἀνάμνησις)? — Peut-être. — Et n'appelons-nous pas réminiscence (ἀναμιμνήσκεσθαι), l'acte par lequel l'âme renouvelle et fait revivre en elle (ἀναλαμβάνειν), sans le secours du corps, ce qu'elle a éprouvé autrefois en commun avec le corps? (*Philèbe*, 34, *a*, *b*.)

Ce que nous appelons la mémoire empirique comprend donc, pour Platon, deux degrés : la simple persistance des sensations, et la mémoire active, caractérisée par l'effort indépendant de l'âme. De quelle nature est l'opération par laquelle se conservent et se renouvellent les connaissances antérieures? La théorie de la réminiscence (ἀνάμνησις) soit rationnelle, soit empirique, suppose que les idées qui ont été une fois présentes à l'âme font comme partie d'elle-même et qu'il lui appartient de les faire revivre par un acte d'énergie spirituelle. D'autre part les comparaisons dont Platon se sert pour caractériser la mémoire, semblent l'expression d'une théorie physiologique. L'âme est un livre, la mémoire un scribe (γραμματεύς) qui y écrit ce que dictent les sens, et un peintre (ζωγράφος) qui illustre le texte d'images correspondantes. (*Phil.*, 39 *a*.)

Accorde-moi, dit-il ailleurs (*Théét.*, 191 *d*.), qu'il y a dans nos âmes des tablettes de cire, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là, d'une cire plus pure dans l'un, plus mélangée dans l'autre, trop dure ou trop molle en quelques-uns, en d'autres tenant un juste milieu. Disons que ces tablettes sont un don de Mnémosyne, mère des Muses, et qu'y imprimant nos sensations et nos réflexions, nous y marquons, comme avec un cachet, l'empreinte des choses dont nous voulons nous souvenir, parmi celles que nous avons vues ou entendues ou pensées de nous-mêmes; que nous nous rappelons et savons ce qui y est empreint, tant que l'image en subsiste, et que lorsqu'elle est effacée ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions et ne le savons pas.

Aristote. Description des phénomènes de la mémoire. — Distinction de la mémoire et de l'imagination. — Mémoire spontanée et mémoire volon-

taire. — Aristote a consacré à la mémoire un traité particulier : *de Memoria et Reminiscentia.* La description qu'il donne du phénomène est d'une exactitude remarquable.

Voyons d'abord quels sont les objets auxquels s'applique la mémoire. En premier lieu on ne peut se rappeler l'avenir : l'avenir ne peut être l'objet que de nos conjectures et de notre attente (ἐλπίς). La mémoire ne s'applique pas davantage au présent : c'est l'objet de la sensation. La mémoire ne concerne que le passé... Lorsque, sans la présence des objets eux-mêmes, on en possède la science et la sensation, alors c'est la mémoire qui agit... Toutes les fois qu'on fait acte de souvenir, on se dit dans l'âme qu'on a antérieurement entendu la chose, qu'on l'a sentie ou qu'on l'a pensée. Ainsi la mémoire ne se confond ni avec la sensation, ni avec la conception intellectuelle, mais elle est ou la possession (ἕξις) ou la modification de l'une des deux, avec la condition d'un temps écoulé. Il n'y a pas de mémoire du moment présent dans le moment même, ainsi qu'on vient de le dire ; il n'y a que sensation pour le présent, attente pour l'avenir, et mémoire pour le passé. Ainsi la mémoire est toujours accompagnée de la notion du temps. (*De Mem. et Rem.*, ch. 1er.)

En un mot, la mémoire se rapporte au passé en tant que distingué du présent comme de l'avenir. La mémoire et l'imagination (φαντασία) sont en certains cas si semblables qu'il est impossible de les distinguer. L'une et l'autre dépendent du sens commun et non de l'âme pensante. L'une et l'autre sont des suites, des continuations des mouvements des sens. Les mouvements, qui sont primitivement l'occasion des sensations, marquent en nous une empreinte de l'objet senti, comme on marque sur la cire l'empreinte d'un cachet ; ils se conservent dans les organes et peuvent s'y reproduire spontanément. Nous pouvons nous rappeler, il est vrai, des actes de pensée, des démonstrations, par exemple : que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; mais c'est que ces conceptions intellectuelles sont toujours unies à quelque image (φάντασμα). Qu'est-ce donc qui distingue la mémoire de l'imagination ? C'est que celle-ci ne suppose pas la reconnaissance, le retour sur les perceptions passées, c'est qu'elle ne donne pas l'image pour une copie. Dans la mémoire, au contraire, nous reconnaissons que ce qui est en ce moment présent à notre esprit est une copie de ce qui lui a été jadis présent, soit comme perception des sens, soit comme connaissance actuelle.

Si la mémoire n'est que la connaissance des mouvements qui ont déterminé la sensation, comment expliquer que le souvenir diffère de la sensation elle-même ? Aristote répond par une comparaison :

L'animal peint sur un tableau est à la fois un animal et une copie, et tout en étant un et le même il est pourtant ces deux choses à la fois... On peut se représenter cette peinture soit comme animal, soit comme copie d'un animal.

Il faut supposer que l'image qui se peint en nous y est absolument de cette même façon, et que la notion que l'âme contemple est quelque chose par elle-même bien qu'elle soit aussi l'image d'une autre chose. Ainsi donc en tant qu'on la considère en elle-même, c'est une représentation de l'esprit, une image ; en tant qu'elle est relative à un autre objet, c'est comme une copie et un souvenir. (*De Mem. et Rem.*, ch. 1er.)

Le souvenir est donc une image présente assimilée à une impression du passé. « La mémoire est la possession (ἕξις) d'une image en tant que copie de l'objet dont elle est l'image. »

La mémoire (μνήμη) est une dépendance de l'âme sentante, une fonction du sens commun ; aussi se retrouve-t-elle chez un grand nombre d'animaux. Mais nul animal, excepté l'homme, ne possède la réminiscence (ἀνάμνησις). La réminiscence, c'est la mémoire dirigée par la volonté. Comme le syllogisme, elle ne peut être que l'œuvre d'un esprit capable de réflexion et de calcul. La mémoire est un mouvement qui va du *sens commun* à l'âme, la réminiscence est un mouvement en sens inverse qui va de l'âme aux organes des sens. Il s'agit de chercher et de retrouver quelque connaissance perdue : nous y réussissons, parce que les mouvements psychiques, comme les mouvements physiques, sont dans une suite régulière, et que les conséquents suivent leurs antécédents selon certaines lois. C'est ainsi par exemple que, quand nous voulons nous rappeler un vers ou une phrase oubliés, nous nous mettons à en répéter le premier mot. Le succès de la réminiscence dépend donc de l'association des idées et des mouvements. (Voy. Association des idées.) Cette théorie d'Aristote est déjà d'une admirable précision, au moins dans la description des phénomènes. Il faut remarquer toutefois qu'en fait l'association des idées ne joue pas un moins grand rôle dans la mémoire spontanée que dans la réminiscence volontaire et réfléchie.

Théories stoïcienne et épicurienne. — Pour les Stoïciens l'âme est matérielle. La mémoire, par suite, ne peut être que l'empreinte laissée par la sensation. Mais de même que la sensation, pour être perçue, suppose l'activité de l'âme, son *assentiment*, de même la mémoire naît de l'action de l'esprit qui met pour ainsi dire en réserve (*aliqua visa recondit*, Cic., *Acad.*, II, 10, 30) les sensations qu'il renouvellera.

La théorie épicurienne a ceci d'original qu'elle donne de l'imagination et de la mémoire une explication différente. « L'âme, substance éminemment mobile (*mobilis egregie*), est composée d'atomes petits, légers et ronds. » (Lucr., III, 205.) Cette âme matérielle entre en rapport avec le monde extérieur par l'intermédiaire des simula-

cres (*simulacra,* Lucr., IV, 34) qui, comme des membranes légères (*membranæ,* 35-6), se détachent de la surface des corps et volent par les airs. Ces effigies, ces figures déliées, sorte d'écorce (*cortex*) des choses, ont la même apparence et la même forme que les corps dont elles s'échappent :

Ainsi la vieille robe que la cigale dépose pendant l'été, ou la dépouille du serpent, que nous voyons souvent flotter sur les buissons. (Lucr., IV, 56 sq.) Ces simulacres ne sont pas seulement la cause de nos sensations. Il en est de plus déliés encore « qui s'insinuent dans tous les conduits de nos corps (*per rara corporis*), et vont émouvoir intérieurement la substance délicate de l'âme, dont ils mettent en jeu les facultés (*sensumque lacessunt*). » (IV, 754.) Ces simulacres sont d'un tissu si léger « qu'ils ne peuvent se rencontrer dans l'air sans se réunir comme des fils d'araignée ou des feuilles d'or battu ». (IV, 730.) C'est ainsi « que nous voyons des Centaures, des Scyllas, des Cerbères et les fantômes des morts dont la terre renferme les dépouilles ».

Les images ne naissent donc pas en nous spontanément, elles ne sont pas les sensations passées qui renaissent affaiblies, elles répondent à des fantômes extérieurs qui se mêlent en mille façons. « Les images mêmes (φαντάσματα) des gens qui ont l'esprit troublé, et celles qui naissent dans les songes sont réelles (ἀληθῆ), puisqu'elles sont accompagnées de mouvement, et que ce qui n'est pas n'en peut produire aucun. » (Diog. L., X, 31.) Objecte-t-on que les images répondent au désir, que dans le sommeil les songes répondent aux préoccupations individuelles et subjectives : voici la réponse de Lucrèce (IV, 780 sq.) :

Ces simulacres sont si subtils que l'âme ne peut percevoir que ceux dont elle est prédisposée à subir l'impression. C'est ainsi que ceux qui ont assisté aux jeux plusieurs jours de suite, lors même que les spectacles ont cessé de frapper leurs yeux, conservent dans leur âme des routes ouvertes (*vias in mente patentes,* IV, 970 sq.) par où les mêmes simulacres peuvent encore s'introduire.

Voilà pour l'imagination. Quant à la mémoire, elle n'est que l'empreinte (τύπος) que laisse de soi la sensation plusieurs fois répétée (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος). L'idée générale est elle-même une image, une copie exacte, et c'est pourquoi elle a l'évidence intuitive et la certitude infaillible de la sensation. (Diog. L., X, 33.) Cette empreinte, une fois imprimée dans l'intelligence, nous permet de juger l'avenir d'après le passé, et devient l'anticipation (πρόληψις). C'est l'attente, l'*expectation* des philosophes anglais contemporains. « En même temps qu'on prononce le mot *homme,* l'empreinte de l'homme se représente à l'esprit en vertu des notions antécédentes, dans lesquelles les sens nous servent de guide. » La mémoire,

comme toute la pensée d'ailleurs, se ramène donc, pour Épicure, à un phénomène organique.

Théorie métaphysique des Néo-Platoniciens. — Les Néo-Platoniciens ne pouvaient s'en tenir au matérialisme des Épicuriens et des Stoïciens. Suivant eux, l'âme individuelle ne se détache pas de l'Ame universelle, dont elle procède, elle y est comprise encore et par elle se relie à la seconde hypostase, à l'Intelligence, au νοῦς. C'est dans l'Intelligence, qui seule se connaît elle-même, que nous avons la conscience de nous-mêmes; c'est donc en elle qu'est le premier fondement de notre mémoire. (*Enn.,* IV, III, 26, 30; VIII, 6, 13.) Mais, comme nous sommes unis au corps, pour que ce qui se passe dans la partie supérieure de notre âme parvienne à notre conscience, ou reste dans notre mémoire, il faut que la raison, tirant la pensée indivisible de la profondeur même où elle se dérobait, en développe la complexité et l'étale pour ainsi dire en notre imagination comme dans un miroir. (*Enn.,* IV, III, 30.)

Théorie platonicienne de saint Augustin : mémoire rationnelle, mémoire empirique. — Vie latente des souvenirs dans l'âme. — Saint Augustin distingue dans l'âme trois grands pouvoirs : *memoria, intellectus, voluntas.* Il donne un très grand rôle à la mémoire dans la connaissance : c'est elle et non plus la fantaisie ou imagination (φαντασία) qui est l'intermédiaire entre les sens et l'intellect. Il la décrit complaisamment :

Dans le vaste palais de ma mémoire je fais comparaître le ciel, la terre, la mer, avec toutes les impressions que j'en ai reçues, hors celles que j'ai oubliées. Là je me rencontre moi-même, je me reprends au temps, au lieu, aux circonstances d'une action, et au sentiment dont j'étais affecté dans cette action (loi d'association; — loi de rédintégration d'Hamilton). Là résident les souvenirs de toutes les révélations de l'expérience et du témoignage; de cette trame du passé j'ourdis le tissu des expériences et des témoignages journaliers, des événements et des espérances futures, et je forme de tout cela comme un présent que je médite. Que cette puissance de la mémoire est grande! trop grande, ô mon Dieu! sanctuaire impénétrable, infini! Eh! qui pourrait aller au fond! Et c'est une puissance de mon esprit, une propriété de ma nature, et moi-même je ne *comprends pas tout ce que je suis.* L'esprit est donc trop étroit pour se contenir lui-même? Et où donc déborde ce qu'il ne peut contenir de lui? Serait-ce hors de lui? ou plutôt n'est-ce pas en lui? (S. Aug., *Conf.,* X, VIII.)

L'idée de saint Augustin est donc que nous n'avons pas conscience de toutes les idées qui sont en nous, qu'elles vivent en quelque sorte à l'état latent dans l'esprit qui se dépasse infiniment lui-même.

Cette interprétation est confirmée par sa théorie de la *mémoire métaphysique,* ou réminiscence dans le sens de Platon, qui n'est pas une faculté distincte, mais une fonction de la mémoire. La mémoire devient la conscience de la vérité éternelle, pour laquelle le temps avec ses trois moments, présent, passé, futur, n'a plus de sens et s'évanouit.

Ai-je assez dévoré les espaces de ma mémoire à vous chercher, mon Dieu, et je ne vous ai pas trouvé hors d'elle! Non, je n'ai *rien trouvé de vous que je ne me sois rappelé,* depuis le jour où vous m'avez été enseigné. Depuis ce jour je ne vous ai pas oublié; où j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu, la vérité même, alors connue, dès lors présente à ma mémoire. Et depuis que je vous sais, vous n'en êtes pas sorti, et je vous y trouve toutes les fois que votre souvenir me convie à vos délices. (*Conf.,* X, XXIV.)

Ainsi pour saint Augustin, comme pour Platon, la mémoire a un double rôle : elle garde et renouvelle les données de l'expérience; elle permet, sous certaines conditions d'attention, d'amour et de bonne volonté, de découvrir les idées éternelles, qu'a déposées dans l'âme Dieu, l'immuable vérité. Cette théorie suppose qu'une multitude d'idées demeurent en nous à l'état latent, visibles mais dans l'ombre, jusqu'à ce que la lumière de la conscience projetée les éclaire et les révèle.

Descartes : explication physiologique de la mémoire. — Les esprits animaux et leurs traces. — La théorie de la mémoire de l'école cartésienne a ceci de remarquable, qu'elle est toute physiologique. La pensée et l'étendue sont deux notions claires et distinctes, auxquelles répondent par suite deux réalités qui s'opposent et ne peuvent exercer l'une sur l'autre d'action directe, immédiate. L'âme réside dans le corps, elle ne se mêle pas à lui. Le corps est une machine parfaite, dont toutes les fonctions s'expliquent par le jeu des pièces qui la composent. « Les nerfs sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux, qui viennent tous du cerveau et contiennent, ainsi que lui, un certain air ou vent très subtil qu'on nomme les esprits animaux. » (*Des Pas.,* I, 7.) — « Les esprits animaux ne sont que les plus vives et les plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfiées dans le cœur et qui entrent sans cesse en grande partie dans les cavités du cerveau. » (*Des Pas.,* I, 10.) Par là même qu'il en monte sans cesse de nouveaux, il y en a sans cesse qui sont chassés par les pores du cerveau « dans les nerfs et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons dont il peut

être mû ». (*Des Pas.,* I, 10.) L'animal, n'étant que corps, est un pur automate. Mais dans l'homme, quand sous l'action des objets extérieurs les nerfs sont mis en mouvement, ce mouvement se propage jusqu'au cerveau, siège de l'âme, et lui représente ces objets. Mais il peut se faire que « les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres ». (*Des Pas.,* I, 21.) Ainsi, « toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y excitent : ce qui m'a fait dire (I, 21) que celles-ci sont comme l'ombre et la peinture des autres ». (I, 26.) Descartes exprime nettement sa pensée dans ce passage d'une de ses lettres :

Les *vestiges* du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et aussi à la faire souvenir de quelque chose, tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié.

Cette théorie de Descartes a été la théorie courante du dix-septième siècle. Gassendi, philosophe atomiste, adversaire de Descartes, l'avait déjà exposée; Bossuet, Malebranche, Spinoza la reprennent.

Le cerveau, dit Bossuet, ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes et durables qui servent à rappeler les objets et donnent lieu au souvenir... Toutes les fois que les endroits du cerveau où les marques des objets sont imprimées, sont agités ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités. (Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même,* III, 10.)

Malebranche s'exprime de la même manière :

Pour l'explication de la mémoire, il suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos différentes perceptions sont attachées (théorie des causes occasionnelles) aux changements qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement, *parce que, ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée.* Car de même que les branches d'un arbre qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière, ainsi les fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez

longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or, la mémoire ne consiste que dans cette facilité, puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions. (*Rech. de la Vér.*, II, 5.)

On comprend par là « pourquoi ce que l'on a aperçu plusieurs fois se représente d'ordinaire à l'âme plus nettement que ce que l'on n'a aperçu qu'une ou deux fois ; pourquoi on se souvient plus distinctement de choses qu'on a vues que de celles qu'on a seulement imaginées. » C'est aussi par la liaison des traces que Malebranche explique l'association des idées, loi du réveil des conceptions. (Voy. ce problème.)

Enfin nous trouvons la même théorie dans Spinoza :

Ce qui fait que l'âme imagine un certain corps, dit Spinoza (*Eth.*, 2e part., *Prop. XVIII,* et *Sch.*), c'est que le corps humain est affecté et disposé par les traces d'un même corps extérieur comme il l'était quand quelques-unes de ses parties étaient ébranlées par le corps extérieur lui-même... Ceci nous fait comprendre clairement en quoi consiste la mémoire. Elle n'est autre chose, en effet, qu'un certain enchaînement d'idées qui expriment la nature des choses qui existent hors du corps humain, lequel enchaînement se produit dans l'âme suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain.

Pour Spinoza, comme pour Malebranche, la mémoire et l'association des idées sont des phénomènes intimement unis qui s'expliquent par les mêmes principes.

Nécessité de compléter la théorie mécaniste des Cartésiens. — Aveu de Descartes. — Pour bien entendre cette théorie cartésienne, il ne faut pas oublier que le corps n'agit pas directement sur l'âme, et que les souvenirs sont, à dire vrai, des phénomènes spirituels qui se produisent *à l'occasion* de modifications physiologiques et en concordance avec elles. Ce qui est vrai, c'est que, le corps supprimé, il n'y a plus ni mémoire ni association des idées, il n'y a plus, dirait Spinoza, que vision dans l'éternel. Cette théorie physiologique ne laisse-t-elle pas sans explication le phénomène caractéristique de la mémoire, la *reconnaissance?* Pour qu'il y ait souvenir, ce n'est pas assez qu'une idée soit reproduite, il faut qu'elle soit reconnue. Descartes l'avoue lui même. Arnauld objectait que si l'âme pensait toujours, l'enfant devrait garder le souvenir de ses premières pensées. Descartes répond :

Pour se ressouvenir, toutes sortes de vestiges que les pensées précédentes ont laissés dans le cerveau, ne sont pas propres, mais seulement ceux qui sont tels qu'ils peuvent donner à connaître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimés. Or, afin que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime que, lorsqu'ils ont été imprimés la première fois, il a *dû se servir d'une conception pure,* afin d'apercevoir par ce moyen que la chose qui lui venait alors en esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avait pas auparavant passé par l'esprit, car il ne peut y avoir aucun vestige de cette nouveauté. (*Lett. à Arnauld,* éd. Cousin, t. X.)

Le vrai principe de la mémoire serait alors une action de l'âme qui durerait en elle, et le phénomène physiologique ne serait plus que l'occasion de cette action spirituelle ou acte de reconnaissance qui constituerait proprement la mémoire.

Locke : conditions de la mémoire, son utilité, ses défauts. — La mémoire est le principe de l'identité personnelle. — Locke donne une bonne description des phénomènes de la mémoire. (*Essai sur l'entend. humain,* l. II, ch. III, *de la Rétention.*)

La mémoire, c'est la puissance qu'a l'âme de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions. Et c'est dans ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, quoiqu'à proprement parler elles ne soient nulle part.

L'attention et la répétition, le plaisir et la douleur servent à fixer les idées dans l'esprit. Celles qui se présentent une seule fois ou rarement s'effacent et disparaissent souvent sans retour; celles qui occupent sans cesse l'esprit (qualités des corps, existence, durée, nombre) persistent tant que l'homme garde une lueur d'intelligence. Parfois les idées se représentent d'elles-mêmes, souvent « elles sont tirées de leur cachette » par une violente passion, fort souvent aussi « l'esprit s'applique à découvrir une certaine idée qui est comme ensevelie dans la mémoire, et par un acte de volonté tourne pour ainsi dire les yeux de ce côté-là ». Les deux grands défauts de la mémoire sont soit un entier oubli, soit une excessive lenteur à rappeler les idées qu'elle a comme en dépôt. Quelle est maintenant l'explication de cette puissance? Dans le chapitre de la rétention, Locke refuse de se prononcer sur la théorie cartésienne : « de savoir quelle part a à tout cela la constitution de nos corps et l'action des esprits animaux, et si le tempérament du cerveau produit cette différence, en sorte que dans les uns il conserve comme le marbre les traces qu'il a reçues, en d'autres comme une pierre de taille, et en d'autres à peu près comme une couche de sable, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici. » Dans le chapitre sur l'association des idées (l. II, ch. XXXIII), il est moins réservé et adopte, comme la plus probable, l'opinion de Descartes. Quant à

expliquer la mémoire même, c'est-à-dire le fait de la reconnaissance, il n'y songe pas : « Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'âme a la *puissance* de réveiller ses idées lorsqu'elle veut. » Cette puissance n'est-elle pas, comme le lui reproche Leibniz, une sorte d'entité scolastique? Locke fait si bien de la mémoire un fait primitif, inexplicable, que dans le chapitre célèbre (l. II, ch. XXVII) sur l'identité et la diversité il explique l'*identité personnelle* par la mémoire.

Aussi loin que la conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées, aussi loin s'étend l'identité de la personne...; elle ne consiste pas en effet dans l'*identité de substance* mais dans l'*identité de conscience* : de sorte que si Socrate et le présent roi du Mogol participent à cette dernière identité, Socrate et le roi du Mogol sont une même personne... Tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même conscience qu'il en avait eue premièrement, et avec la même qu'il a d'une action présente, jusque-là il est le même soi.

Leibniz : explication de la mémoire par les perceptions latentes. — La mémoire suppose l'identité personnelle. — Pour Leibniz l'univers se compose de monades, d'atomes spirituels, dont tout l'être consiste dans la perception et l'appétition. Chacune de ces monades a son existence indépendante et n'est en rapport avec les autres monades que par l'harmonie préétablie entre chacun de ses propres actes et les actes de toutes les autres monades. Si une monade se connaissait dans tous ses rapports, elle connaîtrait l'univers entier dans son présent, son passé, son avenir. Connaître, c'est donc à vrai dire se découvrir soi-même, développer à la lumière de la conscience les perceptions enveloppées obscurément en nous. Le fait des perceptions insensibles n'est pas l'exception, mais la règle. On comprend dès lors que les idées qui se sont autrefois présentées demeurent inaperçues dans l'esprit jusqu'à ce qu'une occasion les ramène à la conscience. « Il y a des dispositions, qui sont des suites des impressions passées, dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion. Et si rien ne restait des pensées passées alors qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir. (*N. Essais sur l'entend.*, l. II, ch. X.) Les perceptions insensibles servent à garder les semences du souvenir. » (*Ibid.*, ch. XXVII.) Leibniz soutient en outre contre Locke que « l'*identité apparente* » a son fondement dans « l'*identité réelle* », c'est-à-dire que la mémoire ne s'entend que par l'identité d'une substance spirituelle, dont tous les états sont liés.

Un être immatériel ou un esprit ne peut être dépouillé de toute perception de son existence passée. Il lui reste des impressions de tout ce qui lui est autrefois arrivé, et il a même des pressentiments de tout ce qui lui arrivera; mais ces sentiments sont le plus souvent trop petits pour être distinguables et pour qu'on s'en aperçoive, quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour. Cette continuation et liaison de *perceptions* fait le même individu réellement; mais les *aperceptions* (c'est-à-dire lorsqu'on s'aperçoit des sentiments passés) prouvent encore une identité morale et font paraître l'identité réelle. (*Ibid.*, II, ch. XXVII.)

Thomas Reid : connaissance immédiate du passé. — L'école psychologique écossaise et française devait porter son attention sur les phénomènes de la mémoire. La méthode d'observation intime, qu'elle pratiquait exclusivement, ne pouvait manquer de la détourner des hypothèses physiologiques, qui reprennent faveur de nos jours. A défaut de ce symbolisme matériel des faits psychiques, elle aura laissé d'excellentes descriptions, et comme un recueil de toutes les observations que permet la conscience éveillée et soutenue par la réflexion. Pour Th. Reid la mémoire est « une perception immédiate du passé », comme la conscience est une connaissance immédiate du présent.

La mémoire est une faculté primitive dont l'auteur de notre être nous a doués, et dont nous ne pouvons donner d'autre raison, sinon qu'il lui a plu de la faire entrer comme élément dans notre constitution... La connaissance que nous devons à la mémoire me paraît aussi difficile à expliquer que le serait la connaissance intuitive de l'avenir : pourquoi avons-nous l'une et non pas l'autre? La seule réponse que je sache à cette question, c'est que le législateur suprême l'a ainsi ordonné... La mémoire est toujours accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception l'est toujours de la croyance à l'existence actuelle de la chose que nous percevons. (*Essai sur les Fac. intell.*, III, ch. I et II.)

Ainsi pour Th. Reid la mémoire est une faculté intuitive, irréductible, dont il n'y a pas à chercher d'explication; elle est comme une vue en arrière : il ne serait pas plus difficile de concevoir une vue en avant, dans l'avenir. Il reconnaît contre Locke que l'identité personnelle n'est pas une conséquence de la mémoire, mais il ne songe pas à renverser les termes et à faire de l'identité le principe du souvenir.

Qui vous dit qu'il y ait un sujet permanent de ces pensées, de ces sentiments que vous appelez vôtres? qui me le dit? la mémoire. Mais si c'est la mémoire qui me fait connaître mon identité, ce n'est pas la mémoire qui la constitue. J'ai fait ou pensé ce que j'ai fait ou pensé, que ma mémoire me le rappelle ou non. Dire que le souvenir d'une action ou, selon l'expression inexacte de Locke, la conscience d'une action est ce qui m'en constitue l'auteur, me paraît aussi absurde que de dire que croire à la création du monde, c'est l'avoir créé. (*Ibid.*, ch. IV.)

Hamilton réfute Th. Reid : la mémoire est une connaissance du présent et une croyance du passé. — Vie latente des idées. — Hamilton soutient que la théorie de Th. Reid n'est pas seulement fausse, « mais qu'elle est contradictoire ». (*Lectures on Metaphysic*, I, 218-221. — Reid et Brown, *Fragm.*, trad. fr., p. 70, 75.) La mémoire est un acte, et un acte « n'existe que dans le présent » ; elle ne peut en conséquence prendre connaissance que de ce qui existe à présent. Or, pour la mémoire, ce qui est présent ce n'est pas l'objet du souvenir, mais une représentation de cet objet. « Un acte de mémoire est simplement un état présent de l'esprit, dont nous avons conscience, non pas comme absolu mais comme relatif à un autre état de l'esprit, le représentant, et accompagné de la croyance que l'état de l'esprit tel qu'il est représenté maintenant, a été réellement... Tout ce qui est connu immédiatement dans l'acte de la mémoire, c'est la modification mentale présente, c'est-à-dire la représentation et la croyance qui l'accompagne... Pour parler d'une manière philosophique, la mémoire n'est pas du tout une connaissance du passé, mais une connaisssance du présent et une croyance du passé. » Hamilton admet avec Leibniz que toutes les idées que nous avons acquises demeurent en nous à l'état latent. « Je connais une science ou une langue, non seulement au moment où j'en fais usage, mais en tant que je peux m'en servir quand et comme il me plaît. Ainsi l'immense majorité de nos richesses mentales demeure toujours hors de la sphère de la conscience, cachée dans les plus obscurs replis de l'esprit. » Pour appuyer cette théorie de la survivance de toutes nos idées à l'état latent, Hamilton cite et traduit quelques pages d'un Allemand (H. Schmid, auteur d'un *Essai d'une métaphysique de la nature intérieure*), qui lui-même s'inspire des théories de Leibniz.

L'activité mentale, l'acte de la connaissance est une énergie due au pouvoir actif d'un sujet un et indivisible ; par conséquent une part du moi en serait détachée ou même anéantie, si un acte de connaissance une fois existant pouvait s'éteindre. Ainsi le problème le plus difficile à résoudre, ce n'est pas de savoir comment une activité de l'esprit se prolonge, mais comment elle s'évanouit. (H. Schmid, cité par Hamilton, *Lect. on Metaphys.*, II, 211.)

Ainsi ce qui explique la mémoire, c'est que l'esprit est une force vraiment identique, une activité qui ne peut se briser, se résoudre en éléments épars et qui communique à tous ses actes sa propre continuité. Reste à rendre compte de l'oubli.

La solution de ce problème doit être cherchée dans la théorie des modifications obscures ou latentes, c'est-à-dire des actions mentales, réelles, mais au delà de la sphère de la conscience. L'oubli ne peut être considéré comme une oblitération ou une abolition totale, puisque les pensées peuvent reparaître. Donc pour expliquer la disparition de nos actions mentales, il est seulement requis d'expliquer comment elles diminuent et s'affaiblissent : ces actions appartiennent toutes à l'activité générale de l'esprit, elles font un tout indivisible avec lui, elles ne peuvent en être séparées ni périr en lui. Mais l'esprit n'est capable à chaque moment que d'exercer une certaine quantité de force, qui doit être divisée entre les diverses activités, si bien que chacune n'en a qu'une portion ; et la somme de force appartenant à toutes ces activités prises ensemble est égale à la quantité de l'activité vitale tout entière. Ainsi plus les actes se multiplient dans l'esprit, plus diminuera la proportion de force qui revient à chacun d'eux ; plus aussi ils deviendront faibles et perdront de leur vertu pour affecter la conscience. Dans ces circonstances, il est à supposer que chaque nouvelle opération aura la plus grande vivacité et attirera à elle la plus grande quantité de force ; cette force sera, dans la même proportion, enlevée aux autres opérations précédentes, et elles seront par là soumises à la nécessité de s'obscurcir. (H. Schmid, *ibid.*)

Royer-Collard : nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. — M. Ravaisson : métaphysique de la mémoire. — Royer-Collard a repris la théorie de Thomas Reid, mais en la modifiant heureusement.

Les objets de la conscience sont les seuls objets de la mémoire. A proprement parler nous ne nous souvenons jamais que des opérations et des états divers de notre esprit, parce que nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition immédiate de la conscience... Cette assertion paraît contredire le sens commun, selon lequel on n'hésite point à dire : *Je me souviens de telle personne;* mais la contradiction n'est qu'apparente. *Je me souviens de telle personne* veut dire : *Je me souviens d'avoir vu telle personne.* La vision de la personne est donc l'objet commun de la conscience et de la mémoire ; pour celle-ci, la vision est l'objet immédiat ; la personne, l'objet médiat : car les sens sont les seules facultés dont elle puisse être l'objet immédiat. (*Fragm.* de Royer-Collard ; *Œuvres* de Reid, trad. Jouffroy, t. IV, p. 357 et 398.)

La théorie de Royer-Collard peut se résumer dans cette formule : Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes ; la mémoire est une conscience prolongée.

M. F. Ravaisson, s'inspirant de Leibniz, approfondit cette théorie de Royer-Collard et la ramène à ses principes métaphysiques. C'est dans l'activité de l'esprit qu'il faut chercher le principe de la mémoire ; c'est en dernière analyse dans les lois rationnelles, qui dominent l'esprit comme l'univers, qu'il faut chercher la raison des rapports selon lesquels les idées se réveillent l'une l'autre.

C'est la matérialité, sous la dépendance de laquelle sont en partie nos sens, qui met en nous l'oubli ; le pur esprit, au contraire, qui est tout action, étant par cela même tout unité, tout durée, tout souvenir, toujours présent à tout et à lui-même, tenant, sans se manquer jamais, sous son regard, tout ce qu'il

est, tout ce qu'il fut, peut-être même, si l'on ose aller jusqu'où va Leibniz, tout ce qu'il sera, le pur esprit voit toutes choses, suivant une parole que nous avons déjà citée, sous forme d'éternité. Les doctrines positivistes ou d'empirisme exclusif croient expliquer la formation de nos connaissances et de nos souvenirs par les sensations seules accumulées ; elles oublient l'action intellectuelle qui, après avoir composé des éléments sensibles telle ou telle perception, fait de plusieurs perceptions des groupes, des ensembles dont les différentes parties, ensuite, se rappellent les unes les autres. (*Rapport sur la philosophie française au dix-neuvième siècle,* p. 166.)

En un mot, c'est l'activité de l'esprit, c'est son identité qui fait le souvenir ; quant aux rapports des idées qui s'éveillent, ils ne sont que les rapports des actes de l'esprit entre eux. Si l'on admet alors que les lois de l'activité spirituelle, dans leur accord avec les lois des choses, « sont des lois rationnelles, on peut dire que le principe de l'association et de la mémoire n'est que la *raison* ».

Reprise des hypothèses cartésiennes : Hartley. — Charles Bonnet. — L'école psychologique écossaise et française a donné de la mémoire d'excellentes descriptions, la distinguant de la perception et de l'imagination ; fixant ses qualités (facilité, ténacité, promptitude), ses conditions (physiologiques, psychologiques, métaphysiques), son rôle dans la connaissance ; déterminant ses lois (vivacité de l'impression, attention, répétition, association des idées), cherchant à les ramener à une loi générale (activité de l'esprit). Mais les progrès de la physiologie ne pouvaient manquer de ressusciter les hypothèses de l'école cartésienne, qui n'avaient jamais été abandonnées. Hartley, l'un des fondateurs de la théorie associationiste, rattachait le mécanisme mental à un mécanisme cérébral, soumis aux lois de la matière et du mouvement. « Les objets extérieurs, qui frappent les sens, occasionnent, d'abord dans les nerfs sur lesquels ils agissent et ensuite dans le cerveau, des vibrations de parties médullaires infiniment petites. Ces vibrations sont excitées et propagées en partie par l'éther, en partie par l'uniformité, la continuité, la souplesse et l'énergie de la substance médullaire du cerveau, de la moelle épinière et des nerfs. » (*Observ. sur l'homme,* part. I, prop. 4 et 5.) Les vibrations s'enchaînant et se provoquant les unes les autres, les sensations et les idées qu'elles font naître, s'associent et se rappellent à leur tour. Charles Bonnet de Genève enseignait à peu près la même doctrine : « Les mouvements du cerveau sont des espèces de signes naturels des idées qu'ils excitent, et une intelligence qui pourrait observer ces mouvements du cerveau, y lirait comme dans un livre... Non seulement la première formation des idées est due à des mouvements ; leur reproduction paraît encore dépendre de la même cause. (*Ess. de psych.,* Introd., part. 2.) » Grâce à l'action d'un fluide dont l'élasticité et la subtilité approchent de celles de la lumière et de l'éther, les fibres se meuvent de nouveau, comme elles se sont mues d'abord à la présence des objets ; et en vertu de la loi secrète de l'union, les sensations attachées à ces ébranlements se reproduisent aussitôt. Le degré de force et de vivacité avec lequel cette reproduction s'opère, est toujours proportionnel à l'intensité des mouvements communiqués par l'objet, à la fréquence des reproductions, au tempérament des fibres. (*Ibid.,* ch. XXVII.)

Théorie de l'évolution : la mémoire est un fait aussi général que la vie. — La doctrine du transformisme et de l'évolution devait donner une importance toute nouvelle aux explications physiologiques de la mémoire et à la mémoire elle-même. L'esprit et le corps, l'intelligence et la vie suivent un développement parallèle. L'organe et la fonction sont en intime rapport : la fonction crée l'organe qui est son instrument nécessaire. Qui s'engage à expliquer la genèse et les progrès du système nerveux, s'engage à expliquer par les mêmes principes la genèse et les progrès de la pensée. Or, c'est l'habitude qui, modifiant l'organisme, fixe les actes que l'hérédité transmet comme instincts. Mais l'habitude et la mémoire sont des phénomènes identiques. Dès lors, la mémoire n'est plus un phénomène psychologique qui suppose la conscience, elle est un fait aussi général que la vie, le principe même qui élève les organismes des formes les plus simples aux formes les plus complexes. La question grandit, la méthode change. « La mémoire psychologique, dit M. Ribot, n'est qu'un cas particulier de la mémoire biologique. » Sans le vouloir, en rétablissant la continuité entre des phénomènes en apparence sans rapport, les psychologues de l'école physiologique sont plus métaphysiciens que les psychologues qui, séparant l'homme de la nature, l'esprit de la vie, s'enferment dans l'observation intérieure.

Herbert Spencer : rapports de la mémoire et de l'instinct. — « L'instinct, dit M. Herbert Spencer, peut être considéré comme une sorte de mémoire organisée, la mémoire comme une sorte d'instinct naissant. Les états psychiques inséparables qui se montrent dans les actes automatiques de l'abeille qui construit sa cellule de cire, répondent à des relations externes, dont

l'expérience a été si constante que le souvenir est, pour ainsi dire, organique. La cohésion d'états psychiques impliqués dans une réminiscence ordinaire est une cohésion qui devient plus forte par une succession répétée de tels états psychiques ; et elle est ainsi capable de s'approcher de plus en plus des cohésions indissolubles, automatiques ou instinctives. » (*Princ. de psych.*, trad. fr., t. Ier, p. 479.) « Cette vérité que la mémoire vient à l'existence, toutes les fois que les connexions entre les états psychiques cessent d'être parfaitement automatiques, est en complète harmonie avec cette vérité contraire, garantie par toute notre expérience, qu'aussitôt que les connexions d'états psychiques qui forment la mémoire deviennent, par une constante répétition, automatiques, ils cessent de faire partie de la mémoire. Nous ne disons pas que nous nous *rappelons* ces relations qui sont devenues organiques ou qui sont enregistrées presque organiquement ; nous ne nous rappelons que ces relations dont l'enregistrement n'est pas absolu. Personne ne se rappelle que l'objet qu'il regarde a un côté opposé, ou qu'une certaine modification de l'impression visuelle implique une certaine distance, ou qu'un mouvement des jambes le fera avancer, ou que l'objet qu'il voit se mouvoir est un animal vivant. » (*Ibid.*, p. 485.)

M. Th. Ribot : la mémoire, fonction générale de la matière organisée. — Conditions physiologiques de la mémoire. — Localisation du souvenir dans le passé. — M. Th. Ribot a résumé avec une grande netteté les théories physiologiques modernes sur la mémoire. « Dans l'acception courante du mot, la mémoire, de l'avis de tout le monde, comprend trois choses : la conservation de certains états, leur reproduction, leur localisation dans le passé. Ce n'est là cependant qu'une certaine sorte de mémoire, celle qu'on peut appeler parfaite. Ces trois éléments sont de valeur inégale : les deux premiers sont nécessaires, indispensables ; le troisième, celui que dans le langage de l'école on appelle « la reconnaissance », achève la mémoire mais ne la constitue pas ; supprimez-le, la mémoire cesse d'exister pour elle-même, mais sans cesser d'exister en elle-même. » (*Les Maladies de la mémoire,* 1881, p. 2.) Dans le monde inorganique, dans le monde végétal, déjà on signale des phénomènes qu'on peut rapprocher de ceux de la mémoire. Dans le règne animal le tissu musculaire (exercice des muscles), plus encore le tissu nerveux présentent la double propriété de conservation et de reproduction. La mémoire apparaît ainsi « comme une fonction générale de la matière organisée ». (Hering, cité par M. Ribot, p. 5.) Mais le vrai type de la mémoire organique doit être cherché dans ces mouvements acquis qui s'accomplissent d'eux-mêmes (voir, marcher, écrire, etc.). Examinez le mode d'acquisition, de conservation, de reproduction, cette mémoire organique ressemble en tout à la mémoire psychologique, sauf un point : l'absence de conscience. On apprend plus ou moins vite, on retient plus ou moins bien, on reproduit avec plus ou moins d'aisance et de promptitude (adresse, maladresse).

Quelles sont maintenant les modifications de l'organisme que suppose la mémoire organique ? « Si la mémoire organique est une propriété de la vie animale, dont la mémoire psychologique n'est qu'un cas particulier, tout ce que nous pourrons découvrir ou conjecturer sur ses conditions ultimes sera applicable à la mémoire tout entière. » (*Ibid.*, p. 10.) Et d'abord quel est le siège de la mémoire? « On doit regarder comme presque démontré, dit Bain, que l'impression renouvelée occupe exactement les mêmes parties que l'impression primitive et de la même manière. » Wundt en donne cette preuve : les yeux fermés, tenez une image d'une couleur très vive devant l'imagination ; ouvrez brusquement les yeux, portez-les sur une surface blanche, vous y verrez durant un instant très court l'image contemplée en imagination mais avec la couleur complémentaire. Ainsi il n'y a pas une mémoire, mais plusieurs mémoires ; il n'y a pas un siège de la mémoire, mais des sièges particuliers pour chaque mémoire particulière.

Quelles sont maintenant les conditions physiologiques générales de la mémoire? M. Ribot les ramène à deux : 1° une modification particulière imprimée aux éléments nerveux (cellules) ; 2° une association, une connexion particulière entre un certain nombre de ces éléments. Ces *associations dynamiques* sont de grande importance. Le souvenir en apparence le plus simple exige la mise en jeu d'un très grand nombre d'éléments nerveux. Chaque élément nerveux peut entrer dans des combinaisons différentes. « Les mouvements secondaires (acquis) automatiques, qui constituent la natation ou la danse, supposent certaines modifications des muscles, des articulations, déjà usitées dans la locomotion, déjà enregistrées dans certains éléments nerveux : ils trouvent en un mot une mémoire déjà organisée dont ils détournent plusieurs éléments à leur profit, pour les faire entrer dans une nouvelle combinaison et concourir à former une autre mémoire... On peut comparer la cellule modifiée à une lettre de l'alphabet : cette lettre, tout en restant la même, a concouru à former des millions de mots. »

Ajoutez à ces phénomènes la conscience, vous avez la mémoire psychologique. La conscience est un fait; ses conditions sont un phénomène nerveux, une certaine intensité, une certaine durée. « Si tout état de conscience implique à titre de partie intégrante une action nerveuse, et si cette action modifie les centres nerveux d'une manière permanente, l'état de conscience s'y trouve inscrit par là même. » Que pour une cause ou pour une autre l'état nerveux se reproduise, l'état de conscience se reproduira. Traduite en termes physiologiques, une bonne mémoire, « c'est un grand nombre d'éléments nerveux, chacun modifié d'une manière particulière, chacun faisant partie d'une association et probablement apte à entrer dans plusieurs; chacune de ces associations renfermant les conditions d'existence des états de conscience ».

Ce qui caractérise la mémoire psychique c'est « la reconnaissance ». Comment des états de conscience sont-ils reconnus, attribués par l'individu à lui-même, ce qui semble impliquer soit l'identité d'un être qui comprend et domine ses états successifs, soit l'hypothèse paradoxale « d'une série de sentiments qui se connaît elle-même en tant que série »? (Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton,* p. 235.) A cette question M. Ribot substitue la question suivante : par quel mécanisme un souvenir est-il localisé dans la durée? L'explication du mécanisme localisateur est d'ailleurs très ingénieuse. Les états de conscience ont une certaine durée; de plus ils sont comme soudés bout à bout, le présent par son bout antérieur au passé, par son bout postérieur à celui qui va naître. Dès lors le souvenir « voyage avec divers glissements en avant, en arrière, sur la ligne du passé » (Voy. H. Taine, *de l'Intellig.*, t. II, l. I, c. II, 1), jusqu'à ce qu'à la suite d'oscillations plus ou moins longues il s'arrête en un point fixe. « Nous déterminons les positions dans le temps comme les positions dans l'espace, par rapport à un point fixe, qui pour le temps est notre état présent. » Selon que nous reculons plus ou moins sur la ligne du passé, selon que par suite la multitude des souvenirs interposés est plus grande, nous jugeons plus considérable la distance dans le passé. La localisation dans le temps n'est donc pas plus un fait primitif que la localisation dans l'espace, et on peut dire que « la mémoire est une vision dans le temps ». En fait et pratiquement nous parcourons bien rarement tous les intermédiaires, nous simplifions le procédé par l'emploi de *points de repère*. Les événements les plus importants de ma vie sont pour moi à une distance connue du présent : étant donné un souvenir, il me suffit de le rapporter à une de ces grandes divisions

pour le situer avec une exactitude suffisante dans le passé [1]. L'art consiste à franchir ainsi comme d'un regard de longs intervalles; « sans l'oubli total d'un nombre prodigieux d'états de conscience, et l'oubli momentané d'un grand nombre, nous ne pourrions nous souvenir. Nous arrivons à ce résultat paradoxal qu'une condition de de la mémoire c'est l'oubli. » (*Ibid.,* p. 45.)

Confirmation de la théorie physiologique par les maladies de la mémoire. — Résumons la théorie de l'école physiologique : la mémoire est un fait biologique. Elle comprend au plus haut degré des souvenirs pleinement conscients et à demi organisés (exemple : une langue qu'on est en train d'apprendre) qui tendent à se retirer de la sphère de la conscience pour se rapprocher de la mémoire organique (langue maternelle); puis des souvenirs complètement organisés et à peu près inconscients (art du musicien); plus bas encore les expériences enregistrées que suppose l'exercice des sens (voir, palper, marcher). Au-dessous des reflexes composés qui représentent la mémoire organique à son plus bas terme, il y a le reflexe simple, qui résulte d'une disposition anatomique innée. Peut-être ces reflexes mêmes ont-ils été acquis et fixés par des expériences sans nombre dans l'évolution des espèces et sont-ils les résultats *d'une mémoire spécifique.*

M. Ribot trouve dans l'étude des maladies de la mémoire la confirmation de sa théorie. Les *amnésies partielles* (disparition d'un groupe de souvenirs, d'une langue étrangère, d'une classe de mots, etc.) prouvent qu'il y a non pas une seule, mais plusieurs mémoires. Les *amnésies* progressives, qui par un travail de dissolution lent et continu conduisent à l'abolition complète de la mémoire, obéissent à une loi non moins intéressante. La destruction de la mémoire « descend progressivement de l'instable au stable. Elle commence par les souvenirs récents qui, mal fixés dans les éléments nerveux, rarement répétés et par conséquent faiblement associés avec les autres, représentent l'organisation à son degré le plus faible. Elle finit par cette mémoire sensorielle, instinctive, qui, fixée dans l'organisme, devenue une partie de lui-même ou plutôt lui-même, représente l'organisation à son degré le plus fort. Du terme initial au terme final la marche de l'amnésie, réglée par la nature des choses, suit la ligne de la moindre résistance, c'est-à-dire de la moindre organisation. La pathologie confirme ainsi pleinement ce

1. Voy. sur ces questions la *Théorie de la mémoire,* publiée par M. A. Gratacap en 1863.

que nous avons dit de la mémoire : c'est un *processus* d'organisation à degrés variables compris entre deux limites extrêmes, l'état nouveau et l'enregistrement organique ». (*Ibid.*, p. 94.) Ce qui confirme encore, selon M. Ribot, cette loi de *réversion ou de régression*, c'est que, quand elle se rétablit, la mémoire suit un ordre inverse de celui dans lequel elle se détruit.

Conclusion : progrès de la psychologie et de la physiologie de la mémoire. — La théorie mécaniste explique tout de la mémoire, excepté la mémoire elle-même. — Il est facile de constater par cette étude historique les progrès de la psychologie et de la physiologie de la mémoire. Ces progrès sont dus surtout à l'école psychologique écossaise et française et à l'école associationiste. Les rapports, on pourrait dire l'identité de la mémoire et de l'habitude, ses conditions physiologiques, ses lois psychologiques, ses maladies et leur cours régulier sont désormais connus. Mais il ne faut pas oublier que la mémoire enveloppe l'idée du temps, et qu'elle semble impliquer l'identité personnelle, que par là, comme la plupart des problèmes psychologiques, elle conduit à une critique et à une métaphysique de l'esprit. Le mécanisme explique tout de la mémoire, excepté la mémoire elle-même, *nisi ipsam memoriam.* Comment le phénomène reproduit est-il reconnu ? Comment expliquer même la durée et la résurrection d'un fait qui, par hypothèse, n'est qu'un fait, n'a aucune réalité propre, et a cessé d'être pour jamais dès qu'il n'est plus ?

CHAPITRE VIII

L'ASSOCIATION DES IDÉES

Sous le nom d'*association des idées* on désigne la loi fondamentale en vertu de laquelle les idées s'éveillent et s'enchaînent dans la mémoire et l'imagination, en l'absence des objets. Selon la remarque de Th. Reid, le terme d'association des *idées* manque

d'exactitude : ce ne sont pas seulement les idées, ce sont les volitions, les sentiments, toutes les opérations de l'esprit, qui se lient de cette manière. « Une image réveille un jugement, qui suscite un sentiment, d'où naît une résolution, laquelle à son tour évoque de nouvelles images, et ainsi de suite, de sorte que toutes les espèces de phénomènes qui peuvent se passer dans l'âme, s'enchaînent et s'appellent mutuellement. » L'histoire de cette loi est d'autant plus intéressante que, d'abord signalée par les psychologues à l'occasion de la mémoire et de l'imagination, peu à peu elle a comme envahi l'intelligence tout entière. Pour l'école associationiste anglaise, elle est le principe le plus général de l'esprit, la loi qui explique la complexité croissante des phénomènes intérieurs, permet par l'analyse de retrouver les actes élémentaires et par la synthèse leur complication progressive.

Platon : la réminiscence empirique. — Platon, le premier, a signalé la loi d'association. La raison est une réminiscence des idées, un réveil en nous de l'intelligible. Or, il y a une *réminiscence empirique* qui est comme l'analogue, dans le domaine de l'opinion, des procédés rationnels qui nous mettent en possession de l'intelligible. Dans le *Phédon* (73 d), c'est en partant des lois de la réminiscence empirique que Platon arrive à formuler les lois de la réminiscence rationnelle.

Lorsqu'un homme en voyant ou en entendant quelque chose, ou en la percevant par quelque autre de ses sens, ne connaît pas seulement cette chose dont il est frappé, mais en même temps pense à une autre chose qui ne dépend pas de la même manière de connaître (οὐ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη, ἀλλ'ἄλλη), ne disons-nous pas avec raison que cet homme-là se ressouvient (ἀνεμνήσθη) de la chose qui lui est venue dans l'esprit?

C'est l'association des idées en général; Platon distingue ensuite deux cas particuliers.

Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme et autre la connaissance d'une lyre. Eh bien! ne sais-tu pas ce qui arrive aux amants, quand ils voient une lyre, un habit ou quelque autre chose dont leurs amours ont coutume de se servir? C'est qu'en reconnaissant cette lyre ils se remettent dans la pensée l'image de celui à qui elle a appartenu. Voilà ce que c'est que la réminiscence, comme en voyant Simmias on se rappelle Cébès. Je pourrais te citer un millier d'autres exemples.

Ici Platon signale le cas où des objets ayant été perçus en même temps, l'idée de l'un évoque l'idée de l'autre : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la *loi de contiguïté dans le temps.*

« En voyant le portrait de Simmias ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès? à plus forte raison en voyant le portrait de Simmias se souviendrait-on de Simmias lui-même. » C'est la loi de similarité, selon l'expression des Anglais. Platon conclut : « Ne voit-on pas d'après cela que la réminiscence se fait tantôt *en partant de choses semblables, tantôt en partant de choses dissemblables?* »

Il faut reconnaître d'ailleurs que, si le fait est bien observé, la formule manque encore de précision.

Aristote : le principe de la réminiscence est l'association des idées. — Lois de l'association : rapports par ressemblance, par contraste, par contiguïté. — Aristote donne ici un exemple de son merveilleux esprit d'observation. Hamilton revendique pour lui l'honneur d'avoir découvert les grandes lois de l'association (édit. des Œuvres de Th. Reid, note D), et Al. Bain est sur ce point d'accord avec lui. (*Psych. d'Arist., Sens et Intellig.*, appendice, tr. fr., p. 608.) Aristote distingue la mémoire (μνήμη) de la réminiscence (ἀνάμνησις). La μνήμη est la mémoire passive, la reproduction spontanée des perceptions passées. L'ἀνάμνησις est la reproduction active de ces mêmes perceptions, elle suppose l'effort, la volonté de retrouver une connaissance passée. Elle n'appartient qu'à l'homme, seul capable de calcul et de réflexion. Le problème se pose donc à peu près en ces termes : Comment est-il possible de retrouver une connaissance perdue? La solution de ce problème est dans l'association des idées, dans les rapports qui les rattachent les unes aux autres et qui tendent à en former des séries dont les termes s'enchaînent. (*De Memor. et Remin.*, ch. II.) Les phénomènes se succèdent avec régularité; de même les impressions, les mouvements, qu'ils communiquent à notre corps (ὡς γὰρ ἔχει τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις). L'âme est la forme du corps, elle n'en est séparable que par abstraction, il y a donc entre les deux termes un parallélisme continu, et les impressions de l'un deviennent en l'autre des sensations, des images. La série des phénomènes externes devient donc dans le corps une série de mouvements, dans l'âme une série correspondante de sensations et d'images. Il y a ainsi entre les faits internes un ordre de succession régulier. Les connaissances tendent à se reproduire dans l'ordre même où elles ont été acquises. Les conséquents suivent leurs antécédents soit par une consécution nécessaire (ἐξ ἀνάγκης), soit par habitude, ce qui a lieu le plus souvent (ἔθει ὡς ἐπὶ τὸ πολύ).

Dans la consécution, qui naît de l'habitude, le conséquent est ou

bien 1° semblable à son antécédent (ἀφ' ὁμοίου); ou 2° contraire (loi de contraste, ἢ ἐναντίου); ou 3° il a été perçu en contiguïté avec lui (ἢ τοῦ σύνεγγυς). On comprend comment ces relations entre nos idées permettent la réminiscence. Nous cherchons l'idée qui nous manque en partant de quelque antécédent auquel elle est rattachée. Nous allons ainsi de souvenirs en souvenirs, jusqu'à ce que nous tombions sur celui qui nous intéresse. Quand par exemple nous voulons nous rappeler un vers ou une phrase oubliés, nous nous mettons à en répéter le premier mot. Le même antécédent peut sans doute réveiller divers conséquents à différents moments, mais il réveille en général celui qui le suivait d'habitude auparavant. (*De Mem. et Rem.*, ch. II.) On peut donc conclure avec Hamilton :

1° Qu'Aristote a noté le rapport de succession qui dans la reproduction des mouvements internes rattache le conséquent à l'antécédent; 2° qu'il a observé la ressemblance entre les mouvements concomitants de la reproduction et ceux qui accompagnent la production des connaissances, ainsi que leur harmonie avec l'ordre des objets; 3° qu'il a distingué dans la chaîne des représentations mentales les consécutions nécessaires des contingentes formées par l'habitude; 4° qu'il a marqué le rapport qui subordonne la facilité du souvenir à l'ordre des idées; 5° qu'après avoir distingué la réminiscence volontaire de l'involontaire, il a ramené les lois générales de la reproduction aux trois rapports de ressemblance, de contraste, de contiguïté dans l'espace et dans le temps. (Luigi Ferri, *les Théories de l'association*, p. 340.)

Il faut cependant reconnaître que l'association des idées est une loi générale qui régit la mémoire passive aussi bien que la mémoire humaine et volontaire. Ce qui caractérise ce qu'Aristote appelle la réminiscence ou mémoire active, c'est moins l'association entre les images que l'art de se servir de ces lois pour des fins déterminées.

Les Stoïciens : loi de similarité. — Les Épicuriens : double rôle de l'association. — Les Stoïciens ont une théorie purement empirique de l'intelligence. Les procédés par lesquels ils expliquent la formation des idées générales, des προλήψεις ou anticipations, éléments et principes du raisonnement, sont des lois d'association.

Ils disent que l'entendement connaît de différentes manières les choses qu'il aperçoit... Il connaît les choses sensibles par *incidence;* par *ressemblance* les choses dont l'intelligence dépend d'autres qui leur sont jointes : c'est ainsi qu'on connaît Socrate par son image. L'*analogie* fait connaître les choses qui emportent augmentation, comme l'idée de Titye et de Cyclope, et celles qui emportent diminution, comme l'idée de pygmée; c'est aussi par une analogie tirée des plus petits corps sphériques qu'on juge que la terre a un centre. — L'esprit pense par *composition*, par exemple quand on se figure un homme demi-cheval, par *opposition* quand on pense à la vie à propos de à la mort. (D. L., VII, 52-53.)

Un texte de Cicéron confirme celui de Diogène Laërce. Cicéron donne quatre modes de formation des προλήψεις : *usu,* par l'expérience : ce sont les idées générales les plus communes, celles du blanc, du rouge, etc.; *conjunctione,* par combinaison ; *similitudine,* par ressemblance ; *collatione rationis, per analogiam,* par comparaison de rapports. (*Acad.,* II, 10, 30.) Il résulte de ces textes que les Stoïciens ont mis surtout en lumière la loi de similarité, selon l'expression moderne, et ses diverses formes : ressemblance proprement dite, analogie ou discernement des rapports dans les différences ; combinaison ; contraste.

Sans admettre de principes *a priori,* antérieurs à l'expérience, les Stoïciens accordaient à l'activité le premier rôle dans la connaissance. Les opérations discursives étaient des actes de l'âme. Les Épicuriens, plus grossièrement empiriques, font reposer toute la connaissance humaine sur la sensation.

On doit convenir que toutes nos idées viennent des sens, et se forment par incidence (sensation), ou par analogie, ressemblance et composition, à l'aide du raisonnement qui y contribue en quelque façon. (D. L., X, 32.)

Ce qu'Épicure appelle προλήψεις, notions antécédentes (*notitiæ rerum;* Cic., *Acad.,* II, 44),

C'est le souvenir d'une ou de plusieurs sensations souvent répétées. Par exemple, dans cette proposition : L'homme est disposé de cette manière, en même temps que le mot d'homme est prononcé, l'idée de la figure de l'homme se représente à l'esprit en vertu des notions antécédentes, dans lesquelles les sens nous servent de guide. (D. L., X, 33.)

N'est-ce pas là ramener toute l'intelligence à l'association des idées ? Avant tout des sensations, puis des idées générales (homme, animal, etc.) extraites des sensations par ressemblance, analogie, composition ; enfin une application de ces notions générales aux cas particuliers. « Par exemple, pour juger si une chose qu'on voit de loin est un cheval ou un bœuf, il faut avoir premièrement l'idée de ces deux animaux. » Des sensations causées par un grand nombre de bœufs, on a dégagé par analogie, ressemblance, composition, l'idée générale du bœuf; et soit en entendant prononcer le mot « bœuf », soit en apercevant de loin un individu de l'espèce, l'idée générale du bœuf et les images qu'elle résume sont suggérées en nous par association. En résumé, l'association dans la théorie d'Épicure a un double rôle : c'est par elle que des sensations se dégagent les notions antécédentes, les principes généraux, qui servent à entendre les phénomènes, à mettre l'ordre entre eux ;

c'est encore par elle que se fait l'application de ces notions antécédentes, de ces formes générales aux cas particuliers. Il est impossible de nier l'analogie de cette doctrine avec celle des empiriques modernes. Le détail en est moins parfait, le principe est le même : l'expérience fournit les idées et les règles générales, qui servent ensuite à comprendre l'expérience. Ces idées et ces lois ne sont que des habitudes qui répondent dans l'esprit à l'analogie, à la ressemblance, à la composition des sensations.

Ainsi la loi de l'association des idées n'a pas été ignorée des anciens, et l'on voit qu'elle joue le plus grand rôle dans la théorie de la connaissance des Stoïciens et des Épicuriens. Cependant les uns et les autres, surtout attentifs aux associations par similarité, n'ont cherché ni à les classer avec rigueur ni à les rattacher à une loi générale de l'esprit. Seul Aristote a donné du problème une solution psychologique que ses successeurs n'ont pas su reprendre et développer. Cette tâche était réservée aux modernes.

Descartes : l'association des idées dépend de l'union de l'âme et du corps. — Théorie physiologique. — Pour l'école cartésienne l'expérience n'est qu'une connaissance confuse, qui tient à l'union de l'âme et du corps. L'association des idées, aussi bien que la mémoire (voir plus haut), se ramène aux lois de cette union. Ces deux théories se confondent chez les cartésiens; et, comme la mémoire, l'association des idées est un fait à la fois psychologique et physiologique. « Toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang, dit Descartes, que la chaleur a raréfiées dans le cœur, entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau... Ces parties du sang très subtiles composent les *esprits animaux.* » (*Pass.,* 1re part., a. 10.) Sous l'impulsion des objets extérieurs, les esprits animaux sont mus en diverses façons et, se répandant par différents conduits, montent vers la glande pinéale, siège de l'âme. De là les sensations. Mais il faut « remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs, lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits ». (*Pass.,* 1re part., a. 26.) L'ébranlement nerveux en se répétant modifie la matière cérébrale, y creuse une route par laquelle les esprits animaux prennent plus facilement leur cours. Or, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps, les esprits ne pourront rencontrer ces traces et s'y précipiter, comme dans une voie ouverte, sans que s'éveille en l'âme une image correspondante à la sensation primitive.

Malebranche : les traces du cerveau; leur liaison avec les idées : liaison des idées entre elles. — Malebranche et Spinoza développent la théorie cartésienne et l'appliquent à l'association des idées. Pour Malebranche, le corps n'agit pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps : « toute leur alliance consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les *traces* du cerveau. » (*Rech. de la Vér.*, l. II, 1re part., 5.) Le problème de l'association des idées est donc double. Il s'agit de savoir selon quelles lois s'opèrent : 1° la liaison des idées avec les traces; 2° la liaison des traces et par suite des idées entre elles.

Malebranche ramène à trois les causes de la liaison des traces avec les idées.

La première et la plus générale est l'*identité du temps*. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *Jah* ou du son de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères ou leur son auront produites, se réveillent afin que je pense à Dieu, et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu. La seconde cause de la liaison des idées avec les traces et qui suppose toujours la première, c'est *la volonté des hommes*. On peut citer comme exemple le langage. Sans une volonté constante des hommes, il n'y aurait entre les signes et les idées qu'une liaison fortuite et par suite éphémère. La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, c'est *la nature ou la volonté constante et immuable du Créateur*. Il y a, par exemple, une liaison naturelle et qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbre ou de montagne. Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes ; elles sont semblables généralement dans tous les hommes, et elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. (*Ibid.*)

En résumé, les traces du cerveau et les idées sont de nature hétérogène et sans point de contact, elles ne peuvent donc agir les unes sur les autres. Mais, selon la *théorie des causes occasionnelles*, il n'est pas un mouvement du corps à l'occasion duquel ne se produise un mouvement de l'âme, et réciproquement. Il y a donc une liaison constante entre les traces du cerveau et les idées. Cette liaison a trois causes : la première, qui se retrouve pour ainsi dire dans les deux autres, est l'identité du temps; la deuxième, la volonté des hommes, qui, utilisant l'identité du temps, crée par exemple le langage; la troisième, l'institution divine qui aux mêmes traces fait *toujours* correspondre les mêmes idées.

Passons à l'association des idées proprement dite.

Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont

été imprimées dans le même temps. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie pour se représenter toutes les autres... La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau ; car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps, entrouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau : c'est là la cause de la mémoire et des autres habitudes corporelles, qui nous sont communes avec les bêtes. (*Ibid.*)

Outre cette loi de *contiguïté dans le temps*, pour parler le langage des associationistes, Malebranche a entrevu ce qu'on appelle la *loi de similarité;* mais il n'y trouve « que la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté de nos idées ».

Nous imaginons les choses d'autant plus fortement que les traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence ; et lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches par lesquels ils n'ont jamais passé ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent.

Qu'en résulte-t-il ?

Les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs ou même par les ordres de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres, qui à la vérité leur *ressemblent en quelque chose*, mais qui ne sont point tout à fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que l'âme désirait de se représenter ; parce que les esprits animaux, trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières. C'est ainsi, par exemple, que certaines gens qui ont la vue courte croient voir un visage dans la lune. C'est que nous regardons souvent des visages et que les esprits entrent facilement dans les traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. (*Rech. de la Vér.*, l. II, 2e part., ch. II.)

En un mot, il y a dans le cerveau comme des chemins tracés. Quand les esprits, en se frayant quelque route nouvelle, coupent un de ces chemins largement ouverts, ils y sont jetés par leur élan même, et c'est ainsi que se produit l'association par ressemblance, lorsque l'on passe, par exemple, de l'idée de la lune à l'idée d'un visage. L'association par ressemblance se ramène en dernière analyse à l'association par identité de temps. Deux idées qui se suggèrent par ressemblance sont deux idées qui ont des éléments communs, dont les traces par suite se coupent en un point donné, se croisent et se rencontrent. Ce qui réveille l'idée du visage quand

je vois la lune, c'est l'élément commun au visage et à la lune. Si l'idée de visage reparaît, c'est que l'élément commun à la lune et au visage a été perçu *dans le même temps* que le visage, c'est que cet élément et les autres éléments du visage ont fait partie du même acte de connaissance. Malebranche entrevoit donc la réduction des lois de l'association à ce qu'Hamilton appellera : la loi de *rédintégration.*

Malebranche précurseur des doctrines associationistes. — Malebranche n'a pas seulement constaté les lois de l'association des idées, et donné de ces lois une ingénieuse explication physiologique ; il est le vrai précurseur de l'*associationisme* moderne. On retrouve chez lui les deux idées qui résument cette doctrine : complexité réelle de phénomènes qui semblent simples à la conscience, réduction de la causalité à la succession constante. C'est à propos des illusions des sens qu'il applique ce que Stuart Mill appelle la méthode *psychologique*, et qu'il oppose à la méthode *introspective.* D'où vient que nous voyons la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith? Il semble bien qu'il y ait là une intuition simple, une donnée immédiate des sens; en réalité nous voyons la lune plus grande parce que nous la jugeons plus éloignée; et ce jugement, dont nous n'avons pas conscience, ce jugement *naturel,* selon l'expression de Malebranche, est un fait complexe qui résume un grand nombre d'expériences antérieures.

Malebranche, il est vrai, ne nie pas la causalité véritable; mais il ne la reconnaît qu'en Dieu, qui seul agit dans l'univers. Il en résulte qu'il doit rendre compte de l'illusion qui nous fait attribuer la causalité et aux corps qui nous entourent et à nos propres âmes. Or les arguments par lesquels il réfute notre prétendue connaissance des causes, sont les arguments mêmes que reprendra David Hume; et, comme ce dernier, c'est dans l'idée de succession constante qu'il résout notre idée de cause. Que supposerait la connaissance des causes? « Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. » (*Rech. de la Vér.,* l. VI, 2e part., ch. II, 3.) Or saisissons-nous jamais cette action positive, efficace, cette production réelle d'une chose par une autre? Est-ce dans les phénomènes physiques que je prends sur le fait l'activité des créatures?

Concevons qu'une boule soit mue, et que dans la ligne de son mouvement elle en rencontre une autre en repos, l'expérience nous apprend que cette autre sera remuée immanquablement, et selon certaines proportions toujours exactement observées. (7e *Entretien métaphys.*)

Mais l'expérience ne peut m'apprendre que c'est la première qui meut la seconde. Serons-nous plus heureux si, au lieu de considérer les choses, nous nous considérons nous-mêmes?

Touchés intérieurement par le sentiment de leurs propres efforts, les hommes sont portés à croire que l'âme est la cause véritable des mouvements du corps. (7e *Entret. mét.*) Mais quel rapport y a-t-il entre ma volonté et le mouvement de mon bras, entre cet acte spirituel et l'agitation des esprits animaux, lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite par une infinité de mouvements que je ne souhaite pas? (*Rech. de la Vér.,* 15e Éclaircissement.)

D'où vient donc que quelque chose semble répondre en dehors de nous à notre notion de la causalité? d'où vient par exemple que ma volonté de mouvoir mon bras soit toujours suivie du mouvement de mon bras? Les rapports constants que nous observons entre les phénomènes reposent « sur le fondement inébranlable des décrets divins ». (7e *Entret. métaphys.*)

Dieu a voulu et il veut sans cesse que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des *entités liantes;* il les a subordonnés les uns aux autres, sans les revêtir de *qualités efficaces.* (7e *Entretien métaphys.*)

En un mot Dieu seul agit, il est la seule cause; mais, souverainement sage, il n'agit pas au hasard, il conforme son action universelle à des règles générales, immuables. Dans le monde des phénomènes il faut donc ramener la notion de causalité à la notion de loi, de relation constante : c'est l'idée même des savants modernes. L'illusion de l'esprit humain consiste à transformer, comme le dira plus tard David Hume, la succession constante en causalité. « Nous jugeons, dit Malebranche en propres termes, qu'une chose est cause de quelque effet lorsqu'elle l'accompagne toujours ». (*Rech. de la Vér.,* l. IV, ch. x.)

Les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclut qu'une boule agitée qui en rencontre une autre est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique ; que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras, et d'autres préjugés semblables ; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée quand elle est rencontrée par une autre qui la choque, que nos bras sont remués toutes les fois que nous le voulons, et que nous ne voyons point sensiblement quelle

autre chose pourrait être la cause de ces mouvements. (*Rech. de la Vér.*, l. III, 2e part., chap. III.)

L'origine de notre idée de cause est donc en dernière analyse, bien que Malebranche ne le dise pas, dans la loi d'association par *identité de temps*. Historiquement Malebranche est le précurseur de la théorie associationiste. L'idéalisme de Berkeley dérive de la théorie des causes occasionnelles, et le scepticisme de David Hume, qui lui-même a profité des idées du philosophe français, n'est que le développement logique de l'idéalisme de Berkeley.

Spinoza. — Distinction entre l'association empirique et l'association intellectuelle. — Spinoza reproduit fidèlement et avec précision la théorie cartésienne : « La mémoire n'est autre chose qu'un enchaînement d'idées qui exprime la nature des choses existant hors du corps humain, lequel enchaînement se produit dans l'âme suivant l'ordre et l'enchaînement des *affections du corps humain.* » (*Eth.,* 2e part., sch. de la prop. XVIII.) Il suffit que le corps humain ait été une fois affecté simultanément par deux corps extérieurs pour que l'image de l'un suggère celle de l'autre. C'est un pur accident qui diffère avec les individus.

C'est ainsi que chacun va d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a arrangé dans son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, à l'aspect des traces qu'un cheval a laissées sur le sable, ira de la pensée du cheval à celle du cavalier, de celle-ci à la pensée de la guerre, etc..., tandis qu'un laboureur ira de la pensée du cheval à celle de la charrue, des champs, etc.

Il faut bien distinguer « cet enchaînement, qui se produit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain, de cet autre enchaînement des idées qui se produit suivant l'ordre de l'entendement, d'une manière identique chez tous les hommes et par lequel nous percevons les choses dans leurs causes premières. » (*Eth.,* 2e part., prop. XVIII, sch.) Comme les objets extérieurs ne se succèdent pas toujours dans le même ordre, l'imagination « est livrée à une sorte de fluctuation », et elle se représente les événements comme des futurs contingents. Un enfant par exemple apercevra huit jours de suite Pierre le matin, Siméon le soir, puis le neuvième jour au soir Jacob au lieu de Siméon. (2e part., sch., prop. XLIV). Ce qui caractérise la raison, ce qui la distingue de la pure attente empirique, c'est qu'elle perçoit les choses « comme nécessaires et sous un certain caractère d'éternité », *sub specie æternitatis.* Ainsi l'association des idées est individuelle, variable dans

le même individu ; elle dépend de la succession des phénomènes dans le temps ; elle crée l'apparence du contingent. La raison est identique, immuable, elle voit dans l'éternel et fait évanouir l'illusion du hasard, de l'accidentel dans la conscience de la nécessité absolue.

Leibniz : l'association des idées fait le fond de l'intelligence animale. — Telle est la théorie de la grande école cartésienne. L'association des idées, comme la mémoire, est rattachée à des modifications organiques. Mais deux remarques sont nécessaires : la première, c'est que ce qu'il y a de spirituel dans le phénomène ne dépend pas du corps, mais de son union avec l'âme ; la seconde, c'est que l'association des idées purement empirique et ne faisant que reproduire la suite des phénomènes externes ne saurait en aucun cas donner les principes qui en permettent l'intelligence. Leibniz fait de l'association des idées la caractéristique de l'intelligence animale. (Voy. *Essais sur l'entendement,* II, 33. — *Monad.,* 26, 27, 28.) « La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. » (*Monad.,* 26.)

L'homme, aussi bien que la bête, est sujet à joindre par sa mémoire et par son imagination ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et dans ses expériences. C'est en quoi consiste tout le raisonnement des bêtes, s'il est permis de l'appeler ainsi, et souvent celui des hommes, en tant qu'ils sont empiriques et ne se gouvernent que par le sens et les exemples, sans examiner si la même raison a encore lieu. (*Nouv. Ess.*, II, 33.)

Ces associations « non naturelles » d'idées dérivent soit de la répétition de l'expérience, soit d'une impression unique, mais très violente. « Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées. » (*Monad.,* 27.)

Rôle croissant de l'association des idées avec l'empirisme. — Hobbes : *Discursus mentalis.* — Avec l'école empirique anglaise, l'association des idées prend une importance de plus en plus grande, jusqu'à ce qu'elle devienne le principe exclusif de la vie de l'esprit. Hobbes, dans un chapitre du *Léviathan* (ch. III, *de Consequentia sive serie imaginationum*), réduit la série des phénomènes psychiques, qu'il appelle *discursus mentalis,* à une suite de mouvements physiques qui s'enchaînent. La pensée se ramène aux images, les images aux sensations qu'elles continuent, et celles-ci aux mouvements qui les causent. L'ordre

des images reproduit l'ordre des sensations, et celui-ci l'ordre des mouvements du cerveau, « qui se succèdent immédiatement dans la sensation ». « Ainsi toutes les fois que reparaît et domine une pensée antérieurement acquise, elle est suivie de la pensée qui l'accompagnait, en vertu de la cohésion de la matière mise en mouvement, comme l'eau sur une surface plane et polie suit la route que le doigt lui trace. » La série des pensées ou *discursus mentalis* est irrégulière dans la rêverie, dans les songes; régulière quand elle est « dirigée par quelque fin, objet d'un désir. Du désir naît la pensée du moyen propre à obtenir la chose désirée, moyen que nous avons vu autrefois produire un semblable effet. » La recherche même de l'inconnu, qui est propre à l'homme, revient à établir une suite de pensées, en allant du conséquent à l'antécédent ou de l'antécédent au conséquent. Les principaux rapports qui dominent cette liaison des idées sont les rapports de ressemblance, de temps, d'espace, de cause à effet, de principe à conséquence, de moyen à fin, de signe à chose signifiée.

Locke distingue l'association naturelle et l'association accidentelle des idées. Il laisse un rôle à l'activité de l'esprit. — Dans le chapitre que Locke consacre à l'association des idées (*Ess. sur l'ent. hum.,* II, 33), il se rapproche de l'école cartésienne. Il adopte l'explication physiologique par les esprits animaux et « les traces où ils ont accoutumé de couler », et il distingue nettement les rapports rationnels des relations que le hasard d'une perception simultanée établit entre les idées.

Quelques-unes de nos idées ont entre elles une correspondance et une liaison naturelles. Le devoir et la plus grande perfection de notre raison consiste à découvrir ces idées et à les tenir ensemble dans cette union et dans cette correspondance qui est fondée sur leur existence particulière. Il y a une autre liaison d'idées qui dépend uniquement du hasard ou de la coutume, de sorte que les idées, qui d'elles-mêmes n'ont absolument aucune connexion naturelle viennent à être si fort unies dans l'esprit de certaines personnes qu'il est fort, difficile de les séparer. Elles vont toujours de compagnie, et l'une n'est pas plus tôt présente à l'entendement que celle qui lui est associée paraît aussitôt; s'il y en a plus de deux ainsi unies, elles vont aussi toutes ensemble, sans se séparer jamais.

Locke explique par l'association des idées une foule de superstitions et de préjugés; mais il n'a jamais prétendu expliquer par elle le moi, ses facultés et tout le mécanisme de l'esprit. C'est par l'activité propre de l'esprit qu'il rend compte de la combinaison des

éléments. La *composition mentale,* telle qu'il l'entend, se distingue nettement de l'association purement passive. Mais ces réserves faites, il faut signaler dans son œuvre des théories qui autorisent à voir en lui l'un des précurseurs de la doctrine associationiste.

Il n'y a de primitif que les idées simples, fournies par les sens et la réflexion. Toutes les idées complexes sont composées de ces idées simples et se ramènent à trois classes: idées des modes, des substances, des relations. — Les modes simples sont composés d'idées simples de la même espèce (nombre, espace, durée); les modes mixtes sont composés d'idées simples d'espèces différentes. Les idées de ces modes mixtes, comme les idées de beauté, de justice, d'obligation, et en général toutes les idées de la théologie, de la morale, de la jurisprudence, sont composées de plusieurs idées simples « jointes ensemble, et que l'esprit par une sorte d'illusion considère comme une seule idée ». N'est-ce pas en germe le principe d'explication des associationistes? Plus encore Locke se rapproche de ces philosophes quand il ne voit dans la notion de substance qu'une collection d'idées simples qui se présentent *toujours ensemble* et que par suite l'esprit réunit « dans je ne sais quel sujet inconnu », qu'il considère comme leur *substratum.* L'esprit, la matière, toutes les substances particulières, sont ainsi des combinaisons d'idées simples, qui se présentent toujours ensemble et finissent par se fondre pour l'esprit en une seule idée qui les comprend toutes, mais qui n'a de sens et de contenu que par elles. Il faut remarquer cependant que Locke ne nie pas l'existence des substances; il affirme seulement que nous ne savons rien d'elles, qu'elles nous restent inconnues, qu'elles se réduisent pour nous à une collection d'idées simples associées.

Berkeley : la connaissance du monde sensible expliquée par l'association des idées. — Berkeley est plus hardi que Locke. Il ne se contente pas de montrer dans sa théorie de la Vision la part que prend l'association à l'acquisition des idées de grandeur, de forme, de distance. Pour lui les choses sensibles ne sont que des sensations associées. Il soutient que les substances matérielles n'existent pas, que tout leur être consiste dans la perception que nous en avons : *esse est percipi.* « Otez les sensations de mollesse, d'aquosité, de rougeur, d'acidité mêlée de douceur, et vous ôtez la cerise, puisque la cerise n'est point un être distinct de ces sensations. Une cerise n'est autre chose qu'un assemblage d'impressions sensibles ou d'idées aperçues par nos

différents sens, idées que notre esprit réunit en une même chose, c'est-à-dire auxquelles il donne un nom, parce qu'il a observé *qu'elles s'accompagnaient l'une l'autre.* » (*Dial. de Phil. et d'Hylas*, 3e partie.) Les sensations sont de pures idées, que nous recevons passivement par l'action directe de l'esprit divin; les sensations des divers sens n'ont pas entre elles de rapports réels, de connexion nécessaire; elles ne sont pas les modes divers d'une même réalité, d'une même substance; mais par l'expérience et l'habitude nous associons les idées sensibles qui s'accompagnent toujours.

L'observation qu'un certain nombre de qualités sensibles s'accompagnent réciproquement fait qu'on les désigne par un seul nom et qu'elles sont regardées comme une seule chose. Ainsi, par exemple, tels modes de couleur, de goût, d'odeur, de figure et de consistance ayant été observés comme existant ensemble, sont représentés comme une chose distincte et exprimés par le nom de pomme. D'autres collections d'idées constituent une pierre, un arbre, un livre, etc. (*Princ. de la connaiss. hum.*, chap. 1er, 1re part.)

L'esprit humain, les idées que cause en lui l'action de l'esprit divin, les rapports constants que l'expérience montre entre ces idées qui finissent par s'associer indissolublement, voilà tout ce qu'il faut pour expliquer l'existence du monde sensible.

David Hume : l'association des idées, principe général de la vie de l'esprit. — La notion de causalité. — Hume généralise les doctrines précédentes, et en fait un système. Le grand principe de Hume, c'est qu'il ne faut pas accepter comme primitif et irréductible tout ce que nous révèle la conscience actuelle; bien des actes complexes, bien des idées, qui peu à peu se sont formées par l'expérience et l'habitude, nous paraissent aujourd'hui des actes et des idées simples, des données premières. « Telle est l'influence de l'habitude que, quand elle est très forte, non seulement elle déguise *notre ignorance naturelle,* mais *elle se cache elle-même* et paraît ne pas exister (*not to take place*), uniquement parce qu'elle est à son plus haut degré. » (*Rech. sur l'entend. hum.*, section IV, part. 1re.) Il s'agit d'appliquer aux phénomènes internes la méthode qu'appliquent les sciences positives aux phénomènes physiques; il faut : 1° les décomposer en leurs éléments; 2° déterminer les lois selon lesquelles ces éléments se combinent.

« Toutes les perceptions de l'esprit (*all the perceptions of the mind*) peuvent être divisées en deux classes, qui sont distinguées par leurs différents degrés de force et de vivacité. » (*Rech. sur l'entend. hum.*, section II.) Les *impressions* (*impressions*) sont « toutes nos perceptions les plus vives, comme celles de l'ouïe, de la vue, des sens en général, auxquelles il faut joindre l'amour, la haine, les volitions. » Les *pensées* ou *idées* (*thoughts or ideas*) sont toutes ces perceptions moins vives « dont nous avons conscience quand nous réfléchissons sur ces sensations et ces mouvements ci-dessus mentionnés. » Impressions et idées, images affaiblies des impressions, tels sont les éléments de la vie spirituelle. « Toutes nos idées ou perceptions plus faibles ne sont que les copies (*copies*) de nos impressions ou de nos perceptions plus vives. » Donc toute idée à laquelle on ne peut assigner une impression correspondante est un tout complexe, un composé artificiel, dont on doit par l'analyse démêler les éléments et découvrir l'origine. Quelles sont maintenant les lois qui rapprochent ces éléments, les unissent et les combinent? « Il n'y a que trois principes de connexion entre les idées : la ressemblance, la contiguïté (*contiguity*) dans le temps et dans l'espace, la causalité. » (*Rech. sur l'entend. hum.*, section III.)

« Tous nos raisonnements en matière de fait (*concerning matter of fact*) sont fondés sur la relation de cause à effet. » (Section IV.) Ramener la notion de causalité aux lois de l'association des idées, c'est donc y ramener du même coup toute connaissance qui porte sur autre chose que sur des abstractions de l'esprit. Quelle est donc l'origine de la notion de cause? Il n'y a aucune intuition qui puisse nous révéler « le secret pouvoir (*the secret power*) par lequel un objet en produit un autre ». Une bille de billard se meut; elle en rencontre une autre qui se meut à son tour. Il n'y a rien dans le mouvement de la première qui me montre la nécessité du mouvement de la seconde; je vois deux phénomènes qui se succèdent, rien de plus. Les sens ne peuvent nous donner l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire; serons-nous plus heureux en nous adressant à la conscience? ne trouverons-nous pas en elle l'impression originale qui répond à l'idée de cause? (Section VII.) Le mouvement de nos organes suit l'ordre de notre volonté, c'est un fait d'expérience; mais, loin de saisir immédiatement le rapport nécessaire qui unit le vouloir au mouvement, nous n'avons aucune idée de la connexion de la cause avec l'effet, nous ne voyons pas comment est possible la détermination d'un ébranlement organique par un acte de l'esprit. Nous constatons un fait, ou plutôt la succession de deux phénomènes, rien de plus. Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas la conscience du pouvoir, de l'énergie, quand par un ordre de la volonté nous évoquons une idée et fixons l'esprit sur elle? Il

semble qu'ici il n'y ait plus d'intermédiaire. — Connaître un pouvoir, ce serait connaître ce qui dans la cause la rend capable de produire l'effet, ce serait connaître à la fois l'effet et la cause en les saisissant dans leur rapport. Or nous ne percevons aucune connexion nécessaire entre l'ordre de la volonté et l'apparition d'une idée. Ici encore tout ce que nous connaissons, c'est le fait ; tout ce que nous savons, c'est qu'à l'ordre de la volonté succède l'apparition d'une idée. Cette idée de cause que ne peut nous donner l'intuition, la devons-nous au raisonnement? Non encore ; car il est impossible de dire *a priori* quels seraient les effets de tel objet donné. « Adam, avant le péché, si parfaite qu'on suppose son intelligence, n'aurait jamais pu conclure *a priori* de la fluidité et de la transparence de l'eau qu'elle le suffoquerait. Il est impossible que l'esprit, par l'observation la plus attentive, trouve l'effet dans la cause supposée, parce que l'effet est totalement différent de la cause, et par suite ne peut être découvert en elle. » (Section IV.) Le raisonnement ne peut pas même nous autoriser à attendre les mêmes effets après les mêmes causes. Quel est le moyen terme qui nous permettra de passer de cette proposition : « J'ai trouvé que tel objet a toujours été suivi de tel effet, » à cette autre : « Je prévois que d'autres objets, qui sont en apparence semblables, seront suivis d'effets semblables. » « Il est impossible que des arguments tirés de l'expérience puissent prouver cette ressemblance du futur au passé, puisque ces arguments sont fondés sur cette supposition même. » (Section IV.)

En somme, dans toute la nature, il n'y a pas un seul cas de connexion que nous puissions concevoir (*any one instance of connexion conceivable by us*). Tous les événements semblent entièrement décousus et détachés les uns des autres. Un événement suit l'autre, mais nous ne pouvons jamais observer une liaison entre eux. Ils nous apparaissent en *conjonction*, jamais en *connexion*... Nous n'avons aucune idée de cette connexion, nous n'avons pas même une idée distincte de ce que nous désirons connaître, quand nous nous efforçons de la concevoir. (Sect. VII, part. 2.)

C'est dans l'expérience et l'association des idées qu'il faut chercher l'origine de la notion de cause et du principe de causalité. « Les objets semblables sont toujours joints à des objets semblables, voilà une première expérience qui nous sert à définir la cause : *un objet tellement suivi par un autre, que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables au second.* La vue d'une cause conduit toujours l'esprit, par une transition habituelle, à l'idée de l'effet; seconde expérience qui produit une seconde

définition : *la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second.* » (Section VII, part. 2.) Le rapport de causalité, que Hume avait d'abord distingué comme original, se ramène en dernière analyse à la double relation de similarité et de succession. Le principe de causalité n'est donc pas une loi *a priori* de la pensée; il n'est rien de plus qu'une habitude de l'esprit, qui a son origine dans l'expérience et l'association des idées. Quant au sentiment de détermination qui s'y joint, il n'est qu'une illusion subjective, qui sans doute caractérise l'idée de causalité, mais du même coup la fausse. L'idée de pouvoir, de force, vient tantôt de la sensation de l'effort, tantôt de la sensation qui accompagne l'habitude. Dans les deux cas elle est illusoire et n'exprime que notre tendance à prêter aux objets externes des sentiments analogues à ceux dont ils sont l'occasion en nous.

Aucun animal ne peut mettre les corps externes en mouvement sans le sentiment d'un *nisus* ou effort ; et chaque animal éprouve un sentiment (*sentiment or feeling*) au choc d'un objet externe qui est en mouvement. Ces sensations qui *sont purement animales*, et dont nous ne pouvons tirer aucune inférence *a priori*, nous sommes enclins à les transférer aux objets inanimés, et à supposer qu'ils ont quelques sentiments (*feelings*) analogues quand ils transmettent ou reçoivent du mouvement. Quant aux énergies qui s'exercent, sans que nous y attachions l'idée d'une communication de mouvement, nous considérons seulement notre expérience constante de la conjonction des phénomènes ; et comme nous *sentons* (*feel*) une connexion habituelle (*a customary connexion*) entre les idées, *nous transférons ce sentiment aux objets, car rien n'est plus ordinaire que d'appliquer aux corps externes toute sensation interne qu'ils occasionnent.* (Sect. VII, part. 2, en note.)

Ainsi, l'habitude déterminante n'est pas plus que l'effort la cause saisie sur le vif, c'est une *sensation* qui résulte et dépend de la conjonction des phénomènes, et que, par suite d'une illusion qui nous est ordinaire, nous projetons hors de nous.

L'association des idées rend compte de notre croyance à l'existence du monde et du moi ; de la vie affective et volontaire. — Ce n'est pas seulement le principe de causalité, c'est toute la vie de l'esprit, c'est notre connaissance du monde et du moi, ce sont les phénomènes sensibles et volontaires aussi bien que les phénomènes intellectuels que l'analyse ramène à l'association des idées. « C'est une espèce d'attraction (*a kind of attraction*), qui produit dans le monde des esprits des effets aussi extraordinaires que ceux de la gravitation dans le monde des corps. » (*Traité de la nature hum.*, I, s. IV.) Ici encore

David Hume pose tous les principes que développeront les associationistes contemporains. Nous n'avons pas plus l'idée de la substance que de la cause. Il n'y a aucune impression qui réponde à la substance : la critique de Locke sur ce point est pour Hume définitive. Nous ne connaissons que des modes, que des qualités; les corps ne sont donc que des groupes de sensations reliées entre elles par l'association des idées. Nous transformons un rapport constant en une réalité. L'idée de substance, comme celle de cause, est une idée surajoutée, une illusion subjective qui répond à une habitude de l'esprit. Tout ce que nous disons des corps nous pouvons le répéter du moi. « Il y a des philosophes qui s'imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi, que nous sentons son existence et sa continuité dans l'existence. » (*Traité de la nat. hum.*, l. Ier, s. VI, part. 4.) C'est encore une illusion subjective, que l'analyse ramène à l'habitude et à l'association des idées. « Il doit y avoir quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Or le moi ou la personne n'est pas une impression, mais ce à quoi nos impressions et idées multiples sont supposées se rapporter. » Il en est donc du moi comme des corps, nous transformons les rapports qui relient entre eux nos états intérieurs en une réalité substantielle. Si nous passons de la vie intellectuelle à la vie sensible, nous trouvons que l'association des idées joue le plus grand rôle dans la naissance des passions. (Voyez la *Sensibilité*.) Quant à la vie volontaire, elle s'explique tout entière, non pas par l'idée chimérique de cause, mais par le rapport des volitions aux motifs qui les précèdent d'une façon constante. Des motifs semblables sont toujours suivis d'actions semblables.

David Hume n'a pas inventé de toutes pièces sa méthode d'analyse critique; il a eu dans Malebranche et dans Berkeley des précurseurs; mais le premier il a tenté une explication générale de la vie de l'esprit par l'association des idées; il a posé le problème et donné la méthode pour le résoudre : ses successeurs n'ont pu que le continuer. Pour lui, comme pour Stuart Mill, nos intuitions en apparence les plus simples sont en fait des actes très complexes; nos croyances naturelles sont des illusions subjectives. Étudier l'esprit, c'est lui appliquer la méthode d'analyse, c'est découvrir ses éléments primitifs et les lois qui les combinent et les composent. Il n'y a pas de pouvoir, de faculté; il n'y a que des phénomènes et des relations constantes entre ces phénomènes. Par suite, il n'y a pas d'innéité, de *lois a priori :* les principes de l'expérience dérivent de l'expérience. Le principe de causalité se ramène à l'attente des mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances. La certitude est donc toute subjective; elle repose sur les habitudes de l'esprit, sur notre impuissance à nous défaire de certaines associations d'idées. Les associationistes n'ont rien ajouté à cette méthode ni à ces principes. On ne peut reprocher à David Hume qu'une inconséquence, c'est sa distinction des *vérités de raison* et des *vérités de fait.*

Tous les objets dont la raison humaine se propose l'étude, dit-il (*Rech. sur l'ent. hum.*, sect. IV, part. 1re), se divisent naturellement en deux classes : la première comprend les *relations d'idées* (*relations of ideas*), la seconde les *choses de fait*. A la première appartiennent la géométrie, l'algèbre, l'arithmétique, bref, toute affirmation ou intuitivement ou démonstrativement certaine. Que le carré de l'hypoténuse soit égal au carré des deux côtés, c'est une proposition qui exprime une relation entre ces figures, que 3 fois 5 soit égal à la moitié de 30, c'est une proposition qui exprime une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par la pure opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. N'y eût-il ni cercle ni triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide n'en garderaient pas moins leur certitude et leur évidence.

Hartley : l'esprit expliqué par l'association et celle-ci par les vibrations cérébrales. — Le médecin D. Hartley s'efforce lui aussi d'expliquer toute la vie spirituelle par l'association. Mais David Hume est avant tout un psychologue et un logicien, dont la méthode fait pressentir celle de Stuart Mill. D. Hartley est un physiologiste autant qu'un psychologue. Il inaugure la méthode que reprendront Al. Bain et surtout Herbert Spencer. Parallèlement à la théorie des idées, il propose une théorie des vibrations cérébrales, et il s'efforce d'établir la correspondance intime et continue des deux termes. Les vibrations, comme les idées, s'associent quand elles se sont présentées ensemble ou successivement. Hartley croit pouvoir exprimer tous les faits intérieurs par les rapports de coexistence et de succession, et, simplifiant la théorie de D. Hume, supprime, comme relation originale et irréductible, la ressemblance. C'était revenir à la théorie de Descartes et de Malebranche en substituant les vibrations des nerfs eux-mêmes à la circulation, dans les nerfs, des esprits animaux.

Th. Reid : réaction contre Hume. — Influence de la volonté sur la suite des idées. — Pour échapper au scepticisme de D. Hume, Th. Reid multiplie les principes primitifs, les vérités nécessaires, irréductibles par l'analyse à l'expérience.

L'association des idées ne peut donc avoir pour lui qu'un rôle secondaire. Il remarque avec raison que

La mémoire, le jugement, le raisonnement, les passions, les affections, en un mot toutes les opérations de l'esprit sont excitées occasionnellement dans une suite de pensées. De sorte que si nous admettons que la suite de nos pensées n'est qu'une suite d'idées, il faut que le mot *idée* désigne toutes ces opérations diverses... Des suites de pensées, les unes sont irrégulières, aucun principe ne les gouverne ni ne les ordonne; les autres sont réglées et dirigées vers un but par un effort actif de l'esprit. Ces deux sortes de suites de pensées ne laissent pas de se mêler le plus souvent dans l'entendement le mieux réglé. (*Essai sur les fac. intell.*, Essai IV, chap. IV.)

« Toutes les hypothèses qui expliquent la suite régulière des pensées humaines par le mouvement des esprits animaux, les vibrations des nerfs, l'attraction des idées ou par quelque autre cause irrationnelle, mécanique ou contingente, ne me semblent pas mériter l'attention. » (*Ibid.*) Th. Reid accorde le plus grand empire à la volonté sur la suite et la disposition des pensées. Il n'explique pas la vie intellectuelle par les lois nécessaires de l'association, par une sorte d'attraction fatale; « au cours naturel et sans ordre des idées » il oppose la suite réfléchie, l'ordre voulu, sans chercher dans le premier le principe du second.

Nous semblons en user avec les pensées qui se présentent en foule à notre imagination, comme un grand prince avec les courtisans qui se présentent à son lever et qui tous aspirent au bonheur d'attirer son attention. Les unes s'écoulent avec la foule et sont bientôt oubliés; mais celles qui excitent de quelque manière notre intérêt, nous les retenons, nous les considérons, et nous les disposons dans un ordre qui se rapporte à quelque dessein.

Par l'habitude, une suite de pensées qui a coûté d'abord beaucoup d'efforts et de réflexion, finit par se présenter d'elle-même à l'esprit et par devenir comme spontanée. C'est ainsi que s'expliquent les différences de talents, d'aptitudes, de manières de voir qui distinguent les hommes. Mais l'origine première de ces suites d'idées, ce n'est pas quelque chose de propre, d'irréductible, un ensemble de lois fatales, « c'est la volonté mettant en œuvre les facultés de l'intelligence ».

Dugald Stewart. — Distinction des associations par rapports accidentels et par rapports nécessaires. — L'association principe de l'habitude. — Dugald Stewart, disciple de Th. Reid, décrit avec soin le phénomène de l'association des idées. Mais il ne croit pas qu'il soit possible d'énumérer tous les principes d'association, de réduire par suite tous les rapports qui s'établissent entre nos idées, à une ou deux lois, comme l'a fait Hume. La raison qu'il en donne repose sur un malentendu : « Il n'y a pas, dit-il, une relation entre les objets de notre connaissance qui ne puisse servir à les unir dans notre pensée, par conséquent toute énumération, quelque étendue qu'on lui donne, peut difficilement être complète. » D. Hume pourrait répondre que les objets de la connaissance importent peu; que par exemple, quels que soient les objets auxquels elles répondent, les idées qui se sont présentées ensemble ou successivement se suggèrent l'une l'autre. Dugald Stewart tente d'ailleurs lui-même une distinction et une classification des rapports selon lesquels les idées s'associent.

Parmi les relations sur lesquelles se fondent les associations d'idées, les unes s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, tandis que d'autres exigent au contraire, pour être aperçues, un effort d'attention. Du premier genre sont les relations de ressemblance et d'analogie, de contrariété, de contiguïté, soit dans le temps, soit dans l'espace, et celles qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans aucun effort de notre part. Du second genre sont les relations de cause et d'effet, de moyen et de fin, de prémisses et de conclusion et quelques autres qui règlent la suite des pensées d'un philosophe livré à une recherche qui l'occupe fortement.

Cette distinction des rapports accidentels purement subjectifs et des rapports logiques et nécessaires qui ont une valeur objective, a été adoptée par la plupart des psychologues français de l'école spiritualiste [1]. Dugald Stewart montre encore que l'action de la volonté sur la suite des idées est indirecte, qu'elle se réduit à profiter des lois de l'association qui ont la plus grande influence sur l'esprit, le caractère et la conduite. Enfin, au lieu d'expliquer la liaison des idées par l'habitude, « il croit plus philosophique de résoudre le pouvoir de l'habitude en faculté d'association que de résoudre l'association en habitude ». L'habitude ne lui semble pas « un fait irréductible et non susceptible d'analyse »; la facilité qu'elle donne vient précisément de ce qu'en vertu de la répétition les idées, les sentiments et les mouvements tendent à s'associer d'une manière de plus en plus irrésistible.

Dans les cas où il s'agit d'habitudes purement intellectuelles, les effets de la pratique se résolvent complètement dans le principe d'association ; et il me semble plus précis et plus satisfaisant d'établir ce principe comme une loi de

1. Nous avons discuté cette théorie dans notre *Traité élémentaire de philosophie*, § 84. P. J.

notre constitution, que de le déguiser sous ce nom d'habitude, qui s'applique également au corps et à l'esprit. (*Élém. de la philos. de l'esprit humain*, t. I, p. 2, tr. fr.)

Hamilton ramène toutes les lois de l'association à une loi unique. — Hamilton s'efforce de simplifier la théorie de l'association. Il ramène d'abord tous les rapports selon lesquels se lient les idées à deux : la simultanéité et la ressemblance ou affinité; puis ces deux lois elles-mêmes à une seule loi, qu'il appelle loi de la *rédintégration ou de la totalité,* dont il donne la formule suivante : « Deux idées qui ont fait partie précédemment du même acte intégral de cognition se suggèrent naturellement. » La conscience s'exerce suivant une double loi : loi de succession, loi de variation. Cette variation successive étant continue, il y a entre les modes ou actes de l'esprit une loi de *dépendance ou de consécution déterminée* (*law of dependance or determined consecution*) : chaque modification conséquente dans le mouvement mental est l'effet de son antécédent immédiat. Cette loi de dépendance implique une *loi de relativité et d'intégration :* les pensées dépendent l'une de l'autre en tant seulement qu'elles sont les unes aux autres comme des parties à un même tout. Mais ce tout est de deux espèces : subjectif ou psychologique, — objectif ou logique. De là la distinction entre les connexions extrinsèques ou contingentes et les connexions intrinsèques et nécessaires. Celles-ci s'expliquent d'elles-mêmes, puisqu'elles résultent de la nature de l'esprit et qu'elles se fondent sur l'impossibilité logique de séparer les termes qu'elles réunissent. Mais les consécutions subjectives, les associations proprement dites ne peuvent s'expliquer par la connexion nécessaire des idées; elles reposent sur l'unité de l'acte de l'esprit dont elles ont fait partie. Les idées sont liées l'une à l'autre quand elles ont fait partie du même acte intégral de cognition. Pour les associations par simultanéité, il semble qu'il n'y ait pas de difficulté : les idées acquises en même temps sont comme les parties d'un même tout, les éléments d'un acte de l'esprit, qui se rétablit dans son intégrité (loi de rédintégration). Pour les associations par similarité, la théorie semble moins facilement applicable. Comment dire que deux idées dont le rapport est la découverte de quelque chose de nouveau pour l'esprit, ont été comprises dans un même acte de l'intelligence? Ici le moyen terme qui rapproche les deux idées, c'est l'élément qui leur est commun, élément qui a été mêlé à chacune d'elles comme une partie à son tout; et par suite, c'est cet élément commun, cet acte identique qui, reconstituant à la fois les deux idées différentes, les rapproche. L'association par similarité se ramène donc bien aussi à la loi de rédintégration.

La tradition associationiste : Thomas Brown. — L'école écossaise, Reid, Dug. Stewart, Hamilton, tout en étudiant les lois de l'association et en lui faisant une part dans l'explication des phénomènes, se refusaient à y voir la loi unique et exclusive des faits intellectuels, et ils étaient opposés à la théorie associationiste de Dav. Hume. Cette théorie cependant n'avait pas cessé d'avoir des représentants. Le naturaliste Érasme Darwin (1731-1802), l'ancêtre et le précurseur de Ch. Darwin, le savant Joseph Priestley (1733-1804) acceptaient les idées psychologiques de D. Hartley. L'école écossaise elle-même, avec Th. Brown (1778-1820), disciple de Reid, ami et successeur de Dugald Stewart, revient aux explications de l'école associationiste. La doctrine de Brown marque « la transition entre le déclin de cette école à la fin du XVIIIe siècle et sa restauration par James Mill dans le premier quart du XIXe ». (Luigi Ferri, *la Psychologie de l'association*, p. 80.) Brown ne voit plus seulement, comme ses maîtres, dans les lois de l'association les lois de la reproduction de nos pensées; il lui donne un rôle dans la production de nos connaissances, il lui attribue la formation d'un certain nombre de facultés qu'il ne reconnaît pas comme primitives. Le mot « association » lui semblant mal choisi, il le remplace par celui de « suggestion », et il distingue une suggestion *simple* et une suggestion *relative*. Toutes les facultés intellectuelles se ramènent à ces deux principes. La suggestion simple, c'est l'association contingente, accidentelle (tel lieu me rappelle tel individu); la suggestion relative, c'est la perception des rapports, le fondement des idées générales et du raisonnement (exemple : à propos du triangle rectangle, je passe du carré de l'hypoténuse à sa proportion avec les carrés des deux autres côtés).

James Mill : associations inséparables : opposition de la méthode psychologique et de la méthode intuitive. — L'œuvre de James Mill, dit son fils, réalise la tâche que Brown avait proposée au psychologue, en lui montrant dans la décomposition chimique le modèle de l'analyse qui doit retrouver dans les phénomènes complexes de l'esprit les éléments qui les composent. Nous avons déjà rencontré cette doctrine dans Hume; mais la grande originalité de James Mill, c'est qu'il croit avoir

trouvé dans l'*association inséparable* le principe des illusions subjectives qui composent les croyances du sens commun et servent de fondement aux doctrines de l'école intuitive. En premier lieu, quand deux idées par la fréquence ou la force d'association sont intimement unies, elles se suggèrent irrésistiblement : voilà de quoi expliquer bien des principes soi-disant irréductibles et innés. En second lieu :

Les idées qui se sont trouvées si souvent jointes que, toutes les fois que l'une existe dans l'esprit, les autres existent immédiatement à côté d'elle, paraissent se combiner, se fondre ensemble pour ainsi dire, et de plusieurs idées n'en former qu'une seule, complexe en réalité, mais qui semble non moins simple que celles dont elle se compose.

Cette sorte de synthèse chimique intellectuelle explique, par exemple, la formation de ce que nous appelons les objets extérieurs, qui ne sont que des combinaisons inséparables de sensations. La volonté elle-même se ramène comme l'intelligence à l'association : la fin est toujours la recherche du plaisir, la fuite de la douleur; les moyens varient selon les expériences faites et les associations établies entre la fin et les circonstances qui permettent de l'atteindre.

John Stuart Mill : lois de l'association. — Illusions de l'intuition. — Théorie psychologique de la croyance à la matière et de la croyance à l'esprit. — John Stuart Mill, reprenant l'œuvre de son père, la développe, l'étend, la renouvelle. Avec lui l'associationisme n'est plus une doctrine anglaise, elle devient un des grands systèmes de la philosophie. Voici quelles sont suivant lui les lois de l'association des idées :

1° Les idées des phénomènes semblables tendent à se présenter ensemble à l'esprit. 2° Quand les phénomènes ont été ou expérimentés ou conçus en contiguïté intime l'un avec l'autre, leurs idées ont de la tendance à se présenter ensemble. Il y a deux espèces de contiguïté : la simultanéité et la succession immédiate. 3° Les associations produites par contiguïté deviennent plus certaines et plus rapides par l'effet de la répétition. Quand deux phénomènes ont été très souvent réunis et ne se sont jamais, dans aucun cas, présentés séparément, soit dans l'expérience, soit dans la pensée, il se produit entre eux ce qu'on appelle l'association inséparable, autrement, mais moins justement dite indissoluble. 4° Quand une association a acquis cette sorte d'inséparabilité, quand la chaîne qui unit les deux idées a été ainsi fermement rivée, non seulement l'idée évoquée par la sensation devient, dans la conscience, inséparable de l'idée qui la suggère ; *mais les faits ou phénomènes qui répondent à ces idées, finissent par sembler inséparables dans la réalité :* les choses que nous sommes incapables de concevoir séparées, nous semblent incapables d'exister séparées, et notre croyance à leur coexistence, bien qu'elle soit en réalité un produit de l'expérience, nous paraît intuitive. (*Philos. de Hamilton*, chap. XI.)

Étant donné l'esprit humain, tel qu'il se connaît aujourd'hui, ensemble complexe, synthèse d'éléments si bien fondus qu'elle semble une unité indivisible, il s'agit, à l'aide de ces lois, de dissoudre par l'analyse cette masse compacte de faits cohérents et de retrouver les phénomènes primitifs dans leur simplicité. Stuart Mill accomplit cette œuvre de décomposition avec une subtilité admirable. Le monde extérieur, le moi, les lois de la pensée, les principes des sciences mathématiques et des sciences positives, les idées morales, toutes ces intuitions simples en apparence, sous le tranchant de son analyse, se décomposent en leurs éléments, révélant du même coup les lois de leur cohésion.

La croyance à l'existence du monde extérieur s'explique par l'association des idées. Le monde extérieur semble avoir une existence indépendante de nos sensations, et être aperçu par une intuition immédiate. Le problème est ici de montrer que cette croyance n'est irrésistible que par la puissance même des associations inséparables qui la produisent dans l'esprit. Aux sensations que j'éprouve dans l'instant présent s'oppose la multitude des sensations que je pourrais éprouver dans d'autres circonstances. « Je vois un morceau de papier blanc sur une table, je passe dans une autre pièce et, quoique j'aie cessé de voir le papier, je suis persuadé qu'il y est encore. » (*Exam. de la Philosophie de Hamilton,* tr. fr., p. 215.) Traduisez : il y a là pour moi une possibilité de sensations dans des circonstances données; et ce qui caractérise cette possibilité de sensations, ce qui la distingue de toute sensation actuelle, c'est qu'elle est *permanente*. « Ces possibilités diverses sont tout ce qui m'importe dans le monde; mes sensations présentes ont généralement peu d'importance et de plus elles sont *fugitives*. » Vous saisissez ici le mécanisme mental qui finit par opposer à la sensation actuelle, passagère, la substance permanente. Ajoutez que ces possibilités de sensations sont des groupes coordonnés de sensations des divers sens (exemple, rose : odeur, couleur, forme, etc.), et que par là encore elles se distinguent et se séparent de la sensation particulière. Ce que j'appelle un corps, c'est un groupe de sensations coordonnées : c'est entre ces groupes que l'expérience nous montre des successions constantes. Le feu par exemple (groupe de sensations) fait fondre la cire (autre groupe de sensations).

De là vient que nous ne rattachons pas nos idées de causalité, de force,

d'activité à nos sensations actuelles, mais à des groupes de possibilités de sensations... On arrive ainsi à considérer les sensations, bien qu'elles soient le fondement de tout, comme une espèce d'accident qui dépend de nous, et les possibilités comme beaucoup plus réelles que les sensations actuelles; bien plus, comme les réalités mêmes dont les sensations ne sont que les représentations, les apparences ou les effets. (*Exam. de la philos. de Hamilton*, p. 217.)

Comme nous réalisons les groupes de sensations dans des corps, nous rattachons l'ensemble de toutes nos sensations à une substance matérielle comme à son principe et à sa cause. Ainsi la croyance au monde extérieur n'est pas le résultat d'une intuition immédiate, primitive, irréductible; l'analyse psychologique la résout en une illusion nécessaire qu'expliquent et qu'imposent les lois de l'association.

Ce qui caractérise la notion de l'esprit comme celle de la matière, c'est l'idée « de quelque chose dont la permanence contraste avec le flux perpétuel des états de conscience que nous y rattachons ».

La croyance que mon esprit existe, alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance *d'une possibilité permanente* de ces états.... L'esprit n'est ainsi qu'une série de sentiments, qu'une chaîne de faits de conscience, auxquelles il faut aussi ajouter des possibilités de faits de conscience qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être dans certaines conditions (p. 228).

Ce qui explique que l'esprit se distingue et se détache des faits de conscience, qui seuls dans cette hypothèse sont réels, c'est que l'état de conscience actuel n'a qu'une importance minime, comparée à la masse imposante des faits passés que renouvelle la mémoire. Le mécanisme est le même que dans la formation de l'idée de matière. L'association des idées coordonne les états de conscience en une sorte de substance, que nous appelons « moi », et leur donne ainsi une cohésion qui suffit à tout expliquer. Stuart Mill reconnaît cependant qu'ici sa théorie laisse à désirer, qu'elle ne rend compte ni du souvenir, ni de la prévision, qui supposent l'identité du sujet qui se souvient et prévoit.

Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments; ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, par hypothèse, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série.

Théorie psychologique des principes soi-disant rationnels. — Principes spéculatifs. — Principes pratiques. — Les lois de la pensée, les principes soi-disant rationnels et *a priori* s'expliquent aussi bien que les notions de la matière et de l'esprit par les lois de l'association. Le problème est le même. Nous sommes en présence de notions ou de vérités qui semblent primitives, irréductibles, saisies par une intuition immédiate; il s'agit de les résoudre par l'analyse en éléments simples, et de montrer selon quelles lois ces éléments se combinent en produisant l'illusion d'une connaissance *a priori*. La grande objection que font à l'empirisme ses adversaires, c'est la nécessité et l'universalité des principes rationnels. Mais « s'il y a dans notre nature un sentiment que les lois d'association soient évidemment capables de produire, c'est le sentiment de la nécessité. » Quand deux idées se sont toujours présentées ensemble, quand elles ne se sont jamais présentées l'une sans l'autre, leur association devient inséparable, et nous ne pouvons concevoir l'une sans que l'autre immédiatement apparaisse. Quant à l'universalité des vérités nécessaires, c'est-à-dire à la présence de ces associations dans tous les esprits, elle s'explique par ce fait qu'il y a dans l'expérience de tous les hommes quelque chose de commun qui leur impose les mêmes principes. Ainsi Stuart Mill ne nie pas que les hommes croient découvrir en eux des principes universels et nécessaires, mais il ramène cette croyance à une illusion.

Les sciences mathématiques, aussi bien que les sciences positives, dérivent de l'expérience. Les figures de la géométrie ne sont pas des constructions *a priori*, elles ont leur origine dans les formes réelles, dont certains traits sont ou exagérés ou omis. Les axiomes sont des vérités expérimentales. Deux lignes droites ne peuvent enclore un espace. Pourquoi? parce que je n'ai jamais vu deux lignes droites enfermer un espace, et que je ne trouve dans mon expérience passée aucune image qui me permette de résister à cette association inséparable. (*Philosophie de Hamilton*, p. 319.) Toute science en dernière analyse repose donc sur l'induction. Quel est maintenant le fondement de l'induction? C'est, dit Stuart Mill, la prévision, l'attente du retour des mêmes conséquents après les mêmes antécédents. Le fondement de l'induction, c'est donc le principe de causalité; entendez : le principe des uniformités naturelles ou des successions constantes. Ce principe est-il *a priori?* Non. Il s'explique comme tous les principes par l'association des idées. « Nous apprenons par l'expérience qu'il y a dans la nature un ordre de succession invariable et que chaque fait y est toujours

précédé par un autre fait. Nous appelons cause l'antécédent invariable, effet le conséquent invariable. » En vertu de la loi même d'association des idées, l'imagination tend à reproduire les phénomènes dans l'ordre où ils ont frappé nos sens. C'est la première forme de l'induction, l'induction *per enumerationem simplicem :* de ce qui a été on passe à ce qui sera, sans critique, sans hésitation. De là ces jugements pratiques : le feu brûle, l'eau désaltère. Mais chaque fait qui confirme une loi particulière dépose par cela même en faveur de la loi de causalité, qui recueille ainsi à elle seule autant de témoignages favorables que toutes les autres ensemble. Ainsi peu à peu l'association qui unit dès le début les idées de l'antécédent et du conséquent et qui tend à les suggérer ensemble, devient une association inséparable, irrésistible, une loi universelle, nécessaire.

Il faut remarquer le grand rôle que jouent dans toutes ces explications les lois de l'oubli, selon l'expression de Stuart Mill. Ce qui ne m'intéresse pas disparaît presque aussitôt de la conscience. Je ne me souviens pas par exemple d'avoir tourné les pages du livre que je lis. C'est ainsi que les faits de conscience qui ont créé l'association sont oubliés, et que, l'association restant seule, elle semble une loi primitive.

Il en est de la vie pratique comme de la vie spéculative. Les idées morales de vertu, de désintéressement, les sentiments moraux, comme le remords, sont des groupes complexes d'idées et de sentiments combinés selon les lois d'association.

Les choses originairement indifférentes, mais qui tendent à la satisfaction de nos désirs primitifs, ou qui y ont été autrefois associées, deviennent en elles-mêmes des sources de plaisir, plus précieuses que les plaisirs primitifs par leur stabilité, par l'espace de temps pendant lequel l'homme peut en jouir et même par leur intensité.

C'est une forme des lois de l'oubli. Nous aimons la vertu comme l'avare l'argent, par une illusion fondée sur les lois d'association.

Originairement il n'y avait aucune raison pour désirer et pratiquer la vertu que la tendance à produire le plaisir, et surtout à mettre à l'abri de la douleur. Mais grâce à cette association la vertu peut être regardée comme un bien en elle-même et peut être aussi vivement souhaitée que tout autre bien.

Ce qu'on aime, c'est le plaisir; dès l'enfance à l'idée de vertu s'attache l'idée de récompense; on oublie que dans la vertu on voulait le plaisir, et on se prend à aimer la vertu pour elle-même.

Herbert Spencer : théorie évolutionniste de l'association. — Stuart Mill est le logicien et le psychologue de l'école associationiste : Herbert Spencer en est le naturaliste et le physiologiste; il reprend les hypothèses de D. Hartley. Il étudie l'esprit dans ses rapports avec l'organisme et avec la nature entière. Deux grandes lois scientifiques dominent sa psychologie : la loi de la persistance de la force, et la loi de l'évolution (transformisme). La conscience suppose un changement incessant d'états, une *différenciation continue;* elle est l'intuition d'une différence. Une sensation ne peut être aperçue que par opposition à une autre sensation, à laquelle elle succède et dont elle se distingue. Mais avec le seul changement je ne pourrais ni me souvenir ni prévoir. Pour que la pensée soit possible, il faut que la sensation laisse un résidu après que la cause extérieure a cessé d'agir. Ce résidu, cette copie affaiblie de la sensation primitive devient un terme de comparaison qui permet la perception des ressemblances.

Différence, ressemblance, ce sont là les deux *processus* contraires par lesquels la conscience subsiste : ce sont là les actions centrifuge et centripète, grâce auxquelles son équilibre se maintient. Pour qu'il puisse y avoir des matériaux pour la pensée, il faut qu'à chaque moment la conscience soit différenciée de son état. Et pour que le nouvel état qui en résulte devienne une pensée, il faut qu'il soit intégré avec les états précédemment expérimentés. (*Princ. de psych.*, 6e part., XXVII.)

« Cette perpétuelle alternance est la caractéristique de toute conscience, » et c'est par elle que s'explique la composition de l'esprit. L'intelligence est l'assimilation et l'intégration continues, suivant des rapports fixes, d'états de conscience incessamment diversifiés. H. Spencer est amené par cette théorie à réduire les rapports selon lesquels s'associent nos idées à la différence et à la ressemblance, d'où il fait dériver par une analyse ingénieuse les rapports de contiguïté, de coexistence et de succession.

Mais pour entendre le progrès qui ainsi élève l'intelligence par complications successives, il faut considérer l'esprit dans son rapport avec l'organisme et le milieu externe. La pensée est accompagnée d'un changement dans le courant nerveux ; il y a entre les deux termes équivalence. A chaque sensation répond donc une modification cérébrale; aux liaisons entre les sensations des liaisons entre les éléments nerveux. Le progrès de l'intelligence est ainsi un perfectionnement graduel du système cérébro-spinal, un ajustement graduel du dedans au dehors, et en même temps une correspondance de plus en plus parfaite entre le mécanisme cérébral et les phénomènes extérieurs qui l'ont peu à peu construit. En

un mot, les rapports des phénomènes extérieurs deviennent les rapports des éléments nerveux qui à leur tour ne se distinguent pas des rapports de nos pensées. Les lois de l'esprit ne sont que les lois des phénomènes peu à peu organisées dans le système nerveux. « La force de la tendance que l'antécédent d'un changement psychique quelconque a d'être suivi par son conséquent est proportionnée à la persistance de l'union des choses externes qu'ils représentent. » (*Princ. de psych.*, t. I[er], p. 439 de la trad. fr.) Comme le système nerveux se transmet par l'hérédité, les habitudes peu à peu se fixent dans l'organisme dont elles ont modifié la structure. Ainsi le progrès de l'intelligence ne s'entend que par l'évolution, que par l'adaptation de plus en plus parfaite des êtres vivants à leur milieu. « Si les animaux les plus élevés n'ont acquis que par des modifications accumulées pendant un passé sans bornes leur organisation bien intégrée, très définie et très hétérogène, si le système nerveux développé de ces animaux n'a atteint que peu à peu sa structure et ses fonctions complexes, il s'ensuit nécessairement que les formes compliquées de conscience, corrélatives de ces structures et fonctions complexes, ont dû naître par degrés. » (*Princ. de psych.*, 3[e] part., t. I[er], p. 296, trad. fr.) L'hypothèse de la table rase est fausse : il y a quelque chose d'inné à l'individu, ce sont les acquisitions de la race, fixées dans la structure du système cérébro-spinal.

En résumé, H. Spencer accorde que tout acte d'intelligence est une association. Mais il ne s'enferme pas comme St. Mill dans la conscience subjective, et il nie que l'expérience individuelle puisse expliquer la vie de l'esprit. Ce sont *les expériences de la race* « qui par une répétition infinie, dans d'innombrables générations successives, ont établi certaines séquences à l'état de relations organiques ». Faisant sortir l'esprit du monde par évolution, H. Spencer ne peut plus définir le monde par l'esprit, le réduire comme St. Mill à une possibilité permanente de sensations. H. Spencer revient au réalisme, mais à un réalisme « *transfiguré* », suivant lequel les faits psychiques et les faits physiques, en parallélisme constant, sont les symboles d'un double aspect de la réalité, qui en elle-même reste *inconnaissable*. En résumé, St. Mill a donné la méthode psychologique, les grands procédés d'explication; H. Spencer, avec un esprit de synthèse plus puissant, les a transformés, amplifiés, coordonnant les lois de l'esprit aux lois des choses, l'association à l'évolution universelle.

Conclusion. — L'histoire de la loi d'association des idées nous a montré comment peu à peu elle s'est élevée du rang de loi de la reproduction des phénomènes internes au rang de loi générale de l'esprit. Aujourd'hui l'empirisme se confond avec l'associationisme. Il est facile de voir les services qu'a rendus l'école anglaise de Locke et Hume à Spencer. Son œuvre est d'appliquer à l'esprit humain les procédés de l'analyse et de la synthèse scientifiques. Elle considère l'esprit comme un objet parmi les objets, et il y a dans ce point de vue, de l'accord même des idéalistes de l'école de Kant, quelque chose de vrai. Reste à savoir si l'esprit n'est qu'un objet comme les autres, et si le fait de se connaître lui-même ne lui confère pas une place à part parmi les objets; en second lieu, si, par cela même qu'on considère l'esprit comme un objet, on n'introduit pas dans l'examen qu'on en fait certaines notions, certaines formes *a priori* (espace, temps, causalité), qui sont les conditions mêmes de toute pensée. Enfin nous avons vu plus haut que, si Herbert Spencer explique par l'expérience toutes les lois du Connaissable, il met en même temps à part, sous le nom d'Inconnaissable, une notion supérieure qui n'est autre que celle de l'absolu. Malgré toutes ces réserves, l'école anglaise n'en a pas moins la gloire d'avoir appliqué à l'esprit les méthodes de la science, d'avoir en tout cas montré par quel progrès, par quelle suite d'expériences l'esprit détermine, fixe et précise ses données.

CHAPITRE IX

LE LANGAGE

Un langage est un ensemble de *signes* servant à exprimer la pensée, c'est-à-dire, d'une manière générale, tous les états de conscience, aussi bien les sentiments et les volitions que les idées. Un signe est un fait perçu par les sens, qui révèle un autre fait, lequel, par accident ou par sa nature même, échappe à la perception. Ainsi la fumée qu'on voit est signe du feu qu'on ne voit pas; le cri est signe de la douleur qui par sa nature même est invisible.

Les signes qui font la matière du langage, peuvent être perçus

par le tact (langage tactile), par la vue (langage visuel), par l'ouïe (langage auditif). Le langage tactile a servi parfois à l'éducation d'aveugles sourds-muets (Laura Bridgman). Nous avons un exemple de langage visuel dans l'ensemble de signes par lesquels les sourds-muets communiquent leurs pensées. Le langage auditif est le plus précieux, le plus propre à suivre tous les mouvements de l'esprit : il se compose des sons inarticulés ou *cris*, des sons articulés ou de la *parole*.

Si l'on considère, non plus la nature du signe, matière du langage, mais la nature du rapport qui unit le signe à la pensée, on distingue deux sortes de langages, comme deux sortes de signes : le langage *conventionnel* et le langage *naturel*. Le langage artificiel ou conventionnel est un langage inventé par l'homme, choisi et voulu systématiquement. Le langage naturel, au contraire, est un ensemble de signes que l'homme emploie involontairement et sans prévision du but à atteindre, et par lequel il exprime d'abord sans le vouloir ses états de conscience. Comme exemples du langage artificiel on peut citer : les langues scientifiques (nomenclature chimique, langue algébrique, etc.), la langue sténographique, le langage des sourds-muets, etc. Quant au langage naturel, il se compose essentiellement : 1° des cris; 2° des mouvements ou jeux de la physionomie; 3° des gestes et des mouvements et attitudes du corps en général. La parole est le langage par excellence : elle fait plus qu'exprimer la pensée, elle contribue à sa formation et à son développement. Pour nous, les deux termes deviennent inséparables : « la pensée, dit Platon, est un dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même (ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος). »

On peut étudier le langage parlé dans son évolution et dans ses métamorphoses, comparer les divers vocabulaires et les diverses syntaxes, dégager de cette comparaison des lois générales : c'est ce qu'on appelle *philologie;* mais le seul problème qui intéresse directement la psychologie, est le problème de l'origine du langage et de ses rapports avec la pensée. La parole est-elle un langage artificiel ou un langage naturel? L'homme la doit-il à une révélation divine, à une faculté irréductible de s'exprimer par des signes et de les comprendre, ou se l'est-il donnée à lui-même, et dans ce cas, est-ce par une convention arbitraire ou par le développement naturel d'un langage primitif et spontané? telles sont les questions qui se posent avec une précision de plus en plus grande et dont nous devons exposer les solutions successives.

Le problème du langage avant Platon. — Héraclite, Démocrite. — Hermogène et Cratyle. — Héraclite se plaisait à des jeux de mots, à des étymologies, dont nous retrouvons la trace dans les fragments qui nous restent de ses écrits. Est-ce à dire qu'il ait cherché dans cette analyse des termes du langage la confirmation de ses théories philosophiques? qu'il ait soutenu que le langage a été donné à l'homme par les dieux, et que les noms des choses nous révèlent leur essence? Il est difficile de faire remonter jusqu'à lui cette doctrine de quelques-uns de ses disciples. Nous savons du moins que pour Démocrite le langage est d'institution arbitraire. Les noms ne dépendent pas de la nature des choses, ils ont été choisis par convention (θέσει). Pour l'établir, Démocrite montrait (Proclus, *Comment. sur le Cratyle,* 16) : 1° que beaucoup de mots ont une signification multiple (πολύσημον); 2° que beaucoup d'objets ont des noms multiples (ἰσόρροπον); 3° que d'autres objets qui, d'après l'analogie, devraient avoir une désignation propre, n'en ont point (νώνυμον). (Ed. Zeller, tr. fr., t. II, p. 339.)

Platon consacre au langaeg tout un dialogue, *le Cratyle.* Nous voyons que de son temps déjà deux théories s'opposaient nettement sur le problème de l'origine du langage. Il met dans la bouche d'Hermogène la thèse de Démocrite.

Je ne puis croire qu'il y ait d'autre principe à la justesse des noms que la convention et l'accord (ξυνθήκη καὶ ὁμολογία). Il me semble en effet que, quel que soit le nom qu'on impose à une chose, ce nom est juste (ὀρθόν); si un autre nom était donné à la chose et si le premier tombait en désuétude, le second nom serait aussi juste que le premier, tout comme nous avons coutume de changer les noms de nos esclaves. (Crat., 384 *d, e.*)

Telle est la première thèse, celle de l'institution arbitraire du langage.

Selon Cratyle, disciple d'Héraclite, au contraire, « il y a pour chaque chose un nom juste qui lui convient par nature (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν), et ce n'est pas le nom que les hommes conviennent de lui donner, en émettant certains sons, mais c'est une justesse des noms qui est naturelle et la même pour tous les hommes, Grecs ou barbares. » (383 *a.*) Les mots nous révèlent la nature et l'essence des choses; on peut donc aller de l'étude des mots à la science des choses; bien plus, « celui qui sait les mots sait les choses (ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα, 435 *d.*) » Il était donc « nécessaire que celui qui établissait les noms connût les choses. » (436 *c.*) Poussé par la logique de Socrate, Cratyle en vient au dernier mot de sa doctrine :

Je pense que la théorie la plus vraie en cette matière, ô Socrate, est celle qui dit qu'une puissance plus grande que la puissance humaine a imposé les premiers noms aux choses, de sorte que nécessairement ils sont justes. (438 *c.*)

Platon réfute la théorie d'Hermogène et celle de Cratyle. — Platon n'admet pas que le mot soit d'institution arbitraire. Chaque chose ayant son essence propre, indépendante de notre manière de sentir, il est évident que nos actions sont déterminées non par notre caprice, mais par la nature des choses auxquelles nous les appliquons. Pour couper ou brûler, par exemple, il faut se servir des moyens indiqués par la nature : de même l'action de nommer doit avoir aussi sa nature propre. Pour chaque action il y a un instrument propre : par exemple, pour percer, le perçoir; pour démêler le tissu, le battant; pour nommer, le nom. De même que le battant sert à démêler les tissus, le nom est un instrument qui sert à démêler les manières d'être des choses. (388 *c.*) Le battant est dû à un artisan particulier, le menuisier, et il ne peut être fait que par celui qui sait cet art. Le nom est dû à un artisan supérieur, et tout le monde n'est pas appelé à donner un nom aux choses : cet artisan est le législateur. Or, comme le menuisier, quand il construit le battant, se règle sur la nature de l'opération du tissage, et d'un autre côté imite un modèle dont il a l'idée et qu'on peut appeler le battant par excellence, ainsi le législateur doit se régler sur la nature des choses qui doivent être nommées, sans jamais perdre de vue l'idée du nom (τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα, 389 *d.*). Mais, comme on peut forger d'excellents instruments sans se servir du même fer, de même on peut créer d'excellents noms avec des sons et des syllabes différents, pourvu qu'ils soient convenablement appliqués à chaque chose. De même enfin que le meilleur juge d'un battant sera celui qui s'en sert, de même celui qui jugera de la valeur du nom sera celui qui doit s'en servir, c'est-à-dire celui qui doit interroger et répondre, le dialecticien. Ce qui fait la propriété et la convenance des mots, c'est l'imitation, non extérieure et sensible, mais de l'essence propre de chaque chose. « Si, au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence (ἑκάστου τὴν οὐσίαν), cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée? » (453 *c.*) La lettre ρ, par exemple, exprime le mouvement; les lettres sifflantes rendent l'idée de souffler; les lettres δ, τ expriment ce qui lie, ce qui arrête.

S'il en est ainsi, ne faut-il pas dire avec Cratyle que celui qui sait les mots sait les choses, réduire la dialectique à l'étymologie, et faire honneur du langage aux dieux ? Platon n'admet aucune de ces conséquences. Il rejette l'hypothèse d'une révélation divine : d'abord beaucoup de mots particuliers sont mal formés; en second lieu, si on cherche dans l'ensemble des mots une conception de la nature, on voit que, des étymologies, les unes sont favorables à la théorie d'Héraclite, c'est-à-dire au « devenir » universel, les autres à l'unité et à l'immobilité de Parménide. Faut-il donc croire que les dieux se sont contredits eux-mêmes? On ne peut pas non plus accorder que la science des mots soit la science des choses. Toute chose n'a pas la propriété d'être exprimée dans son essence par une lettre correspondante. Qui pourrait trouver pour chaque nom de nombre une forme naturelle et appropriée? Dans ce cas et bien d'autres la convention et l'usage seuls déterminent le sens des mots. Comment alors l'étude des mots instruirait-elle sur la nature des choses? En outre, se réduire à l'étude des langues, n'est-ce pas s'enchaîner à n'admettre que la pensée de ceux qui ont fait les langues? Or, ceux qui ont fait les premiers mots les ont faits d'après leur manière particulière de concevoir les choses, et, s'ils se sont trompés, nous ne pouvons que nous tromper après eux. Enfin, comment les premiers instituteurs du langage ont-ils pu le former, s'ils n'avaient déjà la connaissance des choses? Et comment la pouvaient-ils avoir, si l'on ne connaît les choses que par les noms? Nous ne pouvons donc trouver dans les noms la mesure et le signe absolu de la vérité : ce n'est pas dans les noms, c'est dans les choses mêmes qu'il faut étudier les choses.

En résumé, selon Platon, on peut concevoir une langue idéale, parfaite, qui serait l'expression adéquate de la vérité : c'est dans cette mesure que Cratyle a raison. En fait, ce n'est pas le dialecticien qui a présidé à la formation des langues; il reste donc une part de convention, de hasard et d'arbitraire, et l'on ne peut chercher la vérité dans l'analyse des mots. Si l'on fait abstraction des étymologies puériles du *Cratyle,* il reste que Platon a très bien vu : 1° que les mots sont des instruments d'analyse; le nom est un instrument d'enseignement, qui sert à démêler les manières d'être des choses; 2° que l'institution des mots est naturelle, et ne résulte pas, comme le pensait Démocrite, d'une convention, quoique dans beaucoup de cas la convention et l'usage déterminent le sens des mots; 3° que la pensée ne naît pas du langage, mais que c'est le langage qui naît de la pensée. Pour pouvoir nommer les choses, il faut connaître les choses avant de les nommer.

Aristote : la voix est une faculté naturelle, le

langage une convention. — Nous n'avons que quelques lignes d'Aristote sur la théorie psychologique du langage; elles nous montrent qu'il combattait la thèse de Platon, sans accepter à la lettre celle de Démocrite. La parole, dit Aristote, est la représentation des modifications de l'âme (σύμβολον τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), comme l'écriture est une image des modifications de la voix. Les modifications de l'âme, qu'expriment les mots, sont les mêmes chez tous les hommes; mais leur représentation par les mots est affaire de convention et par suite diffère chez les différents peuples, comme les signes de l'écriture. Aristote n'admet donc pas que les mots nous révèlent la nature des choses. La définition qu'il donne du nom implique qu'il rejette la thèse de Platon et *a fortiori* celle de Cratyle. Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον : « le *nom* est un mot dont la signification toute de convention n'embrasse pas l'idée de temps, et dont *aucune partie prise isolément n'a de sens.* » La preuve en est que le nom n'existe pas naturellement, qu'il n'acquiert une existence qu'au moment où il est pris comme représentation (ὅταν γένηται σύμβολον). D'où il suit que le discours lui-même, qui se compose du nom et du verbe (ὄνομα, ῥῆμα), n'a également de sens que par convention, à l'exemple de ses parties élémentaires. S'il en est ainsi, il est absurde de chercher la connaissance des choses dans l'analyse étymologique des termes qui les désignent. Tout au plus pourrait-on y trouver l'image des états de l'âme en présence des choses. Il ne semble pas qu'Aristote ait tiré tout le parti possible de ces rapports des états de l'âme aux mots qui les représentent, dans l'explication de l'origine du langage. Mais ce n'est pas à dire qu'Aristote pousse à l'extrême l'idée que le langage est d'institution arbitraire. Pour lui, l'homme, seul entre les animaux, a reçu de la nature la faculté de parler. « La nature nous a donné la voix comme le mouvement corporel; nous formons les noms avec la voix, comme la danse avec les mouvements du corps. » Ainsi la voix est d'origine naturelle et providentielle, c'est l'usage qu'on en fait qui est fortuit et volontaire.

La théorie de l'institution arbitraire du langage semble avoir été exagérée dans l'école péripatéticienne. Pour Alexandre d'Aphrodise, la voix (φωνή) est un bruit produit par un être animé à l'occasion d'une représentation ou d'une émotion, sans que d'ailleurs la nature du phénomène interne détermine le caractère du son émis. Il n'y a là rien de plus qu'une convention. (*De Anima,* fol. 132 *a.*)

Le stoïcisme insiste sur les rapports du langage et de la pensée. — Empiriques et nominalistes, les Stoïciens identifient le langage avec la pensée générale et abstraite. Deux formules aussi vraies, quoiqu'en apparence contraires, résumeraient bien leur théorie : l'homme parle parce qu'il pense, l'homme pense parce qu'il parle. La dialectique est la science ou l'art *de bien dire* (ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν); mais bien dire, c'est dire ce qui est vrai (τὸ ἀληθῆ λέγειν), ce qui convient (προσήκοντα). La justesse de l'expression est la même chose que la justesse de la pensée : car la pensée et le mot sont une seule et même chose, considérée de deux points de vue. Le λόγος, qui est pensée tant qu'il reste interne (ἐνδιάθετος), enfermé dans la poitrine, devient le mot quand il est proféré au dehors, προφορικός. La voix (φωνή) d'une façon générale se définit un *air frappé* (ἀὴρ πεπληγμένος); la voix des animaux est un air frappé par la passion (ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος); la voix humaine en diffère parce qu'elle est articulée (ἔναρθρος) et émise par la pensée (καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη). L'idée des Stoïciens, c'est que la pensée discursive est nécessairement liée au langage, διάνοια ἐκλαλητική (D. L., VII, 49). Cette théorie est la conséquence et l'expression systématique de leur nominalisme. L'objet de la logique formelle, pour eux, est ce qui est exprimé, ce qui est dit, τὸ λεκτόν. Par ce mot λεκτόν, ils désignent le contenu de la pensée, l'idée en tant que distincte : 1° de la chose extérieure à laquelle elle se rapporte (τὸ τυγχάνον); 2° de la voix par laquelle elle s'exprime (φωνή); 3° de l'activité de l'âme qui pense. L'objet, la voix, l'activité même de l'âme, qui se ramène à une modification du πνεῦμα, du souffle psychique, sont matériels; seul le λεκτόν est incorporel. Or, pour les Stoïciens, ce qui n'est pas corporel n'est pas réel. L'idée n'est donc qu'une abstraction, elle n'est rien, tant qu'elle n'est pas fixée par le mot qui lui donne un corps et une réalité. Il y a dans la pensée un contenu qui ne peut trouver son expression que dans la parole, et qui mérite par excellence le nom de λεκτόν, ce qui est dit. Nous pouvons résumer la théorie des Stoïciens en disant que la raison est, pour eux, au sens propre du mot, *discursive.* Le λόγος est à la fois raison et discours.

Ce langage, identique à la pensée abstraite, est-il d'institution arbitraire? Les Stoïciens admettaient que du cœur, centre du principe dirigeant (de l'ἡγεμονικόν), rayonne un souffle tendu jusqu'aux organes de la voix : de là vient la faculté du langage. Mais si l'homme a une faculté naturelle de parler, les mots eux-mêmes ne sont-ils pas d'institution arbitraire? Les mots, comme l'avait dit

Platon, ne sont pas formés au hasard; les sons dont ils sont composés imitent les propriétés des choses, que nous pouvons découvrir par l'analyse étymologique. Comment les Stoïciens conciliaient-ils cette thèse avec leurs remarques grammaticales ? Il est difficile de le dire. Ils avaient remarqué que des choses semblables sont désignées par des noms dissemblables, que chaque terme a plusieurs sens, qu'une même chose est désignée par plusieurs termes synonymes, observations qui avaient servi d'arguments à Démocrite pour prouver la thèse de l'origine arbitraire des mots. Les questions purement grammaticales ont d'ailleurs beaucoup plus préoccupé l'école que la philosophie du langage.

Épicure : premier essai d'une théorie psychologique de l'origine du langage. — Jusqu'ici, quand on se demande si le langage parlé est un langage naturel ou conventionnel, on se demande seulement si les mots imitent ou non la nature et l'essence des choses. Les premiers, les Épicuriens ont considéré le langage comme un fait historique et ont cherché au problème de ses origines une solution psychologique. La nature de l'homme, ses besoins, ses émotions, son expérience, expliquent la naissance et le développement des langues. Il faut rejeter d'abord l'hypothèse d'une institution arbitraire des mots (τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, Épic. *apud* D. L., X, 75). « Supposer que quelqu'un a distribué les noms aux choses, puis a enseigné ces noms aux hommes, c'est absurde. » (Lucrèce, l. V, 1040.) Par quel privilège d'abord cet homme aurait-il pu faire ce dont les autres étaient incapables ? Comment en second lieu se serait-il fait entendre d'hommes qui n'avaient aucun usage de la parole ? Enfin, comment aurait-il répandu son invention ? Par la violence ? mais il était seul contre tous; par la raison ? mais il ne pouvait persuader des sourds. (Lucr., V, 1040-1055.) Ainsi toute convention pour créer le langage suppose déjà le langage.

La vraie origine des langues est dans la nature de l'homme et dans ses besoins.

C'est la nature qui a contraint d'émettre les divers sons du langage, et c'est l'utilité qui a créé (*expressit*) les noms des choses, à peu près comme l'impuissance même de la langue (*infantia linguæ*) amène l'enfant à se servir du geste et à montrer du doigt les objets présents. Car chaque être a le sentiment de la force qui sommeille en lui (Voy. 1027 sq.) : le petit veau frappe de la tête avant que les cornes ne soient sorties de son front, et les petits des lions et des panthères cherchent à mordre et à déchirer avant que leurs dents et leurs ongles ne soient poussés. En un mot, l'homme possède la langue et les organes de la voix, et par cela seul il tend à s'en servir, à émettre des sons. Les bêtes muettes (*pecudes mutæ*) varient leurs cris comme leurs sentiments, donnent une expression différente à la douleur, à la joie, à la colère, à l'amour. Si, par leurs diverses émotions, les animaux sont contraints, bien que muets, d'émettre divers sons (1086-7), pourquoi s'étonner que le genre humain, qui a les organes de la voix et la langue, ait pu noter par des sons les diverses choses selon la diversité des impressions qu'il en recevait (*pro vario sensu varias res voce notaret*) ?

Toute émotion modifie les organes de la respiration d'une façon qui lui est propre : le premier langage a été un langage émotionnel, qui résultait de la seule nature de l'homme. Chaque race, éprouvant des sentiments (ἴδια πασχούσας πάθη) et recevant des images (ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα) qui lui sont propres, émettait des sons en rapport avec ces sentiments et ces images : de là la diversité des langues. (Épic., *apud* D. L., X, 75.) Le premier fonds du langage est donc non pas le résultat d'une institution arbitraire, mais une sorte de produit de la nature. Ce premier fonds donné, la convention, sous le stimulant du besoin, peut alors intervenir. Chaque race convient d'imposer certains noms aux choses afin de les faire connaître aux autres d'une manière moins équivoque et de les exprimer d'une façon plus abrégée. (Épic., *apud* D. L., X, 75.) C'est alors aussi que l'influence individuelle a pu trouver l'occasion de s'exercer, et elle se rapporte surtout à la formation des mots qui désignent des concepts abstraits. En résumé, pour les Épicuriens, la parole est un langage naturel. Tout homme a dans les organes de la voix l'instrument du langage et il tend à s'en servir. L'expression des sentiments et des idées par les sons n'a rien d'artificiel. Si chaque race a sa langue, c'est que chaque race a ses idées et ses émotions propres. La convention ne peut avoir d'autre rôle que de modifier, d'élaguer et de préciser le langage naturel. L'influence des individus ne se fait sentir que dans la formation des termes qui répondent aux concepts abstraits, parce que ces concepts eux-mêmes sont le résultat du travail de la réflexion.

Résumé : conceptions de l'antiquité. — En résumé, dans l'antiquité nous trouvons deux conceptions sur l'origine du langage. La première, celle de l'innéité d'un langage primitif, paraît avoir été celle du vulgaire : elle n'a été soutenue par aucun philosophe; mais elle est supposée par l'expérience du roi égyptien Psammétique. Ce roi, voulant savoir laquelle des deux nations, des Égyptiens ou des Phrygiens, était la plus ancienne, fit nourrir deux enfants par des chèvres, avec défense expresse à leurs gar-

diens de leur faire entendre aucun langage. La légende raconte que le premier mot prononcé par ces enfants fut βεκός, qui signifiait en phrygien *pain;* d'où l'on conclut que le phrygien était la langue primitive de l'humanité. « Βεκός, remarque Max Müller (*Science du langage,* 9e leç.), est dérivé de la même racine qui existe encore dans le mot anglais *to bake,* cuire au four. Comment ces malheureux enfants étaient-ils venus à avoir l'idée de pain cuit, dans laquelle sont impliquées les idées de farine, de four, etc... ? c'est ce qui semble avoir échappé aux anciens sages de l'Égypte. » La même expérience, dit-on, fut ordonnée par l'empereur souabe Frédéric II, par Jacques IV d'Écosse, et par un des empereurs mongols de l'Inde (Max Müller).

Tous les philosophes en général, sauf Cratyle, sont d'accord pour reconnaître dans le langage une création de l'homme. Mais pour les uns les mots sont des signes purement artificiels; pour les autres les mots imitent l'essence et la nature des choses, hypothèse que pouvaient seules justifier les étymologies fantaisistes, dont le *Cratyle* nous donne l'exemple. Les Épicuriens, qui ont eu l'idée d'une étude psychologique du langage, admettent que les mots n'imitent pas la nature des choses, mais répondent bien plutôt aux états d'esprit des hommes qui créent le langage.

Christianisme : révélation divine du langage. — Avec le christianisme, nous trouvons pour la première fois exprimée avec netteté l'hypothèse d'une révélation du langage. L'hérésiarque Eunomius (IVe siècle) accusa saint Basile de nier la Providence, parce qu'il n'admettait pas que Dieu eût créé les noms de toutes choses, mais qu'il attribuait l'invention du langage aux facultés que Dieu avait mises dans l'homme. Saint Grégoire de Nysse défendit saint Basile. Dans la Genèse, ce n'est pas le Créateur qui donne des noms à toutes choses, mais Adam : « Le Seigneur Dieu, y est-il dit, ayant formé de la terre tous les animaux des champs et les oiseaux de l'air, les amena vers l'homme, pour que celui-ci vît comment il les appellerait, et tous les noms que l'homme leur donna, ce sont leurs noms. » (Gen., II, 19.) « De ce que Dieu, écrit saint Grégoire, a donné à la nature humaine ses facultés, il ne s'ensuit pas que Dieu produise toutes les actions que nous accomplissons. Il nous a donné la faculté de bâtir une maison et de faire tout autre ouvrage; mais c'est assurément nous qui sommes les constructeurs, et non pas lui. De même la faculté de parler est l'œuvre de celui qui a ainsi formé notre

nature; mais l'invention des mots pour nommer chaque objet est l'œuvre de notre esprit. » (Voy. Max Müller, *Science du langage,* 2e leçon.)

Pendant tout le moyen âge, les noms sont considérés surtout au point de vue de leur généralité et de leurs rapports avec les idées générales. L'histoire des théories nominalistes relève de la grammaire et de la logique des *universaux.* (Voy. *Logique : le Problème des idées générales.*)

Bacon : des signes et du langage. — Bacon remarque que la parole n'est pas le seul langage possible.

Tout ce qui est susceptible de différences en assez grand nombre pour pouvoir représenter distinctement toutes les notions diverses (pourvu que ces différences soient sensibles) peut être d'homme à homme le véhicule des pensées ; car nous voyons que des nations qui diffèrent par la langue ne laissent pas de commercer assez bien à l'aide des seuls gestes, et nous voyons aussi que certains individus sourds et muets de naissance, mais qui ne manquent pas d'intelligence, s'entretiennent d'une manière admirable avec ceux de leurs amis qui ont appris la signification de leurs gestes. (*De Dignitate et augment. Scient.,* l. VI, ch. Ier.)

La parole n'est donc qu'une espèce dans le genre des signes. Des signes, les uns sont fondés sur l'analogie, comme les gestes, les hiéroglyphes; les autres sont purement conventionnels et arbitaires, comme les caractères de notre écriture.

Le langage parlé est-il conventionnel ou naturel? Bacon ne goûte nullement la recherche qui a pour objet la première imposition des noms, l'étymologie des mots (Cratyle).

Recherche où l'on part de la supposition qu'à l'origine des langues l'invention des mots ne fut pas arbitraire, mais qu'elle fut dirigée par une sorte de raisonnement, et qu'elle fut dérivée, déduite avec une certaine intelligence. C'est sans contredit un fort beau sujet ; c'est une cire flexible, dont on fait tout ce qu'on veut. (*Ibid.*)

Bacon admet cependant que « les mots sont des vestiges de la raison », et il rêve une grammaire philosophique, fondée sur la comparaison des divers idiomes. Cette grammaire aboutirait à la constitution d'une langue parfaite. « De ce qu'on trouverait de plus beau dans chaque langue, on pourrait former une image de discours parfaitement belle, une sorte de modèle exquis et semblable à la Vénus d'Apelle, à l'aide duquel on exprimerait convenablement les conceptions et les sentiments de l'âme. » (*Ibid.*) Cette idée étrange implique qu'il est possible de créer une langue par convention et artifice. Telle semble bien avoir été la théorie de

Bacon : « Dans l'imposition des noms, dit-il (*Novum organum,* § 59), on a égard, le plus souvent, au peu d'intelligence du vulgaire. »

Enfin, dans la classification des erreurs, Bacon signale celles qui résultent de l'emploi du langage, *idola fori,* fantômes de la place publique. Nous avons des mots pour des choses qui n'existent pas; nous n'en avons pas pour des choses qui existent; il y a surtout des noms confus, qui répondent à des abstractions inexactes et hasardées. « Les hommes s'imaginent que leur raison commande aux mots; mais qu'ils sachent que les mots, se retournant pour ainsi dire contre l'entendement, lui rendent les erreurs qu'ils en ont reçues : et telle est la principale cause qui rend sophistiques et inactives les sciences et la philosophie. » (*Novum organum,* § 59.)

Locke unit l'étude des mots à l'étude des idées. — L'école empirique était amenée par sa théorie même de l'intelligence à unir intimement l'étude du langage à l'étude de la pensée. N'admettant dans l'esprit ni principes premiers ni idées innées, elle devait chercher dans l'instrument même de la pensée, c'est-à-dire dans la parole, le principe qui transforme la connaissance jusqu'à la rendre méconnaissable.

J'ai trouvé, dit Locke, qu'il y a une si étroite liaison entre les idées et les mots et un rapport si constant entre les idées abstraites et les termes généraux, qu'il est impossible de parler clairement et distinctement de notre connaissance qui consiste toute en propositions, sans examiner auparavant la nature, l'usage et la signification du langage. (*Ess. sur l'Entend. hum.*, l. II, à la fin.)

Dieu, ayant fait l'homme sociable, lui a donné la faculté de parler, « qui est le grand instrument et le lien commun de cette société. C'est pourquoi l'homme a naturellement ses organes façonnés de telle manière qu'ils sont propres *à former des sons articulés,* que nous appelons des mots. » (L. III, ch. Ier.) La première condition du langage, c'est donc une aptitude naturelle fixée dans l'organisme. Mais cela ne suffit pas, l'exemple des perroquets et de plusieurs autres oiseaux le prouve. Il faut en second lieu que l'homme « soit capable de *se servir de ces sons comme de signes de conceptions intérieures,* et de les établir comme autant de marques des idées que nous avons dans l'esprit. » (*Ibid.*) Ces deux conditions données permettent l'existence d'un langage, mais encore bien imparfait. La multiplication des mots en aurait confondu l'usage, s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière. « Afin de remédier à cet inconvénient, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, par où un seul mot est devenu le signe d'une multitude d'existences particulières. »

L'homme ayant naturellement la faculté de former des sons articulés, c'est à lui de s'en servir, de la développer, en un mot, d'inventer les mots et leur signification. C'est le besoin de communiquer aux autres par des signes extérieurs et sensibles les idées invisibles qui a suscité l'invention du langage. Il n'y a aucune liaison naturelle entre certains sons articulés et certaines idées; c'est une institution arbitraire qui volontairement a fait de tel mot le signe de telle idée. On peut en donner une double preuve : 1° s'il y avait une liaison naturelle entre les sons et les idées, il n'y aurait qu'une langue parmi les hommes; 2° c'est un fait que « les mots n'excitent pas toujours dans l'esprit des autres (lors même qu'ils parlent la même langue) les mêmes idées dont nous supposons qu'ils sont les signes. » C'est donc par une illusion, qu'explique l'association des idées, que les hommes sont tentés d'admettre une liaison naturelle entre les idées et les mots. (L. III, ch. II.) Nous pouvons même concevoir par quel progrès s'est constitué peu à peu le langage. La loi de ce progrès est le passage graduel du particulier au général et du sensible au spirituel. Voyez les enfants. Les premières idées qu'ils acquièrent sont évidemment particulières.

Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et, comme autant de fidèles tableaux, y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord se terminent aussi à ces individus : ainsi les noms de *nourrice* et de *maman,* dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. (L. III, ch. II.)

Observant ensuite d'autres êtres en grand nombre, qui ressemblent à leurs pères et mères par la forme et par d'autres qualités, ils forment une idée à laquelle tous ces êtres participent également, et ils appellent cette idée, avec les autres, du nom d'homme. En ceci ils ne font rien de nouveau; seulement ils écartent de l'idée complexe qu'ils avaient de Pierre, de Jacques, de Marie et d'Élisabeth, ce qui est particulier à chacun d'eux, et ne retiennent que ce qui est commun à tous. C'est de cette manière qu'ils parviennent à une idée générale et à un nom général. Ainsi, à l'origine, les mots ont dû être particuliers et désigner des individus; peu à peu les idées générales se forment et on invente les termes généraux qui par convention les expriment. Une seconde remarque nous peut instruire sur l'origine et les progrès du langage. « Les mots qu'on emploie pour signifier des actions et des notions tout à fait

éloignées des sens tirent leur origine des idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses pour exprimer des idées qui ne tombent pas sous les sens. Ainsi les mots *imaginer, comprendre, s'attacher, concevoir, dégoûter, trouble, tranquillité*, etc., sont tous empruntés des opérations des choses sensibles et appliqués à certains modes de penser. Le mot *esprit* dans sa première acception, c'est le *souffle*, et celui d'*ange* signifie *messager*. Et je ne doute point que, si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les mots qu'on emploie pour désigner les choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. » En résumé, selon Locke, si la faculté d'émettre des sons articulés est naturelle, l'institution des mots est conventionnelle et arbitraire. A l'origine les mots d'une part sont particuliers et désignent des individus; d'autre part, ne signifient que des idées sensibles : c'est par le progrès de la pensée que les termes généraux sont créés pour répondre aux idées générales, et que des mots, tirant leur origine d'idées sensibles, sont *transférés* par analogie et métaphore à des notions spirituelles.

École cartésienne : Descartes. — Bossuet. — Le rationalisme de l'école cartésienne, sur la nature du langage comme sur l'origine des idées, ne pouvait manquer de s'opposer à l'empirisme de Locke. Descartes ne s'occupe guère du langage [1] que pour constater chez les animaux l'absence de signes et confirmer ainsi l'automatisme des bêtes.

C'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable... Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler. (*Disc. de la Mét.*, 5e partie.)

Ainsi, pour Descartes, la parole est non seulement le signe de la pensée, mais encore la preuve de son existence. Qui pense parle; la pensée crée le langage. Descartes ne dit pas si les mots primitifs sont particuliers ou généraux, mais il ne veut pas « qu'on confonde les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les pas-

1. Cependant Descartes s'est occupé de la question d'une langue universelle. (Lettre du 20 novembre 1629, éd. Cousin, t. VI, p. 61.)

sions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux. » La parole n'est donc pas d'abord le cri de l'émotion, elle est dès l'origine, à proprement parler, l'expression de la pensée.

Bossuet (*Logique*, l. Ier, ch. III) admet l'institution arbitraire des mots. « L'idée est naturelle et est la même dans tous les hommes. Les termes sont artificiels, c'est-à-dire inventés par art, et chaque langue a les siens. » C'est l'usage et l'habitude qui unissent les idées aux termes jusqu'à les rendre pour nous inséparables. Bossuet se distingue toutefois des empiristes en ce que les mots, pour lui, au lieu d'être la condition de l'entendement, ne servent qu'à fixer les idées. Le langage dépend de la pensée qui lui est antérieure et qui le crée.

Absolument l'idée peut être séparée du terme, et le terme de l'idée. Car il faut avoir entendu les choses avant de les nommer; et le terme aussi, s'il n'est entendu, ne nous rappelle aucune idée... *L'idée précède le terme qui est inventé pour la signifier :* nous parlons pour exprimer nos pensées.

Leibniz fondateur de la philologie scientifique. — C'est Leibniz qui, dans l'école cartésienne, s'est spécialement occupé du problème du langage. Il ne s'est pas borné à opposer à la théorie empirique de Locke une théorie rationaliste; il est le vrai fondateur de la philologie scientifique, dont il a fixé la méthode avec une admirable pénétration d'esprit. Il était de tradition de considérer l'hébreu comme la langue primitive de l'humanité. De là les vains efforts des philologues pour dériver de l'hébreu le grec, le latin et toutes les autres langues [1]. Leibniz, le premier, se défit du préjugé qui faisait de l'hébreu l'origine de tout langage. « Il y a autant de raison, disait-il, pour regarder l'hébreu comme la langue primitive de l'humanité que pour adopter l'opinion de Goropinus, qui publia un ouvrage à Anvers, en 1580, pour prouver que le hollandais fut la langue parlée dans le Paradis. » (Max Müller, *la Science du langage*, 4e leç.) Leibniz ne s'est pas contenté de rejeter le préjugé théologique, qui stérilisait les travaux des philologues; il a indiqué magistralement et la méthode de la science (méthode comparative) et les résultats qu'en pouvait attendre l'his-

1. Dans l'état actuel de la science on distingue plusieurs grandes familles de langues, restées jusqu'ici irréductibles : la famille des langues *sémitiques* (hébreu, arabe, syriaque, etc.); la famille des langues *aryennes* ou *indo-européennes ;* sous le nom de famille *touranienne,* Max Müller réunit un groupe assez confus de langues, « qui n'ont guère qu'un seul caractère commun, c'est de n'être ni indo-européennes ni sémitiques ». (E. Renan, *Origine du langage,* p. 41-42.)

toire primitive. « Les langues, dit-il, tiennent lieu de livres, et ce sont les plus anciens monuments du genre humain. On enregistrera avec le temps et mettra en dictionnaire et en grammaire toutes les langues de l'univers, et on *les comparera entre elles;* ce qui aura des usages très grands, tant pour la connaissance des choses, puisque les noms souvent répondent à leurs propriétés (comme l'on voit par les dénominations des plantes chez les différents peuples), que pour la connaissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations, sans parler de l'origine des peuples qu'on connaîtra par le moyen des étymologies solides, que la comparaison des langues fournira le mieux. » (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum.,* l. III, ch. IX.) Les langues en général, étant les plus anciens monuments des peuples avant l'écriture et les arts, en marquent le mieux l'origine, les cognations et les migrations. (*Ibid.,* ch. II.) Leibniz commença cette collection de faits, préliminaire nécessaire de la linguistique. Il s'adressa aux missionnaires, aux ambassadeurs, aux voyageurs; il écrivit à Pierre le Grand pour lui demander « que l'on réunit des dictionnaires ou du moins de petits vocabulaires des nombreuses langues » qui se parlaient dans son empire. Plus tard Catherine II, reprenant cette idée, fit publier un glossaire comparatif de toutes les langues de l'univers, qui contenait un certain nombre de mots dans près de trois cents idiomes. (Voy. Max Müller.)

Leibniz : les mots dès l'origine sont généraux; leur institution n'est pas entièrement arbitraire. — Leibniz expose ses idées sur la philosophie du langage dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* en les opposant aux idées de Locke La théorie de Locke peut se ramener à ces deux formules : 1° les mots à l'origine sont particuliers et répondent à des idées sensibles; 2° les mots sont d'institution arbitraire. Leibniz n'accepte ni l'une ni l'autre de ces formules. Il rejette décidément la première et soutient que les mots à l'origine ne désignent pas des individus. « Les termes généraux, dit-il, ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils *sont nécessaires pour leur constitution essentielle.* Car si par les choses particulières on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des *noms propres* et point d'*appellatifs,* c'est-à-dire s'il n'y avait des mots que pour les individus. » (L. III, ch. Ier.) Comment l'esprit, en effet, pourrait-il donner des noms aux individus, dont la multitude est indéfinie ? Il serait accablé par le nombre des

mots qu'il créerait. Il est aussi naturel d'employer des termes généraux que de remarquer les ressemblances des choses; « et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former et sont les plus utiles ». L'expérience confirme ces vues. « Voyez les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler ou la matière dont ils parlent : ils se servent des termes généraux comme chose, plante, animal, au lieu d'employer les termes propres qui leur manquent. » Une étude philologique des noms propres achèverait d'établir cette thèse. Il est si peu vrai que les termes particuliers ont précédé les termes généraux que tous les noms propres ou individuels ont été originairement appellatifs ou généraux (Brutus, Cæsar, Augustus, etc.).

Ainsi j'oserais dire que presque tous les mots sont originairement des termes généraux, parce qu'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès sans raison pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce qu'on donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom de *grosse tête* à celui de toute la ville qui l'avait la plus grande ou qui était le plus considéré des grosses têtes qu'on connaissait. (L. III, ch. III.)

En second lieu, Leibniz n'admet qu'avec réserves l'institution arbitraire du langage. Il ne croit pas que le langage soit inné ni révélé directement par Dieu, mais il pense que les mots, le plus souvent, ont leur raison d'être tels ou tels.

Je sais, dit-il, qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*), et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle; mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles où le hasard a quelque part, tantôt morales où il y entre du choix. (L. III, ch. II.)

Leibniz, pour l'établir, reprend les hypothèses du *Cratyle* et montre dans les mots une sorte d'imitation de la chose nommée.

Il semble que par un instinct naturel les anciens Germains, Celtes et autres peuples apparentés avec eux ont employé la lettre R pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre. Cela paraît dans ῥέω, *ruo, rinnen, rüren, Rhin, Rhône...,* etc. Comme la lettre R signifie naturellement un mouvement violent, la lettre L en désigne un plus doux; sans parler d'une infinité d'autres semblables appellations, qui prouvent qu'il y a *quelque chose de naturel dans l'origine des mots, qui marque un rapport entre les choses et les sons et mouvements des organes de la voix.*

Cependant il faut admettre la possibilité de langues artificielles, « toutes de choix et entièrement arbitraires, comme l'on croit que

l'a été celle de la Chine ». Toute sa vie Leibniz a rêvé une *caractéristique universelle,* une langue philosophique, analogue à la langue des mathématiques. Pour mener à bien cette œuvre, il fallait : 1° découvrir les concepts élémentaires, dont tous les autres sont formés; 2° déterminer toutes les combinaisons possibles de ces concepts; ce qui permettait par le seul calcul non seulement de prouver la vérité de toute proposition, mais encore de trouver des propositions nouvelles. Aux concepts simples et à leurs combinaisons devaient répondre des signes d'une valeur absolue, capables de constituer une langue universelle.

Les philosophes du dix-huitième siècle. — Condillac : les langues sont des méthodes analytiques. — Raisonner c'est calculer. — Caractères d'une langue bien faite. — C'est surtout au XVIIIe siècle que les philosophes ont attaché la plus grande importance à l'étude du langage et de ses rapports avec la pensée. Condillac a exagéré jusqu'au paradoxe l'importance des signes. Il va jusqu'à subordonner la pensée au langage, jusqu'à dire « qu'il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient ». (*Logique,* 2e part., ch. II.) Bien raisonner, c'est bien parler; une science n'est qu'une langue bien faite. Le langage n'est-il pas la condition des idées abstraites et générales, et celles-ci la condition du raisonnement ?

Si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions pas d'idées abstraites; si nous n'avions pas d'idées abstraites nous n'aurions ni genres ni espèces, et, si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue, et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler. (*Log.,* 2e part., ch. V.)

Entendons bien la pensée de Condillac. Selon lui, il n'y a qu'une méthode, l'analyse. Tout le travail de la pensée consiste à décomposer une connaissance confuse et complexe, à démêler ainsi les éléments simples et leurs rapports, à aller, en un mot, du connu à l'inconnu : ce qui n'est possible que si ce que l'on sait contient en quelque façon ce qu'on ignore, et si on peut l'y découvrir par l'analyse.

Toute langue est une méthode analytique, et toute méthode analytique est une langue. (*Langue des calculs,* Préface.) On ne peut parler sans décomposer la pensée en ses divers éléments, pour les exprimer tour à tour, et la parole est le seul instrument qui permette cette analyse de la pensée. Les langues sont donc, au sens propre du mot, des méthodes; le raisonnement ne se perfectionne qu'autant qu'elles se perfectionnent elles-mêmes, et l'art de raisonner, réduit à sa plus grande simplicité, ne peut être qu'une langue bien faite. (*Log.,* 2e part., ch. VII.)

La théorie de Condillac n'est cependant pas un pur paradoxe; elle repose sur l'idée qu'il se fait de la science et des procédés de la logique. Descartes voulait imiter « ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations ». (*Disc. de la Méth.,* 2e part.) Condillac est cartésien en tant qu'il n'admet qu'une méthode, celle des mathématiques. « L'algèbre est une preuve bien frappante que les progrès des sciences dépendent uniquement des progrès des langues. » (*Log.,* 2e part., ch. VII.) Objecte-t-on à Condillac que l'algèbre a pour objet la quantité, qu'elle procède par équations, non par propositions, il répond hardiment : « *Équations, propositions, jugements,* sont au fond la même chose, et par conséquent on raisonne de la même manière dans toutes les sciences. » (*Log.,* 2e part., ch. VIII.) Il donne plus de précision à sa pensée quand il ajoute : « Calculer c'est raisonner, et raisonner c'est calculer : ce sont là deux noms, ce ne sont pas deux opérations. » (*Langue des calculs,* l. Ier, ch. XVI.) On trouve ce qu'on ne sait pas dans ce qu'on sait; car l'inconnu est dans le connu, et il n'y est que parce qu'il est la même chose que le connu. Aller du connu à l'inconnu, c'est donc aller du même au même. Passer d'une proposition identique à une proposition identique ou raisonner, c'est la même chose. Ce qu'on appelle progrès d'idées n'est qu'un progrès d'expressions. Raisonner, c'est traduire une proposition qui renfermait implicitement une vérité en une autre proposition qui la laisse entrevoir, et celle-ci en une autre qui la montre à découvert. (Laromiguière, *Paradoxes de Condillac.*)

Tout raisonnement consiste dans la *substitution* d'une expression à une expression différente, en conservant la même idée. Or, dans le calcul, les *sommes,* les *différences,* les *produits,* les *quotients,* ne sont que des expressions abrégées qu'on substitue à d'autres expressions moins commodes, mais qui renferment le même nombre ou la même idée. Donc raisonner n'est que substituer, et calculer n'est encore que substituer. (Laromiguière, *ibid.*) Le raisonnement n'est qu'un calcul : or les opérations du calcul sont mécaniques; donc le raisonnement est mécanique dans toutes les sciences. Dire que le raisonnement est mécanique, c'est dire qu'il porte sur les mots, sur les signes; donc une suite de raisonnements ou une science n'est qu'une langue. On conclura peut-être, et on croira me faire une objection, que les idées générales de la métaphysique ne sont pas des idées, qu'elles ne sont que des signes et que

par conséquent les raisonnements d'un métaphysicien sont des opérations mécaniques, comme les calculs d'un mathématicien. Cela est vrai : personne n'est plus convaincu de cette vérité que mon expérience me confirme tous les jours. (*Langue des calculs*, l. Ier, ch. XVI.)

Dans la *Langue des calculs,* ouvrage malheureusement inachevé, Condillac a essayé de prouver par l'exemple que « créer une science n'est autre chose que faire une langue ». (*Langue des calculs,* l. Ier, ch. XVI.) Il procède dans cet ouvrage sans avoir de plan arrêté d'avance ; il se laisse guider par l'analogie des termes ; il nous montre l'inconnu dans le connu par une substitution d'expressions ; c'est ainsi que « l'on voit les mathématiques se former, à mesure que la langue se forme elle-même. » (*Ibid.*) Une science n'est donc qu'une langue bien faite : quels sont maintenant les caractères d'une langue bien faite ? D'abord il faut qu'elle *soit simple,* pour que l'esprit ne soit pas écrasé par des signes qu'il doit manier aisément. Que pourrait faire l'homme dont la langue aurait cent mots différents pour les cent premiers nombres ? En second lieu, il faut que les signes soient *rigoureusement déterminés,* qu'ils aient un sens précis, unique, bien défini. Enfin, et cette qualité suppose et résume les deux autres, il faut que la langue soit faite selon les lois *de l'analogie,* que les mots décomposés répondent aux idées élémentaires qu'ils expriment. C'est à cette seule condition que la langue peut guider l'esprit, qu'un signe conduit à l'autre selon les lois mêmes de l'analyse. « L'analogie, voilà à quoi se réduit tout l'art de raisonner, comme tout l'art de parler. » (*Langue des calculs,* Préface.) L'ordre est tout. Une expression conduit à l'autre, et les vérités se succèdent, quand on ne passe aucun intermédiaire. Le génie n'est pas un grand mystère : « il commence par le commencement, et il va droit devant lui ; voilà tout son art. » (*Langue des calculs,* l. II, ch. Ier.) Une langue bien faite suppléerait au génie.

Raisonner mécaniquement, ce n'est pas raisonner machinalement et comme un automate. Raisonner mécaniquement, c'est s'être créé une langue si claire, si précise, si sûre, si parfaite en un mot, que, sans éprouver le moindre embarras, l'analogie seule appelle, rapproche les signes, et, dans leur simple rapprochement, nous montre l'évidence. (Laromiguière.)

Origine du langage selon Condillac : le langage d'action ; le langage parlé. — Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Condillac, pour ne pas contredire la tradition religieuse, admet qu'Adam et Ève, « en sortant des mains de Dieu, furent, par un secours extraordinaire, en état de

réfléchir et de se communiquer leurs pensées. » (2e part.) Mais il suppose que, quelque temps après le déluge, deux enfants, de l'un et l'autre sexe, aient été égarés dans des déserts, avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. « Qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement ? La question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue. » Condillac admet donc que le langage peut avoir une origine naturelle ; dans sa *Logique* (publiée en 1781, après la mort de l'auteur) il ne fait même plus allusion à la révélation divine du langage.

La première forme du langage, c'est le langage d'action : l'âme et le corps sont étroitement unis, « notre conformation extérieure est destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'âme. » (*Log.*, 2e part., ch. II.) Quels sont les caractères de ce langage ? D'abord il est synthétique et confus : « le propre de l'action n'est pas d'analyser ; comme elle ne représente les sentiments que parce qu'elle en est l'effet, elle représente à la fois tous ceux que nous éprouvons au même instant. » (*Ibid.*) En second lieu, ce langage n'est ni conventionnel ni volontaire. Les hommes obéissent à la nature, « ils commencent à parler le langage d'action aussitôt qu'ils sentent, et ils le parlent alors sans avoir le projet de communiquer leurs pensées ». (*Ibid.*) On comprend en quel sens le langage est antérieur à la pensée : l'homme ne peut penser sans signes ; il n'invente donc pas son premier langage, il le découvre. « Les éléments du langage d'action sont nés avec l'homme, et ses éléments sont les organes que l'auteur de notre nature nous a donnés. Ainsi il y a *un langage inné,* quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. En effet, il fallait que les éléments d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées, parce que, sans des signes de quelque espèce, il nous serait impossible d'analyser nos pensées. » (*Ibid.*) La pensée suppose le langage et le langage la pensée ; comment sortir de cette contradiction ? elle est levée par l'innéité du langage d'action. L'homme possède dans les mouvements du corps, expression naturelle des états intérieurs, un langage, avant même qu'il le sache et qu'il ait la volonté de s'en servir.

Mais il n'y a langage d'action, au sens propre du mot, qu'au moment où les mouvements du corps sont interprétés et compris comme *signes* des états intérieurs. Quel est le principe de ce progrès ? Le besoin. Les hommes ont besoin de s'aider, donc de se faire entendre, et par suite de s'entendre eux-mêmes. Sans y songer, sans le vouloir, « celui qui écoute des yeux » décompose l'action

pour en observer l'un après l'autre les mouvements. Tôt ou tard il remarque que pour entendre les autres il décompose leur action, et pour se faire entendre d'eux il décompose la sienne. En décomposant son action, l'homme décompose sa pensée, pour lui comme pour les autres; il en fait l'analyse. Dès lors, « le langage d'action est devenu une méthode analytique ». (*Log.*, II.) En obéissant aux lois de l'analogie, rien n'empêche de donner à cette forme du langage une précision croissante. « Il n'y aura donc point d'idées que le langage d'action ne puisse rendre, et il les rendra avec d'autant plus de clarté et de précision, que l'analogie se montrera plus sensiblement dans la suite des signes qu'on aura choisis. » (*Ibid.*)

La parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère.

Ainsi, pour tenir la place des mouvements violents du corps, la voix s'éleva et s'abaissa par des intervalles fort sensibles... Ces langages ne se succédèrent pas brusquement, ils furent longtemps mêlés ensemble, et la parole ne prévalut que fort tard. Or, chacun peut éprouver par lui-même qu'il est naturel à la voix de varier ses inflexions, à proportion que les gestes le sont davantage. (*Essai sur l'orig. des connaiss. hum.*, 2e part., sect. Ire, chap. II.)

Le premier langage parlé a donc été une sorte de chant, aux inflexions violentes, qui accompagnait les mouvements du corps. Comme la nature a préparé dans les gestes les éléments du langage d'action, elle a préparé dans les cris les éléments du langage parlé. Les hommes « n'eurent pendant longtemps, pour exprimer les sentiments de l'âme, que les signes naturels, auxquels ils donnèrent le caractère des signes d'institution ». (*Ibid.*) Au début la parole se réduisait donc à des interjections, sortes de cris, variés sur différents tons, selon les sentiments. L'imitation des cris des animaux, des bruits de la nature, enrichit le vocabulaire. On n'eut d'abord que des noms de choses (eau, arbre, etc.), puis on distingua peu à peu les différentes qualités sensibles des objets, on remarqua les circonstances où ils pouvaient se trouver, et on créa les adjectifs et les adverbes; « les premiers verbes n'ont été imaginés que pour exprimer l'état de l'âme, quand elle agit ou pâtit; » ils avaient un sens indéterminé, comme les infinitifs *aller, agir;* l'action dont on les accompagnait suppléait au reste, c'est-à-dire au temps, au mode, aux nombres et aux personnes. (*Essai sur l'orig. des connaiss. hum.*, 2e part., sect. Ire, ch. IX.) Les termes abstraits (grandeur, vigilance, etc.) furent créés très tard, ils dérivent tous de quelque adjectif ou de quelque verbe. Comme Locke, Condillac admet enfin que les mots qui désignent des idées abstraites ou spirituelles ont tiré leur première origine d'idées sensibles (esprit, inclination, etc.).

En résumé, le langage n'est pas une institution purement arbitraire. La nature a préparé dans les mouvements du corps les éléments du langage d'action, dans les cris de la passion les éléments du langage parlé. L'homme, par l'expérience, sous l'action du besoin, découvre qu'il parle, avant d'avoir voulu parler. La convention ne fait donc que perfectionner et qu'étendre ce que la nature a commencé.

Les hommes ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avaient déjà faites, sans avoir eu le projet de les faire... Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avaient fait : ils n'ont pensé à parler le langage d'action pour se faire entendre qu'après avoir observé qu'on les avait entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés qu'après avoir observé qu'ils avaient parlé avec de pareils sons; et les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire... La nature a tout commencé, et toujours bien : c'est une vérité qu'on ne saurait trop répéter. (*Log.*, 2e part., ch. III.)

Au début, les langues étaient bornées, mais bien faites. « Les langues ont été des méthodes exactes tant qu'on n'a parlé que des choses relatives aux besoins de première nécessité. » Les erreurs alors étaient immédiatement punies. Pour perfectionner les langues, il faut procéder comme on procédait alors, « ne chercher de nouveaux mots dans l'analogie que lorsqu'une analyse bien faite aura donné en effet de nouvelles idées. » (*Ibid.*)

Le président de Brosses : formation mécanique des langues. — De Brosses, premier président au parlement de Bourgogne (né à Dijon en 1709, mort en 1777), publia, en 1765, un *Essai sur la formation mécanique des langues.* Comme tous les philosophes du XVIIIe siècle, il pense que le langage a été très pauvre à l'origine et s'est développé lentement; mais il n'admet pas que les mots soient d'institution arbitraire. Ils ont leur raison dans la nature de l'organe vocal qui les émet et des choses qu'ils désignent. Parler, c'est agir : une action ne se fait pas au hasard, elle est déterminée par l'instrument qui sert à l'accomplir et par la fin pour laquelle on l'accomplit. L'idée du président de Brosses est donc de montrer que les mots n'ont pas été formés au hasard, qu'ils ont été ce qu'ils devaient être, ce qu'ils ne pouvaient point ne pas être, étant données la structure de l'organe vocal et les choses à nommer.

Le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume de se le figurer; mais *un vrai système de nécessité* déterminée par deux causes. L'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer.

La question est donc de montrer qu'il y a un rapport entre « l'objet extérieur et physique, l'impression que son image porte et laisse dans le cerveau, l'expression de cette image par un son vocal qui s'y rapporte réellement ou conventionnellement ». Le sentiment est lié aux organes vocaux et s'exprime naturellement par certaines interjections. Quant aux choses, l'homme n'a pu « employer à leurs noms que des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose. La première fabrique du langage humain n'a donc pu consister qu'en une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'il était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitatif des objets réels. » Le système de De Brosses consiste donc à soutenir que le langage a commencé par des *onomatopées*.

Comment, dans cette hypothèse, a-t-on pu nommer les objets qui ne se manifestent par aucun son à l'organe de l'ouïe ?

Cette peinture imitatrice s'est étendue de degrés en degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitées par le son vocal jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins; et toute la propagation du langage s'est faite, de manière ou d'autre, sur ce premier plan d'imitation dicté par la nature, ainsi que l'expérience et les observations le prouvent.

Si cette théorie est vraie, si non seulement les mots ne sont pas d'institution arbitraire, mais encore si leur forme est déterminée fatalement par la structure des organes vocaux et par la nature des choses à nommer, il en résulte par une conséquence logique qu'il n'y a qu'une seule langue primitive possible; qu'étant donnés l'homme et telle ou telle chose à nommer, cette chose ne pourra avoir qu'un seul et même nom qui sera produit par une sorte de mécanisme. De Brosses voit cette conséquence et l'accepte. « Les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans sa première simplicité, que tous les hommes parlent néanmoins et qui fait le premier fond du langage, fond que l'appareil immense des accessoires dont il est chargé laisse à peine apercevoir. » Pour établir cette thèse qu'il y a certaines expressions « qui se développent régulièrement les premières, dès que la faculté de parler commence à se mettre en exercice,... expressions natives au genre humain, nécessairement résultantes de la structure physique de l'organe vocal et du produit de son plus simple exercice », de Brosses procède par la méthode comparative et multiplie les étymologies. Sa théorie est très ingénieuse, inspirée par un esprit vraiment scientifique, mais il l'exagère et la fausse. Certes, la structure de l'organe vocal a son rôle dans la création des mots; mais est-ce qu'elle impose nécessairement tel son pour tel objet ? Est-ce que l'imitation d'un même bruit de la nature sera identique chez tous les hommes ? Enfin, jusqu'ici la science ne confirme pas l'hypothèse d'un langage primitif, commun à toute l'humanité.

Adam Smith développe les idées de Locke. — Dans l'*Essai sur l'origine du langage,* qu'il joignit au *Traité des sentiments moraux,* Adam Smith reprit et développa les idées de Locke. Condillac avait montré que la nature donne les premiers rudiments du langage; le président de Brosses avait été plus loin encore, et avait introduit l'hypothèse de la nécessité mécanique; Adam Smith revient à l'idée d'une pure convention. L'homme a dû vivre d'abord dans un état de mutisme, ses seuls moyens de communication étant certains mouvements du corps et certaines expressions de la physionomie, jusqu'à ce qu'enfin, quand, les idées s'étant multipliées, leurs objets ne purent plus être indiqués avec le doigt, « *on sentit la nécessité d'inventer des signes artificiels dont la signification fût déterminée d'un commun accord* ». Adam Smith prétend que les verbes ont été les premiers mots créés : les noms sont d'une nécessité moins urgente. Les choses, en effet, peuvent être indiquées ou imitées, tandis que de simples actions, telles que les verbes en expriment, ne le peuvent pas. Il suppose donc qu'en voyant venir un loup, on le montrait du doigt, en s'écriant seulement : « il vient. » (Max Müller, *Science du langage,* 2e leçon.) A l'origine, tous les noms, suivant l'opinion de Locke, ont désigné des objets individuels. Supposez deux sauvages, élevés loin de la société des hommes et qui n'auraient jamais appris à parler. « La caverne qui les abriterait contre les intempéries des saisons, l'arbre dont les fruits apaiseraient leur faim, la fontaine dont l'eau étancherait leur soif, seraient d'abord désignés par les mots *caverne, arbre, fontaine,* ou par toute autre appellation *qu'il leur plairait d'adopter* dans ce jargon primitif... Plus tard, quand leur expé-

rience s'étendrait, et qu'ils auraient l'occasion de remarquer d'autres cavernes, d'autres arbres et d'autres fontaines, ils donneraient naturellement à chacun des nouveaux objets le nom par lequel ils avaient coutume d'exprimer l'objet semblable qui les avait frappés le premier, et dont le souvenir se présenterait alors vivement à leur mémoire. C'est de cette manière que les mots, après avoir été originairement des noms propres consacrés à des individus, deviennent des noms communs et s'appliquent à un grand nombre. Un enfant qui commence à parler appelle papa ou maman toutes les personnes qu'il voit venir dans sa maison, et il applique ainsi à l'espèce tout entière les noms qu'on lui avait appris à donner à deux individus. J'ai connu un paysan qui ne savait pas le nom de la rivière qui coulait devant sa porte. C'était *la rivière,* disait-il, et il ne l'avait jamais entendu appeler autrement. Son expérience, à ce qu'il semble, ne lui avait fait connaître aucune autre rivière. Le mot *rivière* était donc évidemment pour lui un nom propre signifiant un seul objet; et si on lui avait fait voir un autre cours d'eau, nul doute qu'il ne l'eût immédiatement nommé une *rivière.* » On voit que c'est là le contre-pied de la doctrine de Leibniz.

Jean-Jacques Rousseau : Discours sur l'inégalité parmi les hommes. Essai sur l'origine des langues. — Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753), J.-J. Rousseau a été amené par son sujet à traiter de l'origine du langage. Sur cette question il accepte et combat tout à la fois les idées de Condillac. Il semble que ce soit pour lui la seule hypothèse possible, bien qu'elle lui paraisse insuffisante. Le premier langage fut le cri de la nature. Quand les idées se multiplièrent, les hommes multiplièrent les inflexions de la voix et y joignirent les gestes. « Ils exprimaient donc les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs. Mais comme le geste n'indique guère que les objets présents ou faciles à décrire et les actions visibles, qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité ou l'interposition d'un corps le rendent inutile et qu'il exige l'attention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisa enfin de lui substituer les articulations de la voix qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes comme signes institués. » A l'origine, chaque mot eut le sens d'une proposition entière. Quand on commença à distinguer le sujet d'avec l'attribut, et le verbe d'avec le nom, ce qui ne fut pas un médiocre effort du génie, les substantifs ne furent d'abord qu'autant de noms propres, puisque les idées générales supposent qu'il y a déjà des signes; le présent de l'infinitif fut le seul temps des verbes ; quant aux adjectifs, ils n'apparurent que fort tard, parce que les abstractions sont des opérations pénibles et peu naturelles. C'est la théorie même de Condillac, la seule qui rende compte de l'origine naturelle du langage; mais que de difficultés! D'abord si les hommes ont vécu dans le pur état de nature, dispersés, quel besoin avaient-ils du langage? En second lieu, « si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole ». Enfin, la substitution des sons articulés aux cris et aux gestes suppose un consentement, un accord ; mais « cet accord unanime dut être motivé, et la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole ». La conclusion de J.-J. Rousseau semble être l'hypothèse d'une révélation divine, quoiqu'il ne le dise pas expressément.

Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra d'entreprendre la discussion de ce difficile problème : lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société.

Dans l'*Essai sur l'origine des langues,* J.-J. Rousseau est à la fois plus net et plus original. Au lieu de répéter Condillac, il rattache ses idées sur le premier langage à sa théorie de la prédominance du sentiment dans l'homme primitif. Il admet la thèse générale du XVIIIe siècle : « La parole, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles; » mais il ne croit pas, comme de Brosses, que les mots soient déterminés mécaniquement par la structure de l'organe vocal et l'impression des choses; il reconnaît une faculté spéciale du langage. La vue, l'ouïe, le toucher même peuvent fournir des signes de la pensée. Les animaux ont une organisation plus que suffisante pour communiquer entre eux : ceux qui vivent en société ont une sorte de langue naturelle, instinctive.

La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. L'invention de l'art de communiquer nos idées dépend donc moins des organes qui nous servent à cette communication que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage. (Ch. Ier.)

Sur l'origine et la nature du premier langage, J.-J. Rousseau se sépare de Condillac.

Il est à croire, dit-il, que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. (Chap. II.) Le besoin sépare les hommes, les oppose; la passion les rapproche. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim ni la soif; mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui leur ont arraché les premières voix.

Aussi Condillac se trompe quand il soutient que le premier langage était une langue bien faite, une méthode analytique, exprimant par ses analogies les rapports des idées.

On nous fait du langage des premiers hommes des langues de géomètres, et nous voyons que ce furent des langues de poètes. (Ch. II.) Le premier langage fut figuré, il exprimait la passion que causait l'objet et non l'objet lui-même : *géant* fut créé par la terreur, avant que la comparaison ne donnât le mot « homme ». (Ch. III.) La première langue se rapprochait bien plus du chant que de la parole; la plupart des mots radicaux étaient des sons imitatifs ou de l'accent des passions ou de l'effet des objets sensibles : l'onomatopée s'y faisait sentir continuellement. (Ch. IV.) — J.-J. Rousseau rattache la différence des langues à la différence des climats sous lesquels elles naissent. « Les langues méridionales sont filles du plaisir et non du besoin; elles sont vives, sonores, accentuées; les langues du Nord, où la vie est plus dure, sont âpres et fortes, rudes et inarticulées. » (Ch. IX, X, XI.)

Réaction contre la philosophie du dix-huitième siècle. — De Bonald : révélation divine du langage. — On voit que les hypothèses des philosophes du XVIIIe siècle sont loin d'être identiques entre elles, mais elles ont ce caractère commun, de considérer le langage comme une *invention* semblable à toutes les autres inventions humaines. « Il y eut un temps où l'homme ne fut, comme l'avait supposé l'antiquité, qu'un *mutum et turpe pecus.* Les besoins les plus simples de la société amenèrent d'abord la création d'un *langage naturel,* consistant en certaines expressions de la physionomie, en certains mouvements du corps, en certaines intonations de la voix. A mesure que les idées se multiplièrent, on sentit combien un pareil langage était insuffisant et l'on chercha un moyen de communication plus commode. Alors on songea à la parole; on convint, on s'arrangea à l'amiable, et ainsi fut établi le langage artificiel ou articulé. » (E. Renan, *Orig. du langage,* p. 78-79.) La réaction philosophique qui signala le commencement du XIXe siècle, devait se faire sentir dans la solution de l'important problème qui avait si vivement préoccupé les penseurs du siècle précédent. « Le XVIIIe siècle avait tout donné à la liberté, ou, pour mieux dire, au caprice de l'homme. Une des écoles qui essayèrent de relever la cause du spiritualisme et de la religion, donna tout à Dieu. » (E. Renan, p. 80-81.)

Mais deux remarques sont ici nécessaires. La première, c'est que la solution théologique n'était pas sans antécédents : elle avait toujours gardé des partisans. Dans l'antiquité, on l'attribue à Héraclite, et elle est soutenue par Cratyle. La polémique d'Eunomius contre saint Basile prouve qu'elle avait ses défenseurs dans les premières écoles chrétiennes. Le Père Lami (*l'Art de parler,* 1670) soutenait que l'homme n'aurait jamais formé que des cris inarticulés, si Dieu ne lui eût expressément appris à parler. Le philosophe anglais Warburton, cité par Condillac, adopte une solution moyenne. La création artificielle du langage, selon lui, à juger seulement par la nature des choses, semblerait l'hypothèse la plus acceptable; « mais l'Écriture sainte nous apprend que Dieu enseigna la religion au premier homme, ce qui ne permet pas de douter qu'il ne lui ait en même temps enseigné à parler... Cependant il ne serait pas raisonnable de supposer que ce langage se soit étendu au delà des nécessités alors actuelles de l'homme, et qu'il n'ait pas eu par lui-même la capacité de le perfectionner et de l'enrichir[1]. »

La seconde remarque, c'est que de Bonald, le défenseur le plus brillant et le plus hardi de la thèse théologique, part de principes qu'il emprunte à Condillac. Dans les derniers ouvrages de Condillac, le langage joue un rôle de plus en plus important; il est antérieur à l'idée, il explique l'intelligence, ses procédés et ses progrès. De Bonald part des mêmes principes, mais il en renverse l'interprétation. La question du langage n'est pas pour lui un problème spécial, c'est le problème philosophique tout entier. L'homme ne peut se connaître par la conscience réfléchie, labeur ingrat, travail de la pensée sur elle-même qui ne saurait rien produire.

Ainsi que Dieu, intelligence suprême, *n'est connu que par son Verbe,* expression et image de sa substance; de même l'homme, intelligence finie, *n'est connu que par sa parole,* expression de son esprit; ce qui veut dire que l'être pensant s'explique par l'être parlant. Cette proposition rationnelle : la pensée ne peut être connue que par son expression ou la parole, renferme toute la science de l'homme, comme la maxime chrétienne: Dieu n'est connu que par son Verbe, renferme toute la science de Dieu, et par la même raison. (*Législation primitive,* Disc. prélimin.)

Pour bien entendre de Bonald, il faut se souvenir qu'il ne se propose pas seulement de résoudre un problème particulier : pour lui le problème du langage est toute la philosophie, et la solution de

1. Warburton (1698-1779). Un fragment de son grand ouvrage, *la Divine Législation de Moïse,* avait été traduit en français (1744), sous le titre : *Essai sur les Hiéroglyphes des Egyptiens.* Condillac cite un passage de cet ouvrage dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines,* 2e part., sect. Ire.

ce problème la solution du problème philosophique en général. C'est le fait d'un langage primitif donné à l'homme au moment de la création « qui explique le mystère de l'être intelligent ».

L'homme ne pense que parce qu'il parle : la méditation est une parole intérieure et silencieuse.

La solution du problème de l'intelligence peut être présentée sous cette formule : il est nécessaire que l'homme *pense sa parole avant de parler sa pensée.* (*Législ. prim.*, Disc. prélim.) L'être intelligent conçoit sa parole avant de produire sa pensée... La parole extérieure n'est que la répétition et, pour ainsi dire, l'écho de la parole intérieure... Que cherche notre esprit quand il cherche une pensée? le mot qui l'exprime et pas autre chose.

La parole est nécessaire, « non seulement pour communiquer aux autres la connaissance, mais pour en avoir soi-même la connaissance intime, la conscience ». J.-J. Rousseau avait dit : « Il faut énoncer des propositions, il faut parler pour avoir des idées générales : car, sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours. » De Bonald reprend et développe cette pensée de Rousseau :

De même que l'homme, dit-il, ne peut penser à des objets matériels sans avoir en lui-même l'image de ces objets, ainsi il ne peut penser aux objets incorporels (*esprits, rapports, concepts généraux*) sans avoir en lui-même et mentalement les mots qui sont l'expression de ces pensées. C'est dire qu'on peut concevoir une intelligence animale, mais non l'intelligence humaine, sans le langage. L'idée suppose le mot, m'est donnée par lui ; leur apparition est simultanée. Cependant l'idée doit être antérieure au mot, car tout objet est nécessairement antérieur à son image. Logiquement l'idée est antérieure au mot, c'est vrai ; mais en fait elle n'apparaît à la lumière de la conscience qu'avec le mot et par lui. Les idées vivent en nous latentes, inaperçues, hors du temps ; les mots, par une merveilleuse correspondance, par une sorte d'association préétablie, ont la vertu de les faire passer à l'acte, de les amener à la lumière de la conscience. La pensée se manifeste donc à l'homme, ou se révèle avec l'expression ou par l'expression. Ainsi l'image que m'offre le miroir m'est indispensablement nécessaire pour connaître la couleur de mes yeux et les traits de mon visage ; ainsi la lumière m'est nécessaire pour voir mon propre corps. (*Législ. prim.*, Disc. prélim.)

La faculté de penser est *native* en nous, dit Bonald, mais elle n'est rien sans la faculté de parler. « Tous les jours, dit fortement de Bonald, l'esprit de l'homme est tiré du néant par la parole. » Comme on l'a dit avec justesse[1], le mot a, pour Bonald, la même propriété qui appartient, dans Platon, au phénomène sensible : le mot *nous fait souvenir de l'idée.* Les idées sont présentes à l'esprit; « le but de la philosophie morale est moins d'apprendre aux

1. Voy. l'exposition de la théorie de Bonald, dans l'*Etude sur la Parole intérieure*, de M. Victor Egger.

hommes ce qu'ils ignorent que de les faire convenir de ce qu'ils savent. » (*Législ. prim.,* Disc. prélim.)

Le langage (entendons par là la parole) nous donne nos idées, puisqu'il nous les révèle; mais à qui devons-nous le langage? L'hypothèse de l'institution arbitraire par les hommes est absurde en elle-même et inconciliable avec la théorie qui admet la simultanéité, au moins dans le temps et pour notre conscience, du mot et de l'idée. Rousseau a dit avec raison : « La parole serait nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Quel génie n'eût-il pas fallu pour s'élever à la conception du discours et des éléments qui le composent? Et quand ce génie se serait rencontré, comment enseigner une langue à des êtres qui n'en comprendraient aucune, et par suite n'entendraient pas celle dans laquelle on leur parlerait? De plus, comment admettre que Dieu ait créé l'homme sociable sans lui donner le langage, instrument et condition de toute relation sociale? L'impossibilité seule de l'invention du langage par les hommes nous amènerait à conclure que l'homme a été créé avec le langage, comme avec l'ouïe et la vue. En second lieu, si toute idée suppose le langage, comme de Bonald le soutient, l'idée d'inventer le langage suppose la possession du langage; de plus, la présence seule d'idées à désigner par des mots pourrait susciter l'invention de la parole : or l'idée n'apparaît qu'avec la parole. Le langage n'a donc pu être inventé; puisqu'il existe, il n'a pu que nous être donné par Dieu. En résumé, le langage nous révèle les idées, et Dieu nous révèle le langage. Mais, logiquement antérieure aux mots, la pensée est innée à l'esprit, nous ne la créons point par l'expérience, nous la découvrons : elle est donc, comme le langage, d'origine divine. Dieu nous donne à la fois et l'esprit et l'instrument qui nous sert à éveiller les idées qui sommeillent en lui. La théorie de Bonald est donc une sorte de platonisme, où le mot devient le principe de la réminiscence.

Maine de Biran : le langage rattaché au mouvement volontaire. — Les partisans de l'école traditionnaliste et théologique, J. de Maistre, l'abbé de Lamennais, acceptèrent les idées de Bonald. Les philosophes indépendants la rejetèrent. Dans l'*Examen critique des opinions de M. Bonald* (écrit en 1818), Maine de Biran réfute la doctrine de la révélation du langage. Il montre que l'institution du langage par Dieu recule et déplace la difficulté, mais ne la résout pas. Des signes inventés par Dieu seraient pour nous, non des signes, mais des choses qu'il s'agirait encore

d'élever à l'état de signes, en y attachant telle ou telle signification. « Ceux qui pensent que l'homme n'eût pu jamais inventer le langage, si Dieu même ne le lui eût donné ou révélé, ne me semblent pas bien entendre la question de l'institution du langage; ils confondent sans cesse le fond avec les formes. Supposé que Dieu eût donné à l'homme une langue toute faite ou un système parfait de signes articulés ou écrits, propres à exprimer toutes ses idées, il s'agissait toujours pour l'homme d'attribuer à chaque signe sa valeur ou son sens propre, c'est-à-dire d'instituer véritablement ce signe avec une intention et dans un but conçus par l'être intelligent, de même que l'enfant institue les premiers signes, quand il transforme les cris qui lui sont donnés par la nature en véritables signes de réclame. » Ainsi, selon Maine de Biran,

La difficulté du problème psychologique, qui consiste à déterminer les facultés qui ont dû concourir à l'institution du premier langage, subsiste la même, soit que les signes, qui sont la forme et comme le matériel de ce langage, aient été donnés ou révélés par la suprême intelligence, soient qu'ils aient été inventés par l'homme ou suggérés par les idées ou les sentiments dont ils sont l'expression.

Nous voyons ici comment, selon les divers philosophes, les problèmes se déplacent. Pour de Bonald, la question est de savoir si l'homme a pu inventer le langage. Pour Maine de Biran, peu importe que le matériel du langage ait été révélé par Dieu ou inventé par l'homme : dans les deux cas il reste à se demander quelles facultés ont dû concourir à l'institution du premier langage. Il semble qu'il y ait ici un paradoxe et même une contradiction : si le langage est révélé à l'homme par Dieu, comment a-t-il besoin de facultés pour l'instituer? Mais ce paradoxe apparent est la théorie même de Maine de Biran. Le mot ne devient un signe que quand il est devenu un acte volontaire; l'homme ne s'approprie un langage qu'en le refaisant lui-même, et l'on peut dire à la lettre qu'alors même qu'il le reçoit, il se le donne. La parole, comme l'effort, est le fait caractéristique de la vie humaine; l'homme parle parce qu'il n'est pas purement passif, parce qu'il agit, et qu'en agissant il prend conscience de sa volonté comme d'une force distincte du terme auquel elle s'applique.

Pourquoi les animaux, conformés comme nous pour la parole, restent-ils toujours muets? Il est difficile, je crois, de répondre à cette question dans l'hypothèse qui rattache à la simple sensation toutes les facultés de l'âme humaine. Dans notre point de vue, cette question se résout par elle-même ; les animaux ne parlent pas parce qu'ils ne pensent pas, ou parce qu'ils ne sont pas des personnes, et que l'activité libre, indépendante de la sensation, ne leur appartient pas ; qu'ainsi n'ayant ni le sentiment ni l'idée de sujet distinct de l'attribut ou de la cause distincte de l'effet, ils ne sauraient former le premier de tous les jugements, qui est la base de tous les autres, en attachant un sens au mot *je* ou au verbe *est*.

Quelle est donc la suite d'actes que l'homme doit accomplir pour se donner le langage? Il faut avant tout que l'enfant se comprenne lui-même, qu'il arrive à former l'idée de signe.

La nature donne à l'être naissant les signes instinctifs propres à manifester les besoins. Ces signes ne sont rien pour l'être sensitif qui les ignore ; et ils ne sont de vrais signes que pour la nourrice qui les entend et les interprète. Pour que ces premiers signes donnés deviennent quelque chose pour l'individu qui s'en sert, il *faut qu'il les institue lui-même une seconde fois par son activité propre* ou qu'il y attache un sens... Le passage de la vie animale à la vie intellectuelle ou active se manifeste dans l'homme enfant au moment où il transforme les vagissements ou les premiers cris de la douleur en signes d'appel, dont il se sert volontairement pour qu'on vienne à lui, qu'on le change de place, etc... Cette transformation est fort remarquable ; c'est le *premier pas d'homme*, c'est la première et véritable institution du langage.

Ainsi ce qu'il faut avant tout, c'est l'intelligence et la volonté qui des mouvements et des cris font des signes, c'est l'existence d'un être qui se distingue de ses états intérieurs et prend possession de sa propre activité. Le langage se développera par l'extension analogique des signes naturels et des onomatopées. Ce qui en second lieu rend l'homme apte à la parole, c'est la liaison de l'organe acoustique avec l'organe vocal.

Les sons transmis à l'ouïe et par elle au centre cérébral ne déterminent pas seulement l'action de ses muscles propres, mais encore les mouvements de l'organe vocal qui les répète, les imite, les réfléchit. L'individu est lui-même son propre écho : l'oreille se trouve frappée et du son direct externe et du son interne réfléchi.

Les organes de la voix s'associant instantanément aux impressions que l'oreille reçoit de la voix d'autrui, il y a ainsi dans le langage quelque chose de contagieux, il tend à se transmettre et à se propager. Enfin, nous imitons volontairement les sons que nous nous souvenons d'avoir entendus: c'est la parole *personnelle*. Pour Maine de Biran, le langage est donc une forme de l'activité; il est aussi nécessaire à la netteté, à la distinction de la pensée que l'effort volontaire à la conscience de la personnalité. « Il n'est point de véritable idée sans signe volontaire. » On peut accorder à de Bonald que toutes les idées, l'idée même du moi, bien plus, que « la production du moi » supposent un langage quelconque ; mais un langage n'est pas une suite de sons, c'est un mouvement musculaire voulu. Dans le langage, Maine de Biran ne voit donc qu'une suite

de mouvements, et il en rattache la formation, ainsi que l'intelligence elle-même, à l'activité et à ses lois.

Données nouvelles du problème du langage : la philologie comparée ; théorie physiologique des signes naturels. — De nos jours le problème du langage, de ses origines et de ses rapports à la pensée a été renouvelé, d'une part, par les progrès de la philologie comparée ; de l'autre, par la théorie physiologique de l'expression, de la physionomie et du geste, en un mot, des signes naturels. Le résultat de ces découvertes a été : 1° de montrer l'insuffisance des hypothèses du XVIIIe siècle, en établissant que le langage n'est pas un produit de la pensée réfléchie, une invention, au sens ordinaire de ce mot ; 2° de concilier en une théorie, plus conforme aux faits et plus compréhensive, les deux thèses qui, jusqu'alors, renaissaient toujours, en s'opposant l'une à l'autre, de l'institution artificielle et de l'origine naturelle du langage.

La science du langage, dont Leibniz avait d'avance donné la méthode et comme tracé le plan, fit, à la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre, d'immenses progrès. Dès 1787, William Jones, le célèbre orientaliste anglais, affirmait la parenté du sanscrit, du grec et du latin. En 1808, dans son *Essai sur la langue et la sagesse des Indiens,* Frédéric Schlegel, appliquant la méthode comparative, réunissait en un seul groupe les langues de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Italie et de l'Allemagne, qu'il désignait du nom commun d'indo-germaniques. En 1816, François Bopp donnait son traité du *Système de conjugaison de la langue sanscrite comparé avec celui du grec, du latin, du persan et de l'allemand,* première comparaison vraiment scientifique qui ait été établie entre les grammaires des langues indo-européennes. Il complétait son œuvre en publiant, de 1833 à 1852, sa *Grammaire comparée du sanscrit, du zend, du grec, du latin, du lithuanien, du slavon, du gothique et de l'allemand.* Guillaume de Humboldt, Jacob Grimm, Eugène Burnouf (*Études sur l'ancienne langue de la Perse*) achevèrent de fonder la science expérimentale du langage. Le résultat de ces recherches fut une classification généalogique des langues. On savait que le latin est devenu l'italien, l'espagnol, le portugais, le français, le valaque et le roumain ; on établit que le latin, le grec, le celtique et les langues teutoniques et slaves, ainsi que les anciens dialectes de l'Inde et de la Perse, sont sortis d'une langue primitive, la mère commune de toute la famille *indo-européenne.* La

même méthode comparative donna la famille *sémitique* (hébreu, chaldéen, arabe, etc.). L'existence d'une famille *touranienne* (langues des races nomades de l'Asie, mandchou, thibétain, etc.), proposée par quelques philologues, a été contestée par d'autres. En même temps qu'on prouvait cette filiation des langues on étudiait les lois de dérivation, qui modifient l'idiome primitif jusqu'à le rendre méconnaissable. On montrait que cette dérivation se fait selon des lois régulières, lois inaperçues par l'homme au moment même où il les applique, et que le philologue ne découvre aujourd'hui qu'à force d'analyses et de comparaisons. « L'altération phonétique des langues, dit Max Müller, n'est pas un résultat fortuit ; elle est régie par des lois précises ; mais ces lois n'ont pas été faites par l'homme ; l'homme a dû, au contraire, s'y soumettre, avant même d'en connaître l'existence. Dans le passage du latin aux langues romanes modernes nous pouvons apercevoir non seulement une propension générale à la simplification et une disposition naturelle à éviter l'effort que nécessite la prononciation de certaines consonnes et encore plus des groupes de consonnes ; mais nous pouvons découvrir pour chacun des dialectes romans des lois qui nous permettent de dire, par exemple, que le latin *patrem* devait naturellement donner *père* en français. » La philologie comparée, en montrant que les langues se modifient selon des lois nécessaires, ignorées de ceux qui leur obéissent, ruine les hypothèses du XVIIIe siècle : toute idée de convention, de contrat, doit être écartée. Les langues sont des produits de la nature, des choses vivantes, soumises aux lois de la vie[1].

Au lieu de procéder comme l'ancienne philologie, dit M. Renan, par des rapprochements artificiels et purement extérieurs, on prit le langage comme un tout organique, doué d'une vie propre : on chercha la loi de cette vie, on reconnut dans chaque famille de langues une végétation assujettie à des lois uniformes. Le problème de l'origine du langage n'avait pu recevoir que des solutions matérielles et grossières, tant qu'on avait envisagé chaque langue comme un agrégat inorganique, à la formation duquel n'avait présidé aucune raison intérieure. (*Orig. du langage,* p. 86-87.)

Parmi les philologues qui ont tenté de faire servir les découvertes de la linguistique à la solution du problème philosophique du langage, Max Müller et Renan surtout ont insisté sur cette idée que le langage ne saurait être une institution arbitraire de l'homme.

Max Müller : les premiers éléments du langage

1. Voir l'ouvrage de M. Witney : *la Vie du langage,* dans la *Bibliothèque scientifique internationale.*

sont des racines abstraites et générales. — La philologie comparée, suivant Max Müller, doit être comptée parmi les sciences naturelles. Le langage n'est pas une invention dans le même sens que la peinture, l'architecture, l'écriture ou l'imprimerie ; comme les autres produits de la nature, il a plutôt un développement qu'une histoire. « Bien qu'il y ait dans le langage un changement continu, il n'est au pouvoir de l'homme ni de le produire ni de l'empêcher. Autant vaudrait songer à modifier les lois qui règlent la circulation de notre sang, ou à ajouter un pouce à notre taille, qu'à changer les lois du langage ou à inventer de nouveaux mots selon notre bon plaisir. » (*Science du langage,* 2e leçon.) Il est donc impossible d'accepter la théorie courante du XVIIIe siècle. « Ceux qui prétendent que le premier homme, abandonné à lui-même, sortit peu à peu de l'état de mutisme et inventa des mots pour les nouvelles idées qui naissaient dans son esprit, oublient que l'homme n'aurait jamais pu par ses propres forces se donner la *faculté* de la parole, qui est la propriété caractéristique de l'humanité et qui n'a jamais existé et ne pourra jamais exister chez les bêtes. » (9e leçon.) La théorie de la révélation divine ne rend pas mieux compte des faits à expliquer.

Les philosophes qui soutiennent la thèse de la révélation divine du langage tombent dans le plus dangereux anthropomorphisme quand ils entrent dans les détails sur la manière dont ils supposent que Dieu aurait composé un vocabulaire et une grammaire, et les aurait enseignés au premier homme comme un maître instruit les sourds-muets. Ils ne voient pas que, lors même que leurs prémisses leur seraient accordées, ils n'auraient fait qu'expliquer comment le premier homme aurait pu apprendre à parler s'il avait trouvé une langue toute faite ; le problème de la formation de cette langue resterait tout aussi obscur qu'auparavant.

La philologie comparée ne peut-elle nous aider à résoudre le problème ? Tout ce qui, dans une langue ou famille de langues, ne peut se réduire à une forme plus simple ou plus primitive s'appelle *racine.* Au terme de l'analyse des langues de la famille aryenne ou de la famille sémitique, on trouve quatre ou cinq cents racines monosyllabiques comme éléments irréductibles et constitutifs, *ar* labourer, *i* aller, *ad* manger, *dâ* donner, *spas* regarder, etc. Que sont ces racines ? Deux théories ont été proposées : celle de l'onomatopée ou imitation des bruits naturels et celle de l'interjection. Mais toutes deux sont en désaccord avec les résultats de la philologie comparée. Les racines ne sont en fait ni des onomatopées ni des interjections. Le plus souvent, quand nous croyons découvrir dans un mot une harmonie imitative, il suffit de le suivre jusqu'à

ses origines pour s'apercevoir qu'il n'a pas été créé par l'imitation directe d'un bruit de la nature. Il reste à chercher au problème une solution, moins simple en apparence, mais plus philosophique et qui seule semble conforme aux données de la linguistique. Deux facultés distinguent l'homme de l'animal : la parole et la généralisation. Or la philologie comparée, en réduisant le langage à des racines dont chacune exprime une idée générale, montre que parler et généraliser ne sont qu'un seul et unique fait envisagé sous deux faces différentes. Adam Smith dit que tous les noms à l'origine ont été individuels ; Leibniz veut, au contraire, qu'ils aient été appellatifs ou généraux : tous deux ont raison en une certaine mesure. « Adam Smith aurait parfaitement raison de dire que le nom *cavea* ou *caverna,* lorsqu'il fut donné pour la première fois, s'appliquait à une caverne particulière et fut ensuite étendu à d'autres cavernes. Mais Leibniz ne serait pas moins fondé à soutenir que la première cavité n'aurait pu être appelée *cavea* avant que l'idée générale du *creux* eût été formée dans l'esprit et eût reçu son expression phonétique *cav.* Telle est l'histoire de tous les substantifs. Ils ont tous exprimé originairement un *seul des nombreux attributs* qui appartiennent à un même objet, et cet attribut (que ce fût une qualité ou une action) était représenté nécessairement par une idée générale. D'abord le mot ainsi formé ne désignait que le seul et unique objet qui l'avait suggéré ; mais il ne pouvait manquer de s'étendre presque aussitôt à toute la classe dont cet objet semblait faire partie. » (9e leçon.) Voici donc la marche que suit l'esprit : nous commençons par connaître les idées générales (*creux,* dans *caverne*) ; c'est grâce aux idées générales qu'en second lieu nous connaissons et nommons les objets individuels (*cav-cavea*) ; enfin, les objets ainsi connus et nommés représentent des classes entières, et leurs noms propres se changent en noms appellatifs. La difficulté, dans l'hypothèse de Max Müller, c'est de comprendre comment le son se relie à la pensée. Quel rapport y a-t-il entre les mots et les idées, entre la racine *gâ* et l'action d'aller, par exemple ? Nous ne voyons plus ici, comme dans la théorie de l'onomatopée, ce qui a pu conduire l'homme de la pensée au signe qui l'exprime. La réponse de Max Müller n'est que l'affirmation même de sa théorie. L'idée générale appelle et suggère le mot : c'est une loi primitive de l'esprit.

Les quatre ou cinq cents racines qui nous restent, après l'analyse la plus minutieuse, comme éléments constitutifs des différentes familles de langues, ne sont ni des interjections ni des onomatopées. Ce sont des *types phonéti-*

ques produits par une *puissance inhérente à l'esprit humain*... Il y a dans le monde physique une loi presque universelle : tout ce qui est frappé résonne. Chaque substance rend un son particulier... L'homme rend aussi des sons. Dans son état primitif et parfait, il n'était pas seulement doué de la puissance de traduire ses perceptions par des onomatopées, ni, ainsi que le font les bêtes, d'exprimer ses sensations par des cris. Il possédait en outre la faculté de donner une expression articulée aux conceptions de sa raison. Cette faculté, il ne se l'était pas donnée à lui-même. C'était un instinct, un instinct mental aussi irrésistible que tout autre. En tant qu'il a été produit par cet instinct, le langage appartient clairement au domaine de la nature. (9e leçon.)

La théorie de Max Müller peut se résumer en deux affirmations : 1° le langage est un produit de la nature ; 2° l'homme parle par une sorte d'instinct, qui comprend et unit nécessairement deux démarches : la formation des idées générales, la création des mots pour les exprimer. Cette seconde thèse repose tout entière sur ce fait que l'analyse philologique ramène tout le matériel primitif d'une langue ou d'une famille de langues à quatre ou cinq cents racines abstraites et générales. Or M. Michel Bréal a démontré (*Mélanges de mythologie et de linguistique,* 1878) que ces racines ne peuvent être considérées comme les éléments constitutifs du premier langage : elles sont, au contraire, les résidus de substantifs antérieurs ; issues de noms concrets, elles ont pris un sens abstrait en passant par la forme du verbe. Les monosyllabes abstraits, qu'isole l'analyse comparative, ne peuvent donc rien nous apprendre sur la première langue parlée par les hommes.

E. Renan : le langage n'est pas une œuvre réfléchie, mais une production spontanée. — M. Renan ne croit pas que l'homme ait débuté par des idées générales, et que les premiers mots aient été des monosyllabes abstraits. Il donne le plus grand rôle à l'onomatopée, à la métaphore analogique, en maintenant d'ailleurs que la raison, sans avoir la conscience réfléchie d'elle-même, agissait dans la première création du langage. Il pense que la synthèse, la complexité, l'exubérance des formes, l'indétermination, l'extrême variété, la liberté sans contrôle, durent constituer les traits distinctifs de la langue des premiers hommes. Mais, comme Max Müller, il ne peut admettre que le langage ait été fait de sang-froid, de propos délibéré, à la suite de conventions et de contrats.

Si le langage n'est plus un don du dehors ni une invention tardive et mécanique, il ne reste qu'un seul parti à prendre, c'est d'en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble. Le besoin de signifier au dehors ses pensées et ses sentiments est naturel à l'homme : tout ce qu'il pense, il l'exprime intérieurement et extérieurement. Rien non plus d'arbitraire dans l'emploi de l'articulation comme signe des idées. Ce n'est ni par une vue de convenance ou de commodité ni par imitation des animaux que l'homme a choisi la parole pour formuler et communiquer sa pensée, mais bien parce que la parole est chez lui naturelle, et quant à sa production organique et quant à sa valeur expressive. Si on accorde, en effet, à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme l'originalité de la parole? (*Orig. du langage*, p. 90.)

L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant; il est aussi peu philosophique d'assigner un commencement voulu au langage qu'à la pensée. C'est aux œuvres du génie, mieux encore aux vieux poèmes populaires, aux grandes épopées anonymes qu'il faut comparer le langage. L'action d'une famille, d'un individu, a pu être décisive en ces âges lointains; mais c'est qu'en cette famille, en cet individu, vivait l'esprit de tous.

Le véritable auteur des œuvres spontanées de la conscience, c'est la nature humaine ou, si l'on aime mieux, la cause supérieure de la nature. A cette limite il devient indifférent d'attribuer la causalité à Dieu ou à l'homme. Le spontané est à la fois divin et humain. Là est le point de conciliation d'opinions incomplètes plutôt que contradictoires. (P. 94.)

Le langage est donc une œuvre humaine, mais impersonnelle; il est le développement de la pensée, son expression visible, « le produit vivant de tout l'homme intérieur. » (Fr. Schlegel.) C'est toujours à l'idée de la vie qu'il faut en revenir pour comprendre la naissance et le progrès des langues. Un germe est posé, renfermant en puissance tout ce que l'être sera un jour; le germe se développe, les organes se séparent, les fonctions se divisent; mais dans le germe était donnée la loi, impliqués la forme et le type de cette évolution. De même « ce n'est point par des juxtapositions successives que se sont formés les divers systèmes de langues; semblable aux êtres vivants de la nature, le langage, dès sa première apparition, fut doué de toutes ses parties essentielles... Les langues doivent être comparées, non au cristal qui se forme par agglomération autour d'un noyau, mais au germe qui se développe par sa force intime et par l'appel nécessaire de ses parties ». (P. 100-101.) On peut dire en ce sens que chaque famille d'idiomes est « créée d'un seul jet », qu'elle est sortie du génie de chaque race sans effort comme sans tâtonnements. « Une intuition primitive révéla à chaque race la coupe générale de son discours et le grand compromis qu'elle dut prendre une fois pour toutes avec sa pensée. » (P. 20.)

Théorie physiologique des signes naturels :

Charles Bell, Darwin. — Comme la philologie comparée, la physiologie a fourni des données nouvelles à la solution du problème du langage, en expliquant la production et l'intelligence des signes naturels. Comment les mouvements du corps et les jeux de la physionomie deviennent-ils l'expression des émotions et des passions de l'âme ? Les parties, dit Charles Bell, qui servent à l'expression servent aussi et d'abord à des fonctions soit de la vie inférieure et organique, soit de la vie supérieure et de relation. Or le mouvement expressif d'une émotion est un commencement d'action; à savoir, de l'action précisément nécessaire pour écarter ou prolonger cette émotion, suivant qu'elle est agréable ou douloureuse. Le signe ou l'expression n'est donc qu'*une action commencée*. Il en est de même des modifications du visage, modifications résultant du jeu de muscles qui ne se meuvent pas comme les autres sous la peau, mais qui y tiennent et l'entraînent avec eux. Si la face, en se contractant de telle ou telle façon, exprime telle ou telle passion, tel ou tel appétit, c'est que cette contraction est précisément la condition mécanique nécessaire pour que telle ou telle passion, tel ou tel appétit se satisfasse. Si la fureur se traduit par un *rictus* qui rétracte les lèvres en découvrant les dents, c'est que c'est le mouvement même par lequel l'animal s'apprête à saisir et à déchirer avec les dents. Gratiolet avait accepté et développé cette théorie [1].

Dans son traité *de l'Expression des émotions,* Darwin reprend les idées de Charles Bell, mais d'un point de vue nouveau. Comme son devancier, il part de ce principe qu'aucun organe n'a été primitivement destiné à l'expression, et que les mouvements de l'organisme ne sont devenus les signes de certains états internes que par suite de leur coexistence ordinaire avec ces derniers. Il cherche ensuite à rendre compte de tous les phénomènes d'expression par trois principes généraux : *principe de l'association des habitudes utiles; principe de l'antithèse; principe de l'action directe sur l'organisme des excitations du système nerveux.* Le principe de l'antithèse est assez hypothétique. Darwin admet que certains mouvements expressifs n'ont d'autre raison qu'une disposition primitive et générale à faire accompagner un sentiment par des gestes contraires à ceux qui servent d'expression au sentiment opposé. Si le chat, pour témoigner ses sentiments affectueux, se raidit, se dresse sur ses pattes, fait le gros dos, dresse la queue et les oreilles, c'est

1. Voir son livre sur la *Physionomie*

que ces mouvements sont précisément les contraires de ceux qu'il exécuterait pour attaquer ou se défendre. Le principe de l'association des habitudes utiles n'est que la loi de Charles Bell, expliquée dans ses origines. Les mouvements utiles à la satisfaction d'un désir ou au soulagement d'une émotion pénible finissent, en se répétant, par devenir si habituels, qu'ils se reproduisent toutes les fois qu'apparaissent ce désir ou cette émotion, même à un très faible degré, et alors même que leur utilité devient nulle ou très contestable. Beaucoup de signes naturels sont des actions, que l'habitude héréditaire nous porte à ébaucher dans les conditions où, à l'origine, nos ancêtres étaient portés par le besoin à les exécuter. Les chiens ont pris l'habitude de lécher leurs petits dans le but de les nettoyer ; cette action s'est associée graduellement avec les sentiments d'affection, et elle est devenue un témoignage de tendresse, qu'ils ont étendu à leur maître et à tous ceux à qui ils veulent faire amitié. De même un homme indigné se place, sans en avoir conscience, dans l'attitude qui serait convenable pour attaquer son adversaire, bien qu'il n'ait nullement l'intention de l'attaquer en effet. Quant au troisième principe, celui de l'action directe sur l'organisme des excitations du système nerveux, il est indépendant de la volonté et en grande partie de l'habitude. Chaque fois que le système cérébro-spinal est excité, l'expérience montre qu'une certaine quantité de force nerveuse est engendrée et mise en liberté. De là des mouvements, des gestes, des cris variés (rires, battements de mains, gambades, etc.) qui peuvent, par l'association des idées, devenir les signes ou indices des émotions. Ces deux principes, celui des actions habituelles et celui de l'excès nerveux, peuvent agir simultanément : les gestes d'un homme en fureur peuvent être attribués en partie à l'excès de force nerveuse, en partie aux effets de l'habitude : car ces gestes souvent représentent avec plus ou moins de justesse l'action de frapper.

Thomas Reid, Jouffroy, Adolphe Garnier, avaient compté parmi les facultés primitives qu'il est impossible de résoudre en des éléments antérieurs la *faculté expressive,* ou faculté de s'exprimer par des signes et de les comprendre [1]. Mais si les signes expressifs ne sont que les mouvements naturels pour telles et telles actions, il n'est évidemment pas besoin, pour les produire, d'une faculté spéciale; et vraisemblablement il n'est pas besoin davantage d'une faculté spéciale pour les comprendre. Or, s'il en est ainsi, une clef

1. Dans son écrit *le Langage et la Parole,* Albert Lemoine avait réfuté de son côté l'existence d'une faculté *interprétative* naturelle admise par Jouffroy.

semble trouvée pour la question si controversée de l'origine du langage. Qu'un ensemble, un tout soit naturel (hypothèse de Max Müller, de Renan), cela n'empêche pas qu'il ne puisse être de formation jusqu'à un certain point successive, et que les causes en soient susceptibles d'analyse.

On avait dit déjà et bien fait voir que les signes plus ou moins artificiels et conventionnels dont le langage est formé tirent leur origine de certains signes naturels. Nous savons de plus maintenant, par la remarque de Charles Bell, au moins pour certains cas, ce que sont ces signes et comment ils s'expliquent : nous voyons d'autant mieux comment on peut, par la volonté, en étendre l'usage, les développer, les transformer, en tirer un véritable langage. Les besoins de la respiration, des impressions diverses, font pousser à l'enfant nouveau-né le cri qui fait venir à son aide ; plus tard il comprendra l'usage qu'il peut en faire ; il le répétera, il s'imitera ainsi lui-même. C'est là le premier langage. De ce premier langage, modifié, étendu, naîtra, par le concours du naturel et de la volonté, ce qu'on nomme les mots d'une langue. Ces mots, enchaînés les uns aux autres, ou modifiés, infléchis, selon des lois qui sont celles mêmes de la pensée, et dont l'ensemble est la logique, ces mots, assujettis de la sorte aux règles dont se compose ce qu'on nomme la grammaire, c'est la langue complète. Dans ces vues semblent se trouver les rudiments d'une explication vraiment philosophique des origines des langues. (F. Ravaisson, *Rapport sur la philos. en France au dix-neuvième siècle,* p. 217-218.)

Conclusion. — Il semble que les solutions contraires proposées au problème du langage peu à peu se rapprochent et tendent à se concilier en une théorie qui contienne les vérités multiples auxquelles elles répondaient. Dans l'antiquité, nous trouvons deux grandes hypothèses : d'après l'une, les mots sont d'origine naturelle (φύσει), et par là on entend qu'ils imitent la nature des choses ; d'après l'autre, ils sont d'institution arbitraire (θέσει), et sans rapport par suite à l'essence des objets qu'ils désignent. Il y a dans ces deux théories une part de vérité. On n'admet plus avec Cratyle que la science des mots soit la science des choses : en ce sens ses adversaires ont raison ; mais il est vrai qu'à l'origine les mots répondaient à certaines qualités des objets et plus encore aux impressions qu'ils faisaient sur l'esprit des hommes primitifs : en ce sens il y a plus d'une intuition juste dans les étymologies subtiles de Platon. (*Cratyle.*) Dans les temps modernes on ne se demande pas si les mots imitent ou non la nature des choses ; en cherchant si le langage est naturel ou conventionnel, on cherche surtout quels sont ses rapports à la pensée. On ne se demande plus, comme les anciens : peut-on connaître les choses par l'analyse des mots? On se demande : peut-on penser sans le secours du langage, et par suite le langage a-t-il pu être créé par la pensée ? A ce problème deux solutions contraires sont proposées : le langage est une révélation divine, le langage est une institution arbitraire de l'homme. La théorie qui résulte des progrès de la philologie comparée et de la physiologie des signes naturels, comprend ce qu'il y a de juste dans les théories modernes, comme elle permet une conciliation relative des théories de l'antiquité. On ne conteste plus que le langage soit l'œuvre de l'homme ; mais on s'accorde à reconnaître qu'il n'est pas l'effet d'un contrat, d'une convention, qu'il est un produit de la nature, une œuvre de la spontanéité humaine, du génie des races primitives.

Ainsi le langage de plus en plus semble devoir être considéré comme une chose vivante et s'expliquer par les lois de la vie. Son premier moment c'est l'emploi intentionnel d'un cri qui n'était d'abord qu'une sorte de mouvement reflexe. Ses premiers éléments sont les interjections qui, arrachées par les émotions, les signifient, et les onomatopées qui, imitant les bruits du dehors, désignent les objets extérieurs. Le sens des mots ainsi formés s'étend à d'autres objets par des analogies plus ou moins lointaines et dont il nous serait difficile aujourd'hui de toujours soupçonner la nature et la variété. Chaque race coordonne ces éléments selon les lois d'une logique qui a quelque chose de général et d'humain, mais à laquelle le génie de la race imprime un caractère propre.

CHAPITRE IX

LA SENSIBILITÉ

Surtout préoccupés de la science et de la morale, les philosophes ont rarement pris les phénomènes de la sensibilité pour objet d'une étude désintéressée. Ils s'en sont occupés incidemment dans l'éthique, parfois même dans la théorie de la connaissance, sans reprendre les choses à l'origine, sans se croire obligés de contrôler et de refaire les analyses un peu vagues que contenait le langage vulgaire. En outre, chaque école a porté son attention sur les faits affectifs qui l'intéressaient ou qui confirmaient ses vues théoriques, sans se soucier des éléments qu'elle négligeait. Enfin, tandis que les procédés

de la pensée laissent indifférents la plupart des hommes, il n'est presque personne qui n'ait l'occasion d'observer avec plus ou moins de sagacité, en soi-même ou sur les autres, les phénomènes qui si souvent décident de la destinée humaine. De là comme une collaboration de la foule à la théorie de la sensibilité, de là dans toutes les langues les mots mal définis qui résument une expérience souvent fine, mais confuse. Le mot « sensibilité » est amphibologique : il s'applique à la fois à la connaissance sensible et à la faculté de jouir et de souffrir. Émotions, sentiments, affections, passions, autant de termes dont le sens incertain, mal fixé, varie au gré des philosophes. C'est en entendant bien les théories, c'est en se référant aux faits dont elles tiennent compte et à ceux qu'elles négligent, qu'on peut, en dépit des tours et des détours du langage, se diriger dans l'histoire des théories sur la sensibilité.

Premiers philosophes : Pythagoriciens; Empédocle; Démocrite; Socrate. — Sur ce point comme sur tous les autres, la psychologie des prédéceseurs de Socrate est assez pauvre. L'âme pour les Pythagoriciens est un nombre. Le nombre contient un élément fini, principe d'unité, de mesure, d'harmonie, et un élément infini, principe de multiplicité et de désordre. Il est vraisemblable que le principe d'unité c'est la raison, à laquelle s'opposent les appétits, les passions, toutes les puissances obscures, anarchiques, qui troublent l'âme, la divisent et la déchirent. Les Pythagoriciens auraient donc été surtout frappés de ce qu'il y a de dangereux, d'excessif, dans la sensibilité. C'est là un point de vue exclusif, auquel trop souvent, nous le verrons, les philosophes se sont placés, par exemple les Stoïciens.

Héraclite appelle *disette* (χρησμοσύνη, λιμός) l'état de l'être divisé, et *abondance* (κόρος) l'unité résultant de l'embrasement universel : c'est entre ces deux états que se meut la vie de l'univers et des individus qui le composent. On peut voir là comme un pressentiment de la théorie des inclinations et des désirs. La théorie d'Empédocle est plus développée, plus précise. L'être animé est un composé des éléments qui se retrouvent en toutes choses. Tous les vivants, les plantes, les animaux et les hommes désirent ce qui achève, ce qui parfait le mélange qui les constitue. Le désir c'est la tendance à s'assimiler les éléments qui rétablissent la combinaison normale. Ce qui ne s'accorde pas avec la nature de l'être, ce qui en diffère radicalement est tout à la fois l'objet de l'aversion et le principe de la douleur. Au désir satisfait, au rétablissement de l'équilibre

répond le plaisir. La sensibilité, comme l'intelligence, s'explique donc par les affinités du semblable pour le semblable.

Les idées de Démocrite sur le plaisir et la douleur sont étroitement unies à ses théories morales. Le plaisir se confond avec l'utile ; le bonheur est la fin de la vie. Mais le plaisir n'est pas la jouissance sensible, il a son principe dans l'âme.

Le bonheur et le malheur ne résident pas dans les troupeaux et dans l'or; c'est l'âme qui est le siège du démon (ψυχὴ δ'οἰκητήριον δαίμονος, fragm. 1 dans les *Fragmenta philosophorum*, éd. Didot). Les biens du corps sont humains, les biens de l'âme, sont divins. (*Fr* 6.) La félicité consiste dans la bonne humeur, dans la juste disposition et dans le calme constant de l'âme (τέλος δ'εἶναι τὴν εὐθυμίαν — εὐεστώ — ἁρμονίαν — ἀταραξίαν). (Diog., IX., 45.)

De là la nécessité d'être modéré dans ses désirs et dans ses jouissances.

Nos besoins augmentent avec nos désirs, l'insatiabilité est pire que l'extrême pauvreté. L'excès change le plaisir en déplaisir... ; le mieux est de rester toujours dans la juste mesure (καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον)... ; trop et trop peu sont un mal.

Il est facile de retrouver les idées psychologiques que supposent ces préceptes : Aristote s'en souviendra dans ses théories sur la hiérarchie des plaisirs et sur le juste milieu.

Socrate, qui a renouvelé la philosophie morale, ou même qui l'a fondée, n'a pas beaucoup fait pour la psychologie des passions : ce n'est pour lui qu'une partie de la morale. Le principe de toutes les actions humaines, c'est la tendance au bonheur. Le désir peut prendre bien des formes ; en dernière analyse il est toujours la volonté du bien. Le bon n'est pas à distinguer de l'utile. L'homme fait le mal quand il se trompe sur son intérêt véritable. Le désir ne connaît pas le bien, il n'est que la tendance irrésistible à vouloir et à faire ce *qu'on croit* le bien. Éclairer le désir, ne pas confondre le bonheur et le plaisir, l'utile (τὰ ὠφελοῦντα) et l'agréable (τὰ ἡδέα), pour cela se connaître soi-même, savoir vraiment ce qu'on veut : voilà la fin de la vie humaine. La théorie se confond avec la pratique. Les vertus sont des sciences.

Aristippe : le plaisir est un mouvement doux, la douleur un mouvement violent. — Aristippe est le disciple tout à la fois de Socrate et des Sophistes. Il méprise la théorie pure, il affirme que l'âme ne connaît que ses propres états, que la sensation est toute subjective. Il est amené par là même à faire du plaisir la fin toute relative de la vie humaine, mais il

montre un véritable talent dans l'analyse qu'il en fait. Le désir du plaisir est au fond de la nature humaine, il se manifeste dès l'enfance, il est irréfléchi (ἀπροαίρετος, D. L., II, 88), instinctif; de même une répugnance naturelle nous porte à éviter la douleur. Quand nous possédons le plaisir, nous ne souhaitons rien de plus, ce qui confirme qu'il est notre fin. Quelle est maintenant sa nature? L'organisme est dans un perpétuel mouvement : ce mouvement est-il assez fort pour devenir perceptible à la conscience, il en résulte une émotion que nous appelons plaisir ou douleur, selon que le mouvement est doux (λεῖα κίνησις), ou violent et rude (τραχεῖα). Ainsi le plaisir et la douleur sont des mouvements organiques perceptibles à la conscience et rien autre chose; les deux états sont positifs. On ne peut dire, comme le fera plus tard Épicure, que l'absence de la douleur est un plaisir ou réciproquement : cet état négatif est un état d'immobilité, d'inertie, analogue à celui de l'homme qui dort. Tous les plaisirs ont une même cause, à savoir le mouvement doux, conforme à la nature; ils sont donc égaux. Il n'y a pas lieu de distinguer des plaisirs vrais et des plaisirs faux.

Le plaisir est un bien lors même qu'il naît d'une chose déshonnête, et le caractère honteux de la cause qui le produit n'empêche pas qu'on ne doive le considérer comme un bien. (Hippobate, *des Sectes*, apud D. L., II.) Les Cyrénaïques ne conviennent pas que le souvenir ou l'attente d'un bien puisse créer du plaisir, ce qui est l'opinion d'Épicure; et ils se fondent sur ce que le temps dissipe le mouvement de l'âme. (D. L., II.)

Aristippe distinguait cependant les plaisirs du corps et ceux de l'esprit, mais il restait fidèle à son principe en soutenant qu'en général les premiers sont la condition des seconds.

Platon : Théorie de l'amour ; l'amour est le désir de ce qui est bon. — Marche ascendante de l'amour vers le bien. — Il n'est pas facile de coordonner les idées que Platon expose çà et là (*Timée, Banquet, Philèbe, République*) sur la sensibilité. Il est surtout préoccupé de l'Intelligence et de la vie morale. C'est du rapprochement de ces passages divers qu'il faut dégager sa théorie. Pour lui comme pour Socrate, les hommes n'aiment et ne poursuivent que le bien (οὐδέν γ'ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τἀγαθόν, *Banquet,* 206 *a*). « L'amour en général est le désir de ce qui est bon et nous rend heureux : c'est là le grand et séduisant amour présent à tous : τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. » (*Banquet,* 205 *d.*) Si l'amour est désir, il suppose un manque : on

ne désire pas ce que l'on possède. « Éros est fils de Poros (l'Abondance) et de Pénia (la Pauvreté) : il est pauvre comme sa mère; mais, comme son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon, désireux de savoir (φρονήσεως ἐπιθυμητής), philosophant sans cesse (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου), enchanteur, magicien, sophiste (σοφιστής)... Il tient le milieu entre la science et l'ignorance (σοφίας τ'αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν), aussi désire-t-il la sagesse. La sagesse est une des plus belles choses du monde; or l'amour est l'amour de ce qui est beau : il est donc nécessaire que l'amour soit philosophe, et que, philosophe, il tienne le milieu entre le sage et l'ignorant. » (*Banquet,* 203 *d, e.*) Nous savons quelle est la nature propre de l'amour et son objet véritable. L'âme dans son essence est φιλομαθής, elle tend par nature vers une science toujours plus haute, parce qu'elle est à la fois unie au divin et séparée de lui, parce qu'elle sait assez pour désirer savoir toujours davantage. Les amours mortelles, qui troublent si violemment les cœurs, ont leur principe dans cet élan spontané vers ce qu'il y a de plus élevé et de plus beau. Qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, ce que l'âme cherche dans la beauté des formes sensibles c'est la beauté suprême, invisible, éternelle, dont elle a le pressentiment et qui seule pourrait la satisfaire.

Car le droit chemin de l'amour, qu'on le suive de soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et de s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle : d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations (ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα), de celles-ci aux belles sciences, jusqu'à ce que, de science en science, on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi. (*Banquet,* 211 *c.*)

Si l'âme était tout intelligence, elle posséderait la sagesse et par suite n'aurait pas à la désirer. La même raison qui fait que l'âme tend vers la beauté suprême fait donc qu'elle peut s'en écarter, s'arrêter à des illusions, se complaire dans l'inférieur. L'âme ne tend vers la vérité que parce qu'elle tient le milieu entre la sagesse et l'ignorance. Au νοῦς, principe de la connaissance, s'oppose l'ἐπιθυμία, principe des désirs matériels. Le θυμός, source des passions généreuses, est comme l'intermédiaire qui relie les deux parties extrêmes de l'âme. A ces trois parties de l'âme répondent trois ordres d'inclinations, trois sortes de désirs (τριτταὶ ἐπιθυμίαι, *Rép.*, IX, 580 *d*). Ce par quoi nous connaissons (ᾧ γε μανθάνομεν), la partie supérieure et divine à laquelle appartient l'empire dans une âme bien ordonnée, « tend sans cesse et tout entière à connaître la

vérité partout où elle est; si donc nous l'appelons amie de la science et philosophique (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον), nous lui donnerons les noms qui lui conviennent. » (*Rép.*, IX, 581 *b*.) C'est là le penchant vers le vrai bien, qui convient essentiellement à la nature de l'âme. La partie irascible (τὸ θυμοειδές) « tend sans cesse et de toutes ses forces vers la domination, la victoire et la gloire; elle est amie de la lutte et des honneurs (φιλόνεικον καὶ φιλότιμον). » — « La troisième partie a trop de formes pour pouvoir être comprise sous un nom particulier; mais nous l'avons désignée par ce qu'il y a de remarquable et de prédominant en elle : nous l'avons nommée ἐπιθυμητικόν à cause de la violence des désirs qui nous portent vers le manger, le boire, l'amour et autres plaisirs semblables; nous l'avons aussi nommée amie de l'argent (φιλοχρήματον), parce que l'argent est le moyen le plus efficace de satisfaire ces sortes de désirs. » (*Rép.*, IX, 580 *e*.) Tout désir a d'ailleurs son principe dans l'âme. « Avoir soif c'est être vide; la soif est un désir (ἐπιθυμία). Ainsi celui d'entre nous qui est vide désire, à ce qu'il paraît, le contraire de ce qu'il éprouve : étant vide, il désire d'être rempli... Cet appétit (ἡ δ'ὁρμή) qui le pousse vers le contraire de ce qu'il éprouve marque qu'il y a en lui une mémoire des choses opposées aux affections de son corps. Ce raisonnement, en nous faisant voir que la mémoire est ce qui porte l'animal vers ce qu'il désire, nous apprend en même temps que toute espèce d'appétit, tout désir a son principe dans l'âme, et que c'est elle qui commande dans tout être animé. » Comme dans les âmes telle ou telle partie domine au détriment des autres, il y a trois espèces d'hommes (τριττὰ γένη, φιλόσοφον, φιλόνεικον, φιλοκερδές), le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé, et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères. (*Rép.*, IX, 581 *c*.)

Théorie du plaisir et de la douleur : désordre et rétablissement de l'harmonie. — Le plaisir n'est pas l'absence de la douleur. — Les plaisirs vrais et les plaisirs faux. — Un psychologue moderne eût rattaché la théorie du plaisir à la théorie des inclinations. La méthode que suit Platon dans le *Philèbe* est toute différente et nous montre combien on était éloigné de la conception d'une science indépendante de l'esprit. Pour définir le plaisir, Platon part de l'idée de l'Être (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διαλάβωμεν, *Phil.*, 23 *c*.) Il y a selon lui quatre modes d'existence : l'infini ou l'indéterminé (ἄπειρον), ce qui reçoit le plus et le moins; le fini (πέρας), que caractérise le nombre, la mesure; le mélange du fini et de l'infini, qui comprend toute harmonie, et enfin la cause de ce mélange, qui ne peut être que l'intelligence. Le plaisir et la douleur doivent être rangés dans la catégorie de l'infini, parce qu'ils sont susceptibles de plus et de moins. Mais la génèse du plaisir et de la douleur rentre dans le troisième genre, dans le mélange du fini et de l'infini, comme l'harmonie et la santé (ἐν τῷ κοινῷ μοι γένει ἅμα φαίνεσθον λύπη τε καὶ ἡδονὴ γίγνεσθαι κατὰ φύσιν, *Phil.*, 31 *c*).

Quand l'harmonie se dissout (ἁρμονίας λυομένης) dans les êtres vivants, il se produit, en même temps qu'une dissolution de la nature (λύσιν τῆς φύσεως), une douleur. (*Phil.*, 31 *d*.) Lorsque l'harmonie se rétablit et revient à sa nature, le plaisir naît. La faim est une dissolution et une douleur (λύσις καὶ λύπη); le manger au contraire est une réplétion et un plaisir (ἐδωδὴ δὲ πλήρωσις γιγνομένη πάλιν ἡδονή). La soif est une corruption et une souffrance; l'action de l'humide (ἡ τοῦ ὑγροῦ δὲ δύναμις) remplissant le desséché est un plaisir.

En un mot, quand l'harmonie vivante (ἔμψυχον εἶδος), composée du fini et de l'infini selon la nature, s'altère, cette altération est une douleur (φθορὰν λύπην); le mouvement vers l'ordre naturel, le retour de toutes choses à leur vraie essence (τὴν δ'εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν), c'est le plaisir.

Dans cette théorie, le plaisir est un mouvement (κίνησις), une génération, un devenir (γένεσις). On pourrait être tenté d'attribuer à Platon cette idée que le plaisir n'est que l'absence de la douleur, qu'il suppose toujours quelque peine antécédente, qu'il n'est que la correction d'un désordre. Cette opinion aurait pour elle les paroles que prononce Socrate dans le *Phédon*, au moment où on le délivre de ses fers :

Quelle chose étrange que ce que les hommes appellent plaisir! comme elle s'accorde merveilleusement avec la douleur, qu'on croit pourtant son contraire; car s'ils ne peuvent jamais se rencontrer ensemble, quand on prend l'un des deux presque toujours il faut s'attendre à l'autre, comme s'ils étaient liés inséparablement.

Mais Platon, dans le *Philèbe*, réfute expressément et à plusieurs reprises cette théorie. Entre le plaisir et la douleur il admet un troisième état (τρίτη διάθεσις), un état d'indifférence. Le corps, sans doute, est toujours en mouvement, mais l'animal ne sent pas tout ce qui se passe dans son corps (par exemple, la croissance). Seuls les grands changements excitent en nous du plaisir et de la douleur, les petits ne sont pas aperçus. Il y a une vie exempte de douleur et de plaisir. L'absence de douleur n'est donc pas le plaisir (οὐκοῦν οὐκ ἂν εἴη τὸ μὴ λυπεῖσθαί ποτε ταὐτὸν τῷ χαίρειν), et c'est se tromper

que de dire que la vie la plus douce est la vie exempte de douleur, et de croire qu'on se réjouit quand on est seulement libre de toute souffrance. (*Phil.*, 43 *d.*) Le plaisir est donc l'état vraiment positif, il accompagne tout progrès de l'être vers l'harmonie qui achève sa nature.

Il y a des plaisirs physiques et des plaisirs spirituels. Platon, dans le *Philèbe* et dans le *Timée*, détermine les conditions de l'émotion qui a son point de départ dans une impression corporelle. Il faut que l'impression soit forte et soudaine, que l'organe la transmette tout en lui résistant.

Parmi les affections (παθήματα) que notre corps éprouve, les unes s'éteignent dans le corps même avant de passer jusqu'à l'âme et la laissent sans l'émouvoir ; les autres passent du corps à l'âme et produisent une espèce d'ébranlement qui a quelque chose de particulier à l'un et à l'autre et de commun aux deux. (*Phil.*, 33 *d.*)

Il y a aussi des plaisirs et des douleurs purement spirituels.

L'attente de l'âme, pleine d'espérance et de confiance quand elle a le plaisir pour objet, pleine de craintes et de soucis quand elle a pour objet la douleur, constitue une autre espèce de plaisir et de douleur, à laquelle le corps n'a point de part et que l'attente de l'âme seule fait naître (αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας). (*Phil.*, 32 *c.*)

Aux plaisirs spirituels appartient le plaisir de la science, le plus élevé de tous puisqu'il consiste « dans la plénitude de la connaissance, c'est-à-dire de ce qui est l'être à un plus haut degré que les objets sensibles. » (*Rép.*, IX, 585.)

Y a-t-il de vrais et de faux plaisirs? Platon l'admet. Sans doute on ne peut se tromper sur la présence du plaisir : on l'éprouve ou on ne l'éprouve pas; mais on peut se tromper à propos du plaisir. Ne doit-on pas distinguer d'abord le plaisir qui naît d'une représentation juste de celui qui se présente comme une conséquence de l'erreur ? Un homme plein d'espérances chimériques ne se réjouit-il pas à tort? De même que de trop loin ou de trop près la vue se trompe,

Ainsi les douleurs et les plaisirs étant vus de loin ou de près dans leurs alternatives continuelles, et étant mis en parallèle les unes avec les autres, nous paraissent, les plaisirs plus grands et plus forts qu'ils ne sont vis-à-vis de la douleur, et les douleurs au contraire plus petites et plus faibles à côté des plaisirs. Si donc tu retranches du plaisir et de la douleur tout ce dont ils paraissent plus grands ou plus petits qu'ils ne sont, comme n'étant qu'apparent et n'ayant rien de réel, tu n'oseras pas soutenir que ces apparences aient aucune réalité, ni que la portion de plaisir et de douleur qui en résulte soit légitime. (*Phil.*, 41-42 *c.*)

C'est encore par une illusion qu'on prend la cessation d'une douleur pour un plaisir, la cessation d'un plaisir pour une douleur. Souvent aussi on prend pour un plaisir ce qui est en réalité un mélange de plaisir et de peine. Les vrais plaisirs sont les plaisirs purs, ceux qui résultent par exemple des sons, des couleurs, des odeurs, tous ceux qui donnent une satisfaction sans mélange; au-dessus de tous les autres, la joie que donne la connaissance de la vérité. Ce n'est pas la force, l'intensité qui fait le vrai plaisir : c'est la pureté, l'absence de toute douleur. Les plaisirs excessifs sont la marque d'une corruption de l'âme ou du corps.

Platon étudie enfin les mélanges que souvent forment, en se combinant, le plaisir et la douleur. La soif est une peine, boire est un plaisir, celui qui a soif et qui boit éprouve un sentiment dans lequel se mêlent le plaisir et la peine; il en est de même de tout appétit corporel. Platon distingue des mélanges purement corporels ou purement spirituels, et des mélanges dans lesquels se fondent des plaisirs et douleurs des deux genres. Parfois il y a équilibre entre les termes qui s'opposent, parfois l'un des deux l'emporte et le mélange est agréable ou pénible. Enfin il y a, comme nous venons de le dire, des plaisirs *purs*, c'est-à-dire sans mélange de douleur.

Aristote : Principe métaphysique et théorie psychologique des inclinations. — Dans sa théorie de la sensibilité, Aristote, comme toujours, unit l'esprit spéculatif à l'esprit d'observation. Il recueille les vérités entrevues par Platon, mais il les complète et les enchaîne avec plus de rigueur. La théorie du premier moteur immobile, du Dieu vers lequel tend l'univers entier, peut nous servir à comprendre les inclinations de l'âme humaine.

Tous les êtres, dit M. Ravaisson, toutes les substances ont une manière d'être fondamentale et habituelle, une forme qui est leur essence, et à *laquelle ils tendent d'eux-mêmes* comme à leur fin et à leur bien. Cette forme essentielle, substantielle, est ce qu'on nomme leur nature. La définition des êtres naturels, à la différence des agrégats formés par l'art, la violence ou le hasard, c'est d'avoir en eux-mêmes le principe de leur mouvement, mouvement dans la fin duquel consiste leur nature et leur essence même. Mais ce n'est pas tout : cette fin du mouvement naturel, c'en est aussi le principe, la cause efficiente. C'est par l'acte où il tend que l'être se meut ; c'est cet acte qui, étant sa fin ou son bien, fait naître en lui le désir duquel naît le mouvement, et qui, immédiatement présent aux puissances de la matière, les amène à lui et les réalise incessamment. (*Ess. sur la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 11.)

Voilà la théorie psychologique qui se dégage de cette métaphysique. Dès qu'apparaît l'âme sensitive (τὸ αἰσθητικόν), apparaît l'in-

clination proprement dite (ὄρεξις). L'αἰσθητικόν et l'ὀρεκτικόν, c'est une même partie de l'âme considérée de deux points de vue différents. L'animal a donc des inclinations, bien qu'obscures comme ses sensations mêmes. Tous les animaux ont au moins un sens, le toucher; or, où il y a sensation il y a agrément et peine, et là où il y a agrément et peine il y a désir. Aristote rapproche de l'affirmation et de la négation le double mouvement par lequel on tend vers le plaisir et on se détourne de la douleur. Dans le domaine de la vie sensitive, l'inclination (ὄρεξις) prend une double forme : ἐπιθυμία, θυμός. L'ἐπιθυμία, c'est le désir, la recherche de ce qui est agréable, le mouvement naturel, spontané, vers le plaisir. Le θυμός, c'est, dans un sens voisin du sens platonicien, le désir se dégageant de l'aveugle instinct, se rapprochant de l'intelligence, la tendance encore animale à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis (φιλητικόν-μισητικόν). Il y a des désirs irraisonnés (ἄλογοι), naturels, qui sont communs à tous les hommes, et il y a des désirs individuels, surajoutés (ἴδιαι-ἐπίθετοι), comme le désir des honneurs, qui supposent une certaine intervention de l'intelligence, qui résultent de l'habitude, de certaines dispositions organiques, et dans lesquels l'ἐπιθυμία et le θυμός le plus souvent se mêlent et se pénètrent.

L'ὄρεξις n'est pas limitée à la vie sensitive. Par l'intervention de la pensée elle se modifie, devient la βούλησις, la volonté. Aristote prend le mot βούλησις dans le même sens que Malebranche le mot « volonté » : c'est la tendance générale vers le bien, c'est l'appétit réglé par la raison. La volonté n'est pas la liberté : on peut vouloir (βούλεσθαι) qu'un athlète soit victorieux (désir raisonné), on ne peut le décider (προαιρεῖσθαι, libre choix). La βούλησις n'appartient qu'aux êtres qui ont la raison. Elle suppose la φαντασία βουλευτική, cette puissance discursive qui des images sensibles fait des matériaux pour la pensée. Ce qui surtout distingue la volonté du simple désir, c'est que le désir aveugle est enfermé dans le présent, tandis que la volonté, éclairée par l'intelligence, compare les images, tient compte de l'avenir, calcule et prévoit les plaisirs et les douleurs futurs. C'est grâce à l'ὄρεξις que le désir conçu devient mouvement, action réelle. Le κινητικόν (faculté du mouvement) est lié à l'ὀρεκτικόν. Les choses se passent comme dans l'univers : le moteur immobile, c'est le bien à obtenir (πρακτὸν ἀγαθόν), le désir est à la fois mobile par rapport au bien vers lequel il tend, moteur par rapport à l'organisme qu'il meut; l'organisme n'est que mobile : c'est ainsi que dans le système du monde Dieu est le moteur immobile; le ciel, le moteur mobile ; et le monde sublunaire, le mobile qui n'est plus moteur.

Théorie du plaisir : il est le complément, l'achèvement de l'activité normale. — La théorie du plaisir se relie à la théorie de l'inclination. L'être a des tendances, parce qu'il n'est pas complètement en acte ce qu'il est en puissance. Le plaisir (ἡδονή) répond à l'acte, il ne se sépare pas de l'action qu'il achève et qu'il perfectionne. Il n'est pas, comme l'avait dit Platon, un *devenir;* il ne s'accroît pas en durant ; il est un état positif, un tout, et non un mouvement dont on puisse suivre les phases successives ; il est une réalité complète, une fin en soi (ἐνέργεια καὶ τέλος).

Le plaisir achève l'acte (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή). Si le plaisir complète l'acte, ce n'est pas à titre de possession durable — comme la vertu, par exemple, (ἕξις ἐνυπάρχουσα); c'est plutôt comme une fin qui vient se joindre au reste (τέλος ἐπιγιγνόμενον), comme à la jeunesse sa fleur (οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα). Tant que l'objet sensible ou l'objet de l'intelligence demeure tout ce qu'il doit être, et que d'autre part l'être qui le perçoit ou qui le comprend demeure aussi en bon état, le plaisir se produira dans l'acte.

Le plaisir naît donc de l'activité libre et non empêchée d'un pouvoir de l'âme (ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστος); la douleur (λύπη), c'est la conscience d'un obstacle à cette activité parfaite. Si toute sensation est agréable ou pénible, c'est que toute sensation favorise ou contrarie un état présent conforme à la nature.

De cette définition du plaisir résultent plusieurs conséquences, que confirme l'observation psychologique. Le plaisir, complément de l'acte, ne peut pas plus être rejeté que l'acte lui-même.

Si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aussi aiment la vie, et que la vie est une sorte d'acte (ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστί)... Le plaisir complète la vie, que tous les êtres chérissent avec passion ; ils ont donc raison de chérir le plaisir, puisque, pour chacun d'eux, il est le complément de cette vie à laquelle ils sont si fort attachés... D'où vient que le plaisir, s'il n'est pas un devenir, ne puisse être continu? C'est que les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement ; le plaisir ne peut donc durer toujours ; car il n'est que la conséquence de l'acte. C'est pour la même raison que certaines choses nous plaisent dans leur nouveauté, et que ce plaisir diminue ensuite.

Le plaisir augmente et perfectionne l'action dont il naît. « L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime le mieux et se déploie pour elles ; celui qui est épris de la musique n'a d'oreilles que pour la mélodie ; celui qui est passionné pour la science consacre son intelligence à l'étude, et ainsi des autres. On juge d'autant mieux les choses et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir ; voyez, par exemple, les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique, et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous

les détails. Ainsi le plaisir contribue toujours à l'acte et augmente le talent. Mais les peines, spéciales à certains actes, les détruisent et les empêchent : par exemple, si telle personne n'aime point à écrire, si telle autre répugne à calculer, l'une n'écrit pas et l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible. »

De la nature du plaisir il est facile de conclure qu'il y en a de diverses sortes.

Les actes qui sont spécifiquement différents ne peuvent être complétés que par des plaisirs différents en espèce. Ainsi les actes de la pensée diffèrent des actes des sens ; et ceux-ci ne diffèrent pas moins entre eux. Les plaisirs qui les complètent devront donc différer aussi. Chaque plaisir est propre exclusivement à l'acte qu'il complète.

Les diverses espèces vivantes ont chacune un acte qui les caractérise, et, répondant à leur essence, achève leur nature. A chaque espèce convient donc plus particulièrement un plaisir. L'acte propre de l'homme, celui qui surtout lui convient, c'est la pensée. Le plaisir humain par excellence, c'est le plaisir de la pensée, le plus pur de toute douleur, celui aussi qui peut le plus se rapprocher de la continuité. Ce ne peut donc être que par une corruption, dont l'homme est responsable, que le plaisir s'oppose à la vertu. Le plaisir répond à l'activité parfaite ; la vertu est la perfection la plus haute de notre activité naturelle ; les deux termes s'identifient.

Analyse des passions. — Aristote distingue les passions des inclinations primitives et du plaisir et de la douleur ; mais il ne les étudie en détail qu'incidemment et à propos de la rhétorique. Il les caractérise avec finesse plutôt qu'il n'en donne une théorie rigoureuse. La passion est un mouvement de l'âme (κίνησις ψυχῆς), c'est-à-dire, puisque l'âme est la forme du corps, un mouvement du corps qui arrive à la conscience de l'âme. Elle naît sans réflexion, spontanément. Elle est à la fois une tendance durable à certains types d'action (ἕξις) et un état passif (πάθος). Qu'elle soit une modification du corps aussi bien que de l'âme, c'est ce que prouvent assez la rougeur et la pâleur, la chaleur et le froid, tous les troubles organiques qui l'accompagnent. Aristote range les passions sous deux catégories : dans les unes le plaisir l'emporte (amour, φιλία, — audace, θάρσος, — bienveillance, χάρις) ; dans les autres, c'est la douleur : ce sont de beaucoup les plus nombreuses (colère, ὀργή, — haine, μῖσος, — crainte, φόβος, — pitié, ἔλεος, — indignation légitime, νέμεσις, — envie, φθόνος, — honte, αἰσχύνη, — jalousie, ζῆλος). Chaque passion est à la fois un état de l'âme et un

principe d'action, un élément du caractère. Il faut l'étudier d'abord dans celui qui l'éprouve, puis dans son objet, et enfin dans ses motifs. La νέμεσις, par exemple, est un sentiment douloureux que fait naître la vue de la prospérité des indignes, surtout quand elle n'est pas héréditaire, mais acquise par un coup de bonheur ou de fortune : dans ce cas le sentiment éprouvé, c'est l'indignation ; son objet, la prospérité mal acquise ; son motif, l'indignité des heureux. Aristote montre l'influence de l'âge sur les passions :

Les jeunes gens sont impétueux et changeants ; ils offensent plutôt par orgueil que par méchanceté ; leurs fautes viennent d'un manque de mesure. Ils ne tiennent pas à l'argent, parce qu'ils n'ont pas connu le besoin ; ils sont riches d'espérances, parce qu'ils en ont peu perdu : ils ont le cœur haut, parce qu'ils n'ont pas encore été humiliés, rapetissés par la vie ; ils sont pitoyables, parce qu'ils tiennent les hommes pour meilleurs qu'ils ne sont. Les passions du vieillard sont différentes ou naissent par des causes différentes : la pitié, par exemple, naît chez le vieillard de la crainte, du sentiment que tout malheur est proche de tout homme.

Aristote ne tient ni pour possible ni pour désirable la suppression des passions ; bien employées, elles peuvent être les armes de la vertu. Le sage ne se soustrait pas aux passions, elles sont comme la matière de la vertu ; il les modère, il philosophe avec elles (συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσι).

Importance que prend après Aristote la psychologie des passions. — Théorie de Théophraste. — Opposition des Péripatéticiens et des Stoïciens. — Après Aristote, la théorie des passions tient une grande place dans la philosophie grecque. On renonce aux grandes constructions spéculatives ; on est surtout préoccupé d'assurer à l'homme un asile inviolable en lui-même. On veut que dans ces temps troublés, quoi qu'il arrive, il garde la paix intérieure. Sceptiques, Stoïciens, Épicuriens, pour des raisons diverses, prêchent l'ἀπάθεια, ne veulent voir dans la passion que l'égarement de la raison. Seuls, les Péripatéticiens maintiennent la tradition d'Aristote : les passions sont conformes à la nature, elles sont la matière de la vertu, qui consiste à les organiser, à les soumettre à l'harmonie. Dans toutes les écoles s'agite cette question : les passions sont-elles conformes ou contraires à la nature ? Question qui relève surtout de l'éthique, mais qui ne pouvait être résolue que par une psychologie de la passion.

Le successeur d'Aristote, Théophraste (372-288), semble déjà avoir eu l'occasion d'opposer la théorie péripatéticienne à la théorie stoïcienne. La pensée est toute dans l'âme, l'intellect actif est même

au delà et au-dessus d'elle : au contraire, les désirs et les passions ont leur origine dans des mouvements corporels. Ces mouvements n'en sont, il est vrai, que la cause occasionnelle; la passion a son principe réel dans l'âme. A son tour, la passion réagit sur le corps, modifie ses éléments et leurs rapports : le plaisir l'épanouit, la douleur le contracte; l'une et l'autre peuvent aller jusqu'à faire perdre la conscience en agissant sur les organes de la respiration. La douleur, le plaisir et l'enthousiasme, agissant sur les organes de la voix, prédisposent au chant et à la musique. Les Péripatéticiens contestent aux Stoïciens l'identité des passions. Si toutes les passions étaient identiques, c'est-à-dire n'étaient qu'une seule et même passion, comment comprendre : 1° que le plaisir varie, comme l'activité à laquelle il répond? 2° que des sensations simultanées de plaisir, au lieu de s'additionner, se fassent obstacle dans la conscience? C'est en l'opposant à celle des Péripatéticiens que Cicéron expose l'opinion de Zénon (*Acad.,* I, 10), et en cela il ne fait que se conformer à la tradition des écoles que ces luttes agitaient.

Les Péripatéticiens ne supprimaient pas la passion : ils disaient qu'il est dans la nature d'avoir pitié, de désirer, de craindre, d'être transporté de joie; mais ils la tempéraient et la ramenaient dans certaines limites (*sed eam contraherent in angustumque deducerent*). Les passions étaient pour eux naturelles (*naturales*) et privées de raison (*et rationis expertes*), les passions étant dans une partie de l'âme et la raison dans l'autre. (Cic., *Acad.*, I, 10.)

Stoïcisme : distinction des inclinations et des passions. — La passion est une corruption de la raison. — Classification des passions. — On pourrait dire de la théorie stoïcienne qu'elle est le contre-pied de la théorie péripatéticienne. Selon Zénon, toutes les passions sont volontaires (*perturbationes voluntarias esse putabat*); elles naissent à la suite d'un jugement, d'une opinion (*opinionisque judicio suscipi*); loin d'être naturelles, elles sont de véritables maladies de l'âme (*morbi*). (Cic., *Acad.*, I, 10.) Pour les bien comprendre, il faut commencer par les distinguer des penchants naturels (ὁρμαί, *appetitus*).

Le premier penchant de l'être animé est de chercher sa conservation; la nature l'a disposé pour être attaché à lui-même, et c'est par là qu'il s'éloigne des choses qui peuvent lui nuire, et cherche celles qui lui sont convenables. (D. L., VII.) *Omne animal, simul ut ortum est, et se ipsum, et omnes partes suas diligit* (*de Fin.*, II, 11); *nullum potest esse animal in quo non et appetitio sit, et declinatio naturalis* (ὁρμή — ἀφορμή — ὄρεξις — ἔκκλισις, quand il s'agit de l'avenir). *Appetuntur autem quæ secundum naturam sunt; declinantur contraria.* (*De Nat. Deor.*, III, 13.)

La plante elle-même a une tendance par laquelle elle va à ses

fins, mais sans avoir le sentiment de sa propre constitution; dans l'animal la nature varie ses moyens; elle se sert du penchant (ὁρμή) et de la sensation (αἴσθησις), mais par une sorte de luxe; car le penchant qui enveloppe la tendance au mouvement ne sert qu'à diriger l'animal vers les fins mêmes auxquelles se porte la nature. C'est une erreur de croire, avec les Épicuriens, que le premier penchant est le penchant vers le plaisir. Le plaisir n'est pas primitif; il est une addition (ἐπιγέννημα), un accident; il naît quand la nature par son mouvement spontané a trouvé ce qui convient à la constitution de l'être. (D. L., VII.) Dans l'homme la nature prend une voie nouvelle : la raison. La raison, c'est la voie la plus parfaite que puisse prendre la nature pour arriver à ses fins les plus hautes. Vivre conformément à la nature, c'est, pour l'homme, vivre conformément à la raison. La raison est l'artiste qui des penchants doit former un ensemble harmonieux (λόγος τεχνίτης τῆς ὁρμῆς). (D. L., VII.)

Jusque-là la sensibilité n'a rien de contraire à la nature; mais quand l'ὁρμή ou l'inclination s'affranchit du λόγος, c'est-à-dire de la raison, c'est alors que la passion (πάθος) prend naissance. La passion, c'est un penchant excessif et contraire à la raison : ὁρμὴ πλεονάζουσα ἄλογος ou ἀπειθὴς λόγῳ. Les Stoïciens simplifient la psychologie de Platon et d'Aristote; ils n'admettent pas dans l'âme une partie qui serait passion et une autre qui serait raison pure. Il n'y a qu'une seule et même volonté raisonnable par nature, mais sujette à des défaillances. C'est la raison elle-même (λόγος) qui devient déraisonnable (ἄλογος), quand elle cède et se laisse entraîner par l'excès de l'ὁρμή. La passion est une raison vicieuse et déréglée (λόγος πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος); elle tire sa force d'un jugement erroné. Si le jugement était droit, il n'y aurait pas de passion. (*Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione,* Cic. *Tusc.*, IV, 7.) Mais l'opinion elle-même est la suite d'une faiblesse, d'un assentiment arraché à l'âme défaillante (ἀσθενὴς συγκατάθεσις [1]). Comme la constance vertueuse vient de la tension et de l'énergie de l'âme, la passion vient de son relâchement (ἀτονία — ἀσθένεια), *omnium perturbationum esse matrem immoderatam quamdam intemperantiam.* (Cic., *Acad.*, I, 10.) Il suit de là que toute passion est mauvaise. Le plaisir n'est pas un bien; la douleur n'est pas un mal.

Tous les Stoïciens sont d'accord pour reconnaître dans un faux jugement le principe de la passion. Mais sur l'interprétation de cette

1. La συγκατάθεσις est le consentement (*assensus*) que l'âme donne à la vérité ou à l'erreur.

formule ils se séparent. Selon Chrysippe, c'est le faux jugement lui-même (κρίσεις, δόγματα) qui est la passion et qui donne naissance aux mouvements violents qui la suivent. Selon l'opinion de Zénon, plus généralement acceptée dans l'école, la passion n'est pas le jugement lui-même, mais le trouble de l'âme, l'état de dépression, de gonflement, d'exaltation (ἐπάρσεις, δήξεις, συστολαί), qui se produit à sa suite. Une des conséquences curieuses de la définition stoïcienne, c'est que la passion, supposant la raison et la volonté, est propre à l'homme. Pour se mettre d'accord avec les faits, on admettait dans l'animal quelque chose de semblable à la passion (*simile quiddam,* Cic.). Les animaux, dit Sénèque, ont des images, d'où naissent des mouvements impétueux (*impetus*); mais ces élans sont violents, obscurs et passagers : au lieu de la colère, vous avez la férocité de la brute.

Dans l'école stoïcienne on paraît ne s'être préoccupé qu'assez tard des rapports du corps et de l'âme dans la passion. Sénèque reconnaît que la passion est précédée et accompagnée de certains mouvements organiques, soustraits à la volonté de l'individu (chaud, froid, rougeur, pâleur, larmes, etc.). A ce trouble physique succède et répond un jugement, comme celui-ci : l'offense exige la vengeance. Mais ce jugement même n'a de force efficace que par un acte volontaire, que par l'assentiment de la raison. (Sén., *de Ira,* II, 14.) Ce qui fait d'un mouvement naturel une passion, c'est que l'opinion l'exagère, le porte au delà des limites convenables. N'est-ce pas un fait que le chagrin s'apaise beaucoup plus vite quand on ne se plaît pas à l'irriter, à l'entretenir par des pensées sans fin sur la grandeur de la perte qu'on a faite ? Pour reconnaître si la passion est née, il ne faut pas s'en rapporter aux signes extérieurs, aux larmes, au tremblement du corps; la raison a-t-elle perdu ou gardé son empire ? Tout est là. (Sén., *de Ira,* II, 2.) Aussi on peut trouver dans le sage une ombre, une image de la passion, jamais la passion elle-même. Les Péripatéticiens ont tort de soutenir que les passions modérées sont bonnes : on ne sait jamais jusqu'où peut aller la passion, lorsqu'elle est une fois déchaînée.

Les Stoïciens divisaient les passions méthodiquement. Les passions sont excitées soit par ce qui paraît bon, soit par ce qui paraît mauvais; mais ce qui paraît bon ou mauvais peut être soit dans le présent, soit dans l'avenir. De là quatre passions maîtresses : la douleur, *ægritudo,* λύπη, répond au mal présent; la crainte, *metus,* φόβος, au mal à venir; le plaisir, *voluptas* ou *lætitia,* ἡδονή, répond au bien présent; le désir, ἐπιθυμία, *libido,* au bien à venir. Chez

Cicéron, Diogène Laërce et Stobée, nous trouvons des subdivisions nombreuses de ces passions primitives[1].

La sagesse s'oppose à la passion, comme la santé à la maladie. Les Stoïciens, en dépit de l'esprit de système, ne pouvaient cependant supprimer de l'âme du sage toute sensibilité. Ils reconnaissent des affections bonnes, des sentiments calmes, des mouvements réfléchis, qui, loin de troubler l'âme, expriment sa force et sa santé. Comme le sage n'éprouve rien en face du mal présent (*præsentis mali sapienti affectio nulla est,* Cic., *Tusc.,* IV, 6), il n'y a en lui rien qui réponde à l'*ægritudo.* Il possède le bien véritable. C'est assez, pour n'être pas troublée, que la raison refuse de reconnaître pour des maux et la douleur physique et les accidents de la vie. Mais à l'entraînement irréfléchi, passionné, vers ce qui paraît bon, répond dans le sage une recherche prudente et constante du bien : c'est la volonté, βούλησις, *voluntas.* (*Id, quum constanter prudenterque fit, ejusmodi appetitionem Stoici* βούλησιν *appellant, nos appellamus voluntatem, Tusc.,* IV, 6.) Comme nous poursuivons le bien, nous nous détournons du mal par un mouvement naturel; ce mouvement, réglé par la raison, c'est la circonspection, εὐλάβεια, *cautio,* qui s'oppose à la crainte. Enfin, au plaisir déréglé répond la joie continue, calme, intelligente, χαρά, *gaudium. Nam quum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur.* (*Tusc.,* IV, 6.) Ces trois grands genres d'affections normales, εὐπάθειαι, *constantiæ,* se subdivisent en espèces; Diogène Laërce pour les définir emploie les mêmes expressions que pour les passions, mais en y ajoutant l'épithète de raisonnable : εὔλογος (χαρὰ ἔπαρσις εὔλογος).

Opposition des disciples de Chrysippe et de Zénon dans la définition des passions. — Posidonius revient à la théorie de Platon. — Sénèque et Galien. — Les définitions des passions ont varié dans l'école stoïcienne comme l'idée même de la passion. Pour Zénon et ses disciples immédiats, la passion était le trouble, le mouvement de l'âme, ὄρεξις, ἔκκλισις, ἔπαρσις, συστολή; le jugement n'était qu'une cause occasionnelle. Pour Chrysippe, l'illusion de l'esprit est le fait

1. *Singulis perturbationibus partes ejusdem generis plures subjiciuntur : ut ægritudini, invidentia, æmulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, mœror, ærumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, afflictatio, desperatio, et si quæ sunt de genere eodem. Sub metum autem subjecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido. Voluptati malivolentia (lætans malo alieno), delectatio, jactatio et similia. Libidini ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium, et cætera ejusmodi.* (*Tusc.,* IV, 7.)

capital : la passion se définit par le jugement faux; ce qu'il y a en elle de violent, d'imprévu, s'explique par la nouveauté (πρόσφατος) du jugement. Cicéron donne parfois des définitions de Zénon, quand il définit la crainte, par exemple : *declinatio a malis sine ratione et cum exanimatione humili et fracta* (*Tusc.*, IV, 7, 15). Le plus souvent cependant il cite Chrysippe ou ses disciples : *ægritudo opinio recens* (πρόσφατος) *mali præsentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur*. Diogène Laërce, au contraire, définit les passions à la manière de Zénon : φόβος ἄλογος ἔκκλισις. Il semble enfin que plus tard l'école ait cherché à concilier les deux théories contraires; voilà ce que devient pour les Éclectiques la définition de la crainte : ἔκκλισις ἀπειθὴς λόγῳ, αἴτιον δ'αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεσθαι. « La crainte est une inclination rebelle à la raison, et causée par l'opinion qu'un mal est imminent. » Dans le détail des passions particulières, les Stoïciens se contentent trop souvent d'ajouter au nom de la passion type un caractère quelconque, emprunté soit à l'objet de la passion, soit à la nature du jugement qu'elle implique, soit même à ses moyens ou à ses effets physiques : l'épouvante est une crainte accompagnée d'extinction de voix[1]; la délectation est le plaisir qui flatte l'oreille, etc. (D. L., VII.)

Posidonius, stoïcien indépendant, modifie la psychologie de l'école. Il enseignait à Rhodes, où Cicéron se fit son disciple et où Pompée alla l'entendre. On ne peut suivant lui admettre l'unité absolue de l'âme humaine, ni tout expliquer par la raison. Pourquoi le sage, qui lui aussi juge certaines choses désirables, ne tombe-t-il pas dans la passion ? La passion est donc distincte du jugement ? Pourquoi des hommes qui se rapprochent par la manière de penser diffèrent-ils parfois si profondément par l'entraînement des passions ? Posidonius revient à la division platonicienne de l'âme, et il cherche le principe des passions dans les deux parties inférieures de l'âme : θυμός, ἐπιθυμία. Par là s'explique que certains animaux aient des passions, que la violence d'une passion dépende de l'état du corps, et qu'elle se calme, s'atténue, par le seul effet du temps. Les parties inférieures de l'âme, en union intime avec le corps, se fatiguent et s'épuisent par leur propre agitation et de plus en plus se laissent guider par la raison, comme le cheval lassé de ses propres résistances, par le cavalier.

Suivant cette théorie, qui dans l'antiquité se partage les esprits avec celle du stoïcisme, la passion ne part pas de l'esprit pour descendre dans le corps; elle vient, au contraire, du corps et des

parties inférieures de l'âme qui lui sont intimement liées. Sénèque lui-même, dans le *de Ira*, reconnaît l'influence du tempérament sur la naissance de la passion. C'est le mélange du chaud dans l'organisme qui fait la colère, elle naît par l'échauffement du sang dans la région du cœur. Les femmes et les enfants, natures humides, s'irritent moins violemment; à l'âge moyen, où l'élément sec domine, la colère est prompte, mais elle n'est pas durable, parce qu'il y a un passage rapide de l'échauffement au refroidissement; dans la vieillesse la chaleur décroît et la colère est remplacée par une mauvaise humeur continue. Le grand médecin Galien (vers 150 ap. J.-C.) s'accorde avec Platon et Posidonius pour reconnaître trois parties dans l'âme, et il attribue la passion à l'âme irraisonnable. Mais la passion est-elle active ou passive, ἐνέργειαι ou πάθη ? Galien remarque que les deux termes ne s'excluent pas : l'action d'une partie de l'âme peut produire un état passif dans une autre partie, et même dans la partie agissante, si l'action dépasse la mesure. Quand les battements du cœur s'exagèrent jusqu'à devenir palpitations le cœur souffre. Actions des deux parties inférieures de l'âme, les passions sont donc en ce sens conformes à la nature; mais si elles dépassent la mesure, elles peuvent troubler non seulement le corps tout entier, mais la raison elle-même. Ce n'est en aucun cas la raison qui, comme le prétendent les Stoïciens, sort de sa propre nature et devient son contraire, l'irraisonnable.

Épicure : le plaisir est l'absence de la douleur. — Plaisirs de l'âme et plaisirs du corps. — Théorie des désirs. — La théorie du plaisir dans l'école stoïcienne restait assez vague. L'animal tend à se conserver lui-même, il désire ce qui est en accord avec sa constitution. C'est en obéissant à ce premier mouvement de la nature qu'il découvre le plaisir : le plaisir n'est donc pas un fait primitif, mais un accessoire, un résultat. Il semble que même dans cette hypothèse le plaisir soit encore désirable, sinon en lui-même, du moins comme répondant à la perfection d'une activité naturelle. Cléanthe refusait cependant d'accorder que le plaisir soit conforme à la nature, et tous les Stoïciens soutenaient que la douleur n'est pas un mal, qu'elle ne saurait troubler le bonheur du sage. Suivant Épicure, au contraire, l'amour du plaisir est le penchant primitif qui donne l'impulsion à l'activité et lui marque sa fin.

Tout animal, dès qu'il est né, aime la volupté et la recherche comme un très grand bien ; il hait la douleur et l'évite autant qu'il peut, comme un très

grand mal ; et tout cela, il le fait lorsque la nature n'a pas encore été corrompue en lui et qu'il juge le plus sainement. (Cic., *de Fin.*, I, 9.)

Qu'est-ce donc que le plaisir? Aristippe et Platon avaient fait consister le plaisir dans un mouvement, dans un devenir. Aristote, au contraire, avait dit : οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις : le plaisir sans doute peut être précédé d'un mouvement, mais en lui-même il répond à l'acte qu'il achève et il consiste moins dans le mouvement que dans le repos (ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἢ ἐν κινήσει, *Eth. Nic.*). Épicure se souvient de la doctrine d'Aristote. Il distingue deux sortes de volupté : l'une calme, persistante, durable, la volupté en repos, qui est l'exemption de toute douleur physique et de toute inquiétude morale; l'autre, vive et passagère, la volupté en mouvement, qui s'excite en nous par le chatouillement de la chair (ἡδονὴ ἐν στάσει — ἡδονὴ ἐν κινήσει). Le vrai plaisir, c'est le plaisir en repos, le plaisir *constitutif* (καταστηματική); la volupté en mouvement n'est qu'un moyen que la nature emploie pour arriver à la fin qu'elle se propose, à l'absence de la douleur. « La limite extrême de la grandeur des plaisirs, dit Épicure, c'est l'absence de toute douleur : Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. » (D. L., X, 139.) La conséquence de cette thèse psychologique, c'est qu'il n'y a pas de milieu entre la volupté et la douleur :

Épicure n'a voulu admettre aucun milieu entre la douleur et la volupté ; et ce que quelques-uns ont regardé comme un milieu entre l'une et l'autre, je veux dire la privation de toute douleur, il l'a regardé, lui, non seulement comme une volupté, mais comme l'extrême volupté, soutenant que la privation de toute douleur est le dernier terme où puisse aller la volupté, qui peut bien être *diversifiée* en plusieurs manières, mais qui ne peut jamais être agrandie et augmentée. (Cic., *de Fin.*, I, 11; οὐκ ἐπαύξεται, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται, Ep. ap. D. L., X, 144.)

Telle est l'idée très originale d'Épicure : quand nous avons l'absence de la douleur, nous avons toute la volupté possible ; l'ἡδονὴ ἐν κινήσει ne peut que varier, nuancer l'ἡδονὴ καταστηματική : c'est un luxe inutile.

De même que les idées se forment par le souvenir des sensations, ainsi le plaisir de l'âme est le souvenir des plaisirs de la chair accompagné de l'espérance qu'ils se renouvelleront.

Je ne saurais quelle idée me faire du bien, disait Épicure, si je supprimais les plaisirs du boire et du manger, de l'ouïe et de la vue, et ceux de Vénus. (D. L., X.) Et comme toute la vie corporelle repose sur la vie végétative, sur la nutrition, il disait encore : Le plaisir du ventre est le principe et la racine de tout bien, ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. (Athén., XII, 67.)

Mais ce qui fait l'originalité de la théorie d'Épicure, c'est qu'après avoir réduit les plaisirs de l'esprit à n'être que le souvenir et l'anticipation des plaisirs du corps, il soutient que les premiers sont plus grands que les seconds.

Par le corps, en effet, nous ne pouvons avoir de sensation que des choses présentes ; par l'esprit, nous sentons celles qui ne sont plus et celles qui seront. (Cic., *de Fin.*, I, 17.)

L'âme peut donc planer au-dessus de la douleur présente, elle peut jouir de l'ensemble de la vie, des plaisirs passés qui sont encore possibles. Épicure se plaignait qu'on fût ingrat envers la vie; il voulait qu'on opposât à la peine momentanée tous les bons souvenirs précieusement recueillis; que l'âme tout occupée de ses joies d'autrefois, de ses espérances d'avenir, s'affranchît ainsi de la douleur actuelle. La psychologie de la douleur confirme ces vues. Il n'y a de douleurs primitives que les douleurs corporelles. Le plaisir étant le souverain bien et se réduisant à l'absence de la douleur, il en résulte logiquement que la douleur est le plus grand des maux. Heureusement que, par une sorte de faveur de la nature,

Une douleur extrême est nécessairement courte, et dans une douleur de longue durée il y a moins de peine que de plaisir. (Cic., *Tusc.*, II, 19.) La plupart des maladies qui sont longues ont des intervalles qui nous flattent plus que les maux que nous endurons ne nous tourmentent. (Ep. apud D. L., X.)

Il est donc toujours loisible à l'homme d'être heureux et libre. « Qu'un sage, dit Épicure, soit au milieu des flammes ou sur la roue, jusque dans le taureau de Phalaris, il dira : Que ceci est agréable ! que j'en suis peu ému ! » (Cic., *Tusc.*, II, 7.)

La théorie des passions se rattache à la théorie du plaisir. La volupté, c'est l'absence de la douleur ; cette volupté stable peut être variée, elle ne peut être augmentée par la volupté en mouvement. Nous avons donc atteint la fin de la nature quand nous sommes exempts de toute douleur. La nature est peu exigeante, elle ne jette pas les hommes dans le trouble de la passion. Épicure distingue trois sortes de désirs : les premiers sont naturels et nécessaires (faim, soif, etc.); les seconds naturels, non nécessaires (amour, famille); les troisièmes ne sont ni naturels ni nécessaires (richesses, honneurs); ils naissent d'une opinion fausse. C'est assez pour être heureux de pouvoir satisfaire les désirs naturels et nécessaires.

Or la nature n'exige que des choses faciles à trouver : celles qui sont rares et extraordinaires sont inutiles, et ne peuvent servir qu'à l'excès et à la

vanité... C'est un ragoût admirable que le pain et l'eau, lorsqu'on en trouve dans le temps de sa faim et de sa soif.

Le sage pourra se marier, dans certaines circonstances; jamais il ne sera dupe des illusions de l'amour. Quant aux désirs superflus, ils s'évanouissent en même temps que les opinions chimériques. Ainsi, pour d'autres raisons et par d'autres voies, par timidité, par faiblesse, mais non par force d'âme, l'Épicurien comme le Stoïcien pratique l'ἀπάθεια.

Néo-platonisme : l'âme ne participe qu'indirectement au plaisir et à la passion. — La théorie de la sensibilité, dans l'école néo-platonicienne, est dominée par des préoccupations métaphysiques. Plotin s'inquiète de concilier le plaisir, la douleur, les passions, avec l'impassibilité des substances spirituelles (ἀπάθεια τῶν ἀσωμάτων). L'âme, alors même qu'elle agit sur le corps, garde sa vie indépendante, reste toute en elle-même. L'incorporel n'est soumis à aucune passivité; quand on parle d'une partie passive de l'âme, on oublie que l'âme est une cause formelle (εἶδος), qu'elle est par suite inaccessible au trouble, à la passion. Comment donc expliquer le plaisir, la douleur, tous les états affectifs? Selon Plotin, le corps seul pâtit, l'âme ne fait que percevoir ce qui se passe en lui. Quand nous éprouvons un plaisir ou une douleur corporels, ces états sont dans le corps et dans la φύσις, dans le principe de la vie animale; l'âme en a une perception sans passion. Quand nous percevons que le corps se détache de l'âme, la douleur naît; quand nous percevons, au contraire, que le corps s'unit plus intimement à l'âme, nous éprouvons du plaisir. L'âme est dans le corps comme le feu dans l'air échauffé et éclairé : le plaisir et la douleur sont des états de ce corps pénétré du rayonnement de l'âme. Il en est de même du désir sensible. Le corps seul serait inerte, l'âme par elle-même n'a aucun désir sensible. Un mouvement se produit dans le corps; à sa suite, un désir naît dans la partie la plus basse de l'âme (φύσις), engagée en lui, et ce désir suscite dans l'âme supérieure, dans l'âme véritable, des représentations qui ont pour effet de le satisfaire ou de le réprimer. La passion a aussi parfois son point de départ dans l'âme. La colère suppose toujours un trouble du sang et de la bile; mais tantôt ce trouble organique est le point de départ, tantôt, au contraire, il est une conséquence, et il est produit par l'idée de l'injustice soufferte. Ainsi peuvent s'éveiller dans l'âme des sentiments et des désirs

purement spirituels : la joie et le désir de la science, l'amour de la beauté, qui préparent à la pure contemplation du vrai.

Saint Augustin : le plaisir et la douleur. — Saint Thomas : l'appétit irascible et concupiscible. L'amour principe de toutes les passions. — La doctrine chrétienne, dont un des dogmes est le mépris de la nature sensible et la mortification de la chair, devait être plus tentée de condamner les états affectifs que de les étudier. Saint Augustin reprend les idées néo-platoniciennes. L'âme est indépendante du corps; il n'agit pas sur elle, c'est elle qui dans le corps agit sur elle-même. Quand un changement se produit dans le rapport des éléments corporels, l'âme le perçoit et elle réagit pour mettre l'impression en accord avec les lois de son activité directrice. Si elle n'a besoin que d'un faible effort pour amener cet accord, elle éprouve du plaisir; si, au contraire, la résistance est trop grande et l'effort trop violent, la douleur naît. La douleur n'est donc pas une preuve de la passivité de l'âme, puisqu'elle a son principe dans une action excessive. Si l'âme est souvent vaincue par la passion, c'est qu'elle a perdu sa vraie nature par la corruption du péché.

La grande théorie de la sensibilité au moyen âge, la plus scientifique, c'est celle de saint Thomas. Comme toujours il emprunte beaucoup à Aristote; mais il ajoute à ces emprunts des observations qu'il ne doit qu'à lui-même. Il rattachait la passion au corps, comme le fera plus tard l'école cartésienne; au moins cela est-il vrai pour les passions déprimantes :

Passio cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animo, nisi per accidens. (*Summa théol.*, 2ª 2æ, Quest. XXII, art. I.).

Les passions déprimantes méritent plus ce nom que les passions qui relèvent :

Quando hujus modi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passivam quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Dans sa division des passions, saint Thomas distingue d'abord deux grands types : l'appétit concupiscible, — l'appétit irascible. — L'appétit concupiscible naît quand l'objet se présente simplement *sub ratione boni*, comme cause de plaisir ou de peine ; il se rapporte uniquement au bien ou à ce qu'on regarde comme tel. L'ap-

pétit irascible naît quand l'objet se présente *sub ratione ardui;* il se rapporte aux obstacles qui empêchent d'atteindre le bien et d'éviter le mal. Sous ces genres se classent les passions particulières.

PASSIONS

DE L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE			DE L'APPÉTIT IRASCIBLE		
amour	—	haine	espérance	—	désespérance
désir	—	aversion	audace	—	crainte
joie	—	tristesse		colère	

D'abord l'objet excite en nous soit de l'amour, soit de la haine, selon qu'il convient ou répugne à notre nature; l'amour donne naissance au désir, la haine à l'aversion; et selon les résultats de notre effort nous éprouvons de la joie ou de la tristesse; voilà pour le concupiscible. Arrivons à l'irascible. Si les obstacles qui nous séparent d'un bien peuvent être surmontés, c'est l'espérance; dans le cas contraire, le désespoir; en face d'un mal menaçant que nous pouvons éloigner de nous, c'est l'audace; devant le mal inévitable naît la crainte. Un mal arrivé, quand la lutte ou la vengeance semblent encore possibles, peut exciter la colère; mais un bien obtenu ne produit aucune passion qui réponde à la colère. Saint Thomas étudie ensuite les formes multiples, les nuances de ces passions maîtresses. Il y a parfois des divisions et des définitions scolastiques; il y a souvent aussi des vérités dont ses successeurs se sont souvenus. Il distingue l'amour, qui repose sur le désir sensible, *amor;* la *dilectio,* dans laquelle interviennent la raison et la volonté; la *caritas* enfin, l'amour au sens le plus élevé, au sens chrétien du mot. A propos de la haine il remarque, comme Aristote, qu'elle n'existe que par l'amour; que si elle semble plus violente, c'est pure apparence. Comme son maître encore, il voit dans l'activité la principale source de la joie. Il distingue deux genres de crainte : l'une qui naît d'un sentiment de faiblesse personnelle, l'autre de la représentation d'une puissance insurmontable dans l'objet; sous le premier genre se groupent : la *segnities,* la crainte du travail, l'*erubescentia,* la crainte de l'insuccès; la *verecundia,* la crainte du blâme mérité; sous le second genre se classent : l'admiration (*admiratio*), la stupeur (*stupor*) et l'épouvante (*agonia*).

A ces divisions et subdivisions se mêlent des remarques parfois profondes. C'est l'amour qui fonde toutes les passions : on le retrouve dans toutes les formes de l'appétit concupiscible, et sans l'amour, sans le mouvement naturel vers le bien, il n'y aurait pas

d'effort pour se détourner du mal, pas d'appétit irascible. Les passions irascibles peuvent se mêler aux passions concupiscibles, leur ajouter un complément : c'est ainsi que l'espérance ajoute au désir l'effort et l'apaisement de l'âme; la crainte à l'aversion un sentiment de dépression. On redoute la tristesse bien plus qu'on ne désire la joie; on éprouve beaucoup plus vivement le manque du bien dont on est privé que le plaisir de posséder le bien qu'on désirait. Les affections qui impliquent un désir positif, ne contrarient pas le mouvement vital (*vitalis motio*), à moins qu'elles ne soient portées à l'excès; celles, au contraire, qui nous détournent d'un mal redouté tendent à ralentir le cours de la vie : c'est ainsi que tous les modes de la tristesse nuisent au corps.

Renaissance : la théorie épicurienne reparaît : Cardan. — Montaigne. — La théorie épicurienne, oubliée au moyen âge, reparaît à la Renaissance. « Suivant Cardan, les bonnes choses nous plaisent d'autant plus qu'elles succèdent à de plus mauvaises, et réciproquement : ainsi la lumière après les ténèbres, le doux après l'amer, les consonances après les dissonances. Il est nécessaire, en effet, que toute jouissance et tout plaisir soient dans une sensation; or, toute sensation, suivant Cardan, suppose un changement, et tout changement est d'un contraire à l'autre. Si c'est du bien au mal, il en résulte de la tristesse; si c'est du mal au bien, c'est le plaisir. Il faut donc nécessairement que le mal ait précédé. Qui prend plaisir à manger sans avoir faim? à boire sans avoir soif?... Il est curieux de noter que Cardan tirait de cette théorie une conclusion diamétralement opposée à celle qu'en tirait Épicure : il prétendait qu'on doit rechercher le plus possible les causes de souffrances, afin d'obtenir dans leur cessation une plus grande somme de plaisirs. Si nous en croyons son autobiographie, Cardan aurait conformé sa manière de vivre à ce singulier précepte, qui conduirait à l'ascétisme par un raffinement de volupté[1]. »

Il est difficile d'attribuer à Montaigne une doctrine systématique. Il semble cependant qu'il ait partagé les idées d'Épicure. « Notre bien-être ce n'est que la privation d'être mal. Voilà pourquoi la secte de philosophie qui a le plus fait valoir la volupté et l'a montée à son plus haut prix, encore l'a-t-elle rangée à la seule indolence. Le n'avoir point de mal, c'est le plus heureux bien-être que l'homme puisse espérer : or, ce même chatouillement et aiguisement qui se rencontre en certains plaisirs, et semble nous enlever

1. Léon Dumont, *Théorie scientifique de la Sensibilité*, p. 27-28.

au-dessus de la santé simple et de l'indolence, cette volupté active, mouvante et je ne sais comment cuisante et mordante, celle-là même ne vise qu'à l'indolence comme à son but. » (*Essais,* II, XII.) On pourrait citer bien d'autres textes, où se retrouve non plus la doctrine même, mais l'esprit de l'épicurisme.

Je suis aux prises avec la pire de toutes les maladies, la plus soudaine, la plus douloureuse, la plus mortelle et la plus irrémédiable. J'en ai déjà essuyé cinq ou six bien longs accès et pénibles. Toutefois, ou je me flatte, ou encore y a-t-il en cet état de quoi se soutenir à qui a l'âme *déchargée de la crainte de la mort* et déchargée aussi de menaces, conclusions et conséquences de quoi la médecine nous entête.

Montaigne ne semble pas cependant compter beaucoup sur la mémoire des plaisirs passés, pour lutter contre la douleur présente.

Non seulement à un philosophe, mais simplement à un homme rassis, quand il sent par effet l'altération cuisante d'une fièvre chaude, quelle monnaie est-ce le payer de la souvenance de la douceur du vin grec ?

Quant à vouloir oublier les maux passés : « voire, il n'est rien qui imprime si vivement quelque chose en notre souvenance que le désir de l'oublier. »

Résumé : contradictions et accord relatif des théories exposées. — Les théories psychologiques ne témoignent pas jusqu'ici, il faut l'avouer, d'un grand accord entre les philosophes. Pour Aristippe le plaisir est un pur mouvement corporel; pour Épicure ce chatouillement de la chair n'est qu'un moyen, un antécédent du plaisir véritable, qui consiste dans l'absence de la douleur; pour Platon, pour Aristote, pour les Stoïciens mêmes le plaisir implique des inclinations et un idéal d'existence : il répond à l'action normale. Les Pyrrhoniens et les Épicuriens suppriment les passions, qui ne sont que des opinions fausses; pour Platon, Posidonius, Galien, la passion vient de ce qu'il y a d'irrationnel dans l'âme; pour les Stoïciens, elle est la raison même devenue déraison. Pour les Chrétiens, la passion a son principe dans le corps, dans la chair, dont l'âme, par le péché, s'est faite l'esclave. Mais la plupart des philosophes, après avoir condamné les troubles et les désordres d'une âme qui n'est plus maîtresse d'elle-même, rendent à la sensibilité quelques-uns de ses droits. Platon demande seulement que l'ἐπιθυμία se subordonne au θυμός et le θυμός au νοῦς; Aristote au πάθος oppose l'ἦθος; les Stoïciens aux passions proprement dites les *constantiæ,* les εὐπαθεῖαι, les dispositions heureuses et constantes d'une âme réglée par la raison. Les Chrétiens même

voient dans l'amour de Dieu et dans la charité des émotions légitimes. Ces accords comme ces divergences peuvent nous instruire : chaque théorie répond à des faits grossis parfois et retenus à l'exclusion de tous les autres, mais qu'une théorie complète ne devrait pas négliger. Interrogeons maintenant la grande école cartésienne.

Descartes : théorie physiologique des passions. — Classification des passions. — Théorie du plaisir. — Pour Descartes le corps se définit par l'étendue, l'âme par la pensée. L'étendue et la pensée n'ont rien de commun; je puis les concevoir l'une sans l'autre; donc les choses dont elles sont les attributs essentiels sont absolument distinctes. Si au corps nous unissons une âme, que va-t-il advenir? L'âme est jointe à tout le corps, mais elle a son siège principal et elle exerce immédiatement ses fonctions dans la petite *glande pinéale :* le résultat de cette union « c'est que l'âme reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire, qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande. » (*Tr. des Pass., a.* 6.) On pourrait appeler passion tout ce qui naît en l'âme à l'occasion des mouvements du corps, mais pour donner à ce mot un sens précis il vaut mieux le restreindre à signifier : « les perceptions, sentiments ou émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (*Pass., a.* 7), comme la joie, la tristesse, la colère. La passion répond dans l'âme à une action purement mécanique dans le corps. Le mouton qui s'enfuit devant le loup n'a pas peur (automatisme des bêtes), et tout se passe cependant comme s'il était en proie à la plus vive terreur; l'homme a peur quand son corps est dans la même disposition que le corps du mouton en présence du loup. L'homme et le mouton sont *deux automates,* mais l'homme a une âme, en laquelle se traduit, sous la forme d'une passion, tel ou tel mouvement de la machine.

La dernière et la plus prochaine cause des passions n'est que l'agitation dont les esprits animaux meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. C'est donc une erreur de mettre dans le cœur le siège des passions. Sans doute elles y font sentir quelque altération, mais c'est par l'entremise d'un petit nerf qui descend du cerveau vers lui, ainsi que les astres sont aperçus comme dans le ciel par l'entremise de leur lumière et des nerfs optiques : en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir ses passions qu'il n'est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres. (*Passions,* I, 31, 33.)

La passion dépend si fort du jeu des rouages de l'organisme

qu'une légère modification dans la construction de la machine suffit à transformer la passion. « La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse; dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur, fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et à en retenir la volonté. » (*Pass.,* I, 39.) Descartes n'admet donc pas avec les Stoïciens que la passion est une déraison de la raison, ni avec Platon qu'elle est une révolte de la partie irrationnelle de l'âme.

Il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, *auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison.* (*Pass.,* I, 47.)

Après avoir expliqué comment naissent les passions, Descartes cherche à les distinguer et dénombrer. Il établit son principe de classification par deux remarques :

La première, c'est que « toutes les passions peuvent être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes les plus ordinaires et principales »; la seconde, c'est que « les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ». (*Pass.,* II, 51, 52.)

Les objets sont innombrables, *mais ils ne nous affectent qu'en un certain nombre de façons qui dépendent, si j'ose dire, de ce qu'ils peuvent pour nous.* Ce sont ces affections qu'il faut reconnaître et déterminer. Descartes reconnaît six passions simples et primitives, qui sont : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. On remarquera dans cette classification l'idée originale de faire de l'admiration la première des passions. A l'admiration se rattachent l'estime et le mépris, la générosité ou l'orgueil, l'humilité ou la bassesse, la vénération ou le dédain. « Lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-

dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine. » (II, 56.) De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions, et d'abord le désir qui se rapporte à l'avenir. Du désir naissent, comme passions secondaires, l'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir; l'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté, l'épouvante, le remords. Les deux dernières passions primitives sont la joie et la tristesse, auxquelles se rattachent la moquerie, l'envie, la pitié; la satisfaction de soi-même et le repentir; la faveur et la reconnaissance; l'indignation et la colère; la gloire et la honte; le dégoût, le regret et l'allégresse. Descartes, après avoir fait le dénombrement des passions, les étudie par le détail. Il les analyse tour à tour, explique leurs causes, décrit leurs caractères et leurs effets par rapport à l'âme et au corps. C'est un mélange curieux de remarques psychologiques souvent fort ingénieuses et de fictions physiologiques qui donnent réponse à tout.

Dans les définitions de la joie et de la tristesse, nous trouvons la théorie de Descartes sur le plaisir et la douleur. *Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicujus nostræ conscientia,* « tout notre contentement ne consiste qu'au témoignagne intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection, » écrit-il à la princesse Élisabeth. (IX.)

La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien... (*Passions,* II, 91.) La tristesse est une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. (*Ibid.*)

Ainsi les esprits animaux par leurs mouvements sont la cause occasionnelle des passions de la joie et de la tristesse; mais la joie et la tristesse elles-mêmes consistent dans la connaissance d'une perfection ou d'une imperfection.

La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant instituée par la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse, en ce qu'il n'a pu lui résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables. (II, 94.)

Cette théorie de la joie et de la tristesse n'a rien qui doive surprendre d'un philosophe qui définit l'âme par la pensée.

Utilité et dangers des passions. — Descartes ne condamne pas les passions, loin de là, il déclare « qu'elles sont toutes bonnes de leur nature ». (III, 211.)

L'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. (II, 52.) L'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. (II, 74.) Il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait. (II, 77.)

Mais si les passions sont bonnes par nature, elles ont aussi leurs dangers. D'abord il y a plusieurs choses qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie et qui cependant sont nuisibles au corps ; il en est d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes. En second lieu, les passions font paraître presque toujours les biens et les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont en réalité, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent dans de plus grands. (II, 138.) Descartes montre comment l'âme peut lutter contre l'excès des passions. On ne peut les supprimer d'un seul coup. En agissant sur le cœur, elles troublent tout le sang et les esprits, « en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée, en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. » (I, 46.) Mais l'âme du moins peut toujours arrêter les effets de la passion, suspendre les actions qu'elle entraîne et « se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement épuisé l'émotion qui est dans le sang. » (III, 211.) L'âme peut davantage : elle peut exciter ou supprimer les passions, sinon par une action directe de la volonté, du moins en s'attachant aux idées qui sont propres à les faire naître ou à les détruire.

Les passions ne peuvent pas directement être excitées ou ôtées par l'action de notre volonté ; mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand ; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite, etc. (Art. 45.)

Enfin, nous pouvons aller plus loin encore. Entre les mouvements du corps et les pensées de l'âme il y a une correspondance établie par la nature, et c'est cette correspondance qui menace l'homme de l'esclavage de la passion. Mais l'homme peut changer cette correspondance ; il peut, par l'habitude, modifier les rapports de l'âme et du corps, joindre n'importe quelle pensée à n'importe quel mouvement de la glande. Par ce pouvoir l'homme redevient maître de lui-même, puisqu'au lieu d'obéir à la nature, il crée en lui, par l'habitude, une seconde nature. « Encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude (I, 50) ; et il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi. » (II, 136.)

En résumé, pour qu'il y ait passion, il faut toujours que le corps intervienne, qu'il y ait un mouvement des esprits animaux ; mais, au point de vue de l'âme, les passions sont des pensées, des jugements. Si l'on veut bien entendre la théorie de la sensibilité dans Descartes, il faut distinguer trois degrés. Au plus bas degré la passion naît dans l'âme du trouble du sang et de l'agitation des esprits ; les pensées de l'âme sont immédiatement imposées par le corps, dont elles expriment l'état. Au second degré la passion commence par le jugement, « elle est causée par l'action de l'âme qui se détermine à concevoir tels ou tels objets ». Dès lors l'âme n'est plus contrainte d'exprimer le corps ; les termes mêmes peuvent être renversés, et c'est le corps qui exprime l'âme par ses mouvements. C'est ainsi qu'à la vertu répond une passion. La générosité, par exemple, c'est la vertu s'exprimant dans le corps ; ce sont les idées justes, principes de la morale, fortifiées par le mouvement des esprits animaux ; c'est la vertu devenant une passion, excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour. (II, 153-160.) Enfin il y a une sensibilité purement spirituelle.

Je dis que ces émotions (*amour et haine*) sont causées par les esprits, afin

de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes, *que des émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme.*

La joie purement intellectuelle vient en l'âme par la seule action de l'âme : c'est la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien. Or, « notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même ; en quoi elles diffèrent de ces passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. » (II, 147.) Ces passions purement spirituelles correspondent aux εὐπαθεῖαι des Stoïciens, et peuvent servir à nous mieux faire comprendre cette théorie.

Spinoza applique la méthode mathématique à l'étude des passions. Les trois passions primitives et leurs composés. — L'amour intellectuel. — Spinoza n'est pas satisfait de la théorie des passions de Descartes ; à son avis, « ce grand esprit n'a réussi à autre chose qu'à montrer sa grande pénétration. » (*Éth.,* 3e part., Préf.)

Je vais traiter, dit-il, de la nature des passions, de leur force, de la puissance dont l'âme dispose à leur égard, suivant la même méthode que j'ai précédemment appliquée à la connaissance de Dieu et de l'âme, et j'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. (*Ibid.*)

Il serait curieux de suivre la déduction de Spinoza, de démonter pièce à pièce ses démonstrations, de voir s'il n'y introduit aucune idée nouvelle, s'il procède toujours vraiment *à priori,* s'il analyse toujours avec exactitude les faits qu'il constate avec une grande clairvoyance, s'il n'explique pas parfois par un mécanisme compliqué des passions qui naissent immédiatement dans l'âme : nous ne pouvons que donner les traits généraux de sa doctrine.

Spinoza commence par définir ce qu'il entend par agir et par pâtir.

Quand quelque chose arrive, en nous ou hors de nous, dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire quand quelque chose, en nous ou hors de nous, résulte de notre nature qui se peut concevoir par elle clairement et distinctement, j'appelle cela *agir.* Quand, au contraire, quelque chose arrive en nous ou résulte de notre nature dont nous ne sommes point cause, si ce n'est partiellement, j'appelle cela *pâtir.*

Pour Spinoza comme pour Descartes l'âme se définit par la pensée, elle est une suite d'idées : l'âme agit donc en tant qu'elle a des idées adéquates, idées claires et complètes, et en tant qu'elle a des idées inadéquates elle souffre certaines passions. (*Éth.,* part. III, prop. Ire.) Cependant, comme Descartes, il joint la passion au mouvement du corps :

Ce genre d'affection qu'on appelle passion de l'âme, c'est une idée confuse par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant ; laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

Comme Descartes encore, il fait de la passion un pur mode de la pensée, mais il ajoute quelque chose à la théorie du maître. Comme l'indique la seconde partie de la définition, la passion s'accompagne d'un mouvement de la pensée, d'une tendance : c'est l'*appetitio* de Leibniz, la *transitio ad novas perceptiones.* Spinoza, en effet, dérive toutes les passions du désir. Qu'est-ce donc que le désir? Tout être particulier est un mode de la substance absolue, c'est-à-dire de la puissance infinie par laquelle Dieu est et agit. L'activité infinie étant le fond de tous les êtres particuliers, ils ne contiennent en eux-mêmes rien qui puisse les détruire. « La définition d'une chose quelconque contient l'affirmation et non la négation de l'essence de cette chose; donc aucune chose ne peut être détruite que par une cause extérieure. » (*Éth.,* IIIe part., prop. IV.) Si tout être participe de la puissance divine, s'il est actif dans la mesure même où il est réel, et s'il ne contient en soi rien qui supprime son existence, il s'ensuit que tout être, autant qu'il est en lui, s'efforce de persévérer dans son être; que cet effort est son essence même, son essence actuelle, laquelle n'enveloppe aucun temps fini, mais une durée indéterminée. (Prop. VI, VII, VIII.) Voilà le principe, voyons les conséquences :

L'âme, soit en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, soit en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être, et a conscience de cet effort. (Prop. IX.) Cet effort, quand il se rapporte exclusivement à l'âme, s'appelle *volonté;* mais quand il se rapporte à l'âme et au corps tout ensemble, il se nomme *appétit.* L'appétit n'est donc que l'essence même de l'homme, de laquelle découlent nécessairement toutes les modifications qui servent à sa conservation, de telle sorte que l'homme est déterminé à les produire... Le *désir,* c'est l'appétit avec conscience de lui-même. Il résulte de tout cela que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir.

L'âme est l'idée du corps humain, il existe entre les deux termes un parallélisme rigoureux, une véritable harmonie préétablie.

Puisque ce qu'il y a de fondamental et de constitutif dans l'essence de l'âme, c'est l'idée du corps pris comme existant en acte, il s'ensuit que l'affirmation de l'existence du corps est ce qu'il y a dans l'âme de fondamental et de principal. (Prop. X.)

L'effort de l'âme pour persévérer dans l'être comprend donc nécessairement l'effort pour maintenir et fortifier le corps, son objet, sans lequel elle ne serait pas. « Si quelque chose augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance d'agir de notre corps, cela même augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance de penser de notre âme. » (Prop. XI.) De là l'effort de l'âme pour imaginer les choses qui augmentent ou favorisent la puissance d'agir du corps, pour repousser les idées de ce qui l'empêche ou la diminue. La tendance à persévérer dans l'être ne semblait pas impliquer l'effort pour sortir d'un état mauvais et en chercher un meilleur. Spinoza introduit arbitrairement dans sa notion du désir l'idée de finalité. Il y a effort vers l'existence la plus complète, vers la réalité la plus haute; effort non seulement pour repousser tout ce qui diminue la vie, mais pour se porter vers tout ce qui l'accroît et l'enrichit.

Quand l'âme passe à une perfection plus grande, elle éprouve la *joie;* quand elle passe à une perfection moindre, c'est la *tristesse.* « Perfection et réalité, c'est la même chose. » De ces trois passions la joie, la tristesse et le désir, Spinoza démontre que l'on peut faire dériver toutes les autres.

L'amour n'est autre chose que la joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure; et la haine n'est autre chose que la tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Celui qui aime s'efforce nécessairement de se rendre présente et de conserver la chose qu'il aime; et, au contraire, celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il hait.

Nous ne pouvons suivre par le détail tout ce développement. Disons seulement que les principaux ressorts de ce mécanisme sont : l'association des idées, l'imagination et la sympathie.

1° Effets de l'association des idées :

Quand une chose nous affecte habituellement d'une impression de tristesse, si nous venons à imaginer qu'elle a quelque ressemblance avec un objet qui nous affecte habituellement d'une impression de joie de même force, nous aurons de la haine pour cette chose et en même temps de l'amour. (Prop. XVII.)

2° Effets de l'imagination :

L'homme peut être affecté d'une impression de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future, comme par celle d'une chose présente. (Prop. XVIII.)

3° Effets de la sympathie :

Par cela seul que nous nous représentons un objet qui nous est semblable comme affecté d'une certaine passion, bien que cet objet ne nous en ait jamais fait éprouver aucune autre, nous ressentons une passion semblable à la sienne. (Pr. XXVII.)

Spinoza explique par là la *commisération*, l'*émulation,* la *bienveillance,* et par une démonstration subtile, l'*envie :* « Si nous imaginons qu'une personne se complaît dans la possession d'un objet dont seule elle peut jouir, nous ferons effort pour qu'elle ne le possède plus. (Prop. XXXII.) Dém. : Par cela seul que nous imaginons qu'une personne est heureuse de la possession d'un certain objet, nous aimons cet objet (par la Prop. XXVII, part. III[e] et son coroll. 1) et désirons en jouir. Or (par hypothèse), c'est un obstacle à notre désir que cette personne possède l'objet qu'elle aime. Donc nous ferons effort pour qu'elle ne le possède plus. Nous voyons par ce qui précède que la nature humaine est ainsi faite qu'elle réunit presque toujours à la pitié pour ceux qui souffrent l'envie pour ceux qui sont heureux. » Spinoza explique encore par la sympathie la secrète amertume qui se mêle aux faux plaisirs de la haine et de la vengeance : « La joie qui provient de ce que nous imaginons que l'objet détesté est détruit ou altéré de quelque façon n'est jamais sans mélange de tristesse. (Prop. XLVII.) Dém. : Cela est évident par la proposition XXVII : car en tant que nous imaginons qu'un objet qui nous est semblable est dans la tristesse, nous sommes nous-mêmes contristés. »

Le même mécanisme sert à montrer comment les passions s'opposent, se contrarient, ou s'unissent et s'ajoutent.

Il me semble maintenant, conclut-il, que j'ai expliqué par ce qui précède les principales passions de l'âme, et ces fluctuations intérieures qui naissent des combinaisons diverses des trois passions primitives, le désir, la joie et la tristesse; et je crois avoir ramené tous ces phénomènes à leurs premiers principes. On voit par là que nous sommes agités en mille façons par les causes extérieures; et, comme les flots de la mer soulevés par des vents contraires, notre âme flotte entre les passions, dans l'ignorance de son avenir et de sa destinée. (Sch. de la prop. LIX.)

Quoique Spinoza admette en général, comme Descartes, que toute passion répond à un état du corps, comme Descartes aussi, cependant, il reconnaît une sensibilité supérieure, qui répond à l'activité propre de l'âme. « Outre la joie et le désir qui sont des

affections passives, il y a d'autres joies ou d'autres désirs qui se rapportent à nous en tant que nous agissons. » (Prop. LVIII.) En tant qu'elle a des idées adéquates, l'âme tend à persévérer dans son être : dans ce cas, le désir est une pure action où la tristesse n'a plus de place. L'idée adéquate est le plus haut degré de notre puissance d'agir, et la tristesse étant ce qui diminue ou empêche la puissance de penser de l'âme, aucune affection de tristesse ne peut se rapporter à l'âme en tant qu'elle agit. Il ne reste plus ici que deux affections primitives : *cupiditas, lætitia,* désir et joie; elles prennent deux formes : l'*animosité* et la *générosité*. L'animosité est une sorte d'intrépidité, le ferme désir de vivre selon la raison. La générosité, c'est la sympathie réfléchie, vertueuse, le désir qui porte chacun de nous, en vertu des seuls commandements de la raison, à faire effort pour aider les autres hommes et se les attacher par les liens de l'amitié. Ramener les idées inadéquates et confuses à des idées adéquates, remplacer ainsi la passion proprement dite par le désir et la joie qui naissent de la seule action de l'âme, éliminer par là toute tristesse, c'est, en voyant les choses sous la forme de l'éternité, s'affranchir de l'esclavage des passions, vivre en Dieu, trouver dans l'amour intellectuel de Dieu la béatitude et la vertu, qui sont identiques.

Malebranche : développement et progrès des théories précédentes. — Les passions et les inclinations. — Classification des passions. — La théorie de Malebranche sur les passions a de grandes analogies avec celle de Spinoza. Comme celui-ci, il applique à cette étude la méthode rationnelle; comme lui, il les ramène à trois passions primitives; comme lui et comme Descartes, il rattache la passion au corps; comme l'un et l'autre il admet au-dessus de ces passions corporelles une sensibilité pure, un amour intellectuel, l'amour de Dieu; mais toutes ces théories sont plus développées et plus approfondies.

Pour Descartes l'âme est une, c'est par la seule action du corps qu'il faut expliquer tout ce qu'il y a de déraisonnable en nous. Les passions proprement dites naissent de l'agitation des esprits animaux; l'âme n'échappe à l'esclavage que parce qu'elle peut, d'une part, modifier par ses jugements les mouvements de la glande pinéale et par suite les passions, d'autre part, vivre d'une vie toute spirituelle. Spinoza amplifie la théorie cartésienne : si l'âme pâtit, c'est qu'elle est limitée dans son essence, c'est que tout en elle ne s'explique pas par elle seule, c'est qu'elle est l'idée d'un corps que

tous les autres corps modifient. La cause de la passion est encore, en un sens, extérieure à l'âme, elle est métaphysique; mais par là-même elle se rattache à la nature de l'âme, à la limitation de son essence. Dans Descartes, la sensibilité n'a pas pour ainsi dire de principe propre, elle est un pur mode de la pensée; dans Spinoza, la tendance à persévérer dans l'être n'est en dernière analyse qu'un corollaire d'une loi générale, en vertu de laquelle toute idée enveloppe l'affirmation. Malebranche cherche dans l'âme même un principe qui rende compte de ses mouvements, il admet une tendance primitive et des inclinations dérivées. Il explique avec son maître les passions proprement dites par une cause physiologique; mais il les rattache aux inclinations, par là à l'activité normale de l'âme et par là à l'action de Dieu; enfin il voit dans une corruption de la nature première la raison de leur excès et de leur danger.

Sa méthode n'est pas différente de celle de Spinoza. Il reconnaît une certaine valeur à l'observation interne, mais il n'admet pas qu'elle puisse être une méthode suffisante et scientifique.

Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés; nous n'aurions qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnaîtrions, par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais parce que nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, et que la raison même nous apprend que nos inclinations sont déréglées, nous sommes obligés de prendre un autre tour. (*Rech. de la Vér.*, l. IV, ch. 1er, § 1.)

Il faut que nous retrouvions par le raisonnement quelle est notre vraie nature. Cette nature doit être cherchée dans l'action de Dieu en nous.

Dieu ne peut avoir pour fin principale que lui-même, mais il peut avoir pour fin moins principale la conservation des êtres créés, parce que tous à des degrés divers participent de sa perfection.

Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de celui qui les a créés et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation et celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être. (*Rech. de la Vér.*, l. IV, chap. 1er, § 2.)

S'il en est ainsi, le principe de toutes les inclinations particulières doit être l'amour de Dieu pour lui-même, car c'est encore sa perfection qu'il aime dans ses créatures. « Comme il n'y a proprement

qu'un amour en Dieu qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puisque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général, et nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puisque nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien. C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'est que notre volonté; car la *volonté* n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. » (*Rech. de la Vér.,* l. IV, ch. 1er, § 3.) Ainsi le principe et l'objet véritable de toutes nos inclinations, quelles qu'elles soient, c'est Dieu.

Quelles sont maintenant les inclinations particulières ? Il y en a trois principales. La première des inclinations c'est la *curiosité,* c'est-à-dire cette inquiétude de la volonté qui nous porte vers tout ce qui est nouveau par l'espoir d'y trouver l'apaisement que nous cherchons. Cette curiosité inquiète a ses dangers, mais

Elle est très conforme à notre état, car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu'on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement.

La seconde inclination que l'auteur de la nature imprime sans cesse dans notre volonté, c'est l'amour de nous-mêmes et de notre propre conservation : c'est l'*amour propre.*

Nous avons déjà dit que Dieu aime tous ses ouvrages, que c'est l'amour seul qu'il a pour eux qui les conserve, et qu'il veut que tous les esprits créés aient les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils aient tous une inclination naturelle pour leur conservation et pour leur bonheur et qu'ils s'aiment eux-mêmes. (L. IV, ch. v, § 1.)

L'amour propre comprend : l'amour de la grandeur et l'amour du plaisir, l'amour de l'être et l'amour du bien-être. Par l'amour de la grandeur nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance. « Nous désirons en quelque manière d'avoir l'être nécessaire : nous voulons, en un sens, être comme des dieux. » Par l'amour du plaisir nous désirons non pas simplement l'être, mais le bien-être, « puisque le plaisir est la chose la meilleure et la plus agréable à l'âme : je dis le plaisir précisément en tant que plaisir. » La grandeur et l'indépendance ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choses qui nous environnent. « Mais les plaisirs sont dans l'âme même, et ils en sont des manières réelles qui la modifient, et qui par leur propre nature sont capables de la contenter. » Malebranche repousse les paradoxes des Stoïciens. « Il faut dire les choses comme elles sont : *le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal;* mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur. » (L. IV, ch. x, § 1.) Qu'est-ce, en effet, que le plaisir? « *Le plaisir est le caractère du bien;* ce qui cause le plaisir est certainement très aimable et très bon. » (§ 2.) Ce ne sont point les objets que nous sentons qui agissent effectivement en nous, puisque le corps ne peut agir sur l'esprit; ce n'est point non plus l'âme qui cause en elle-même son plaisir et sa douleur à leur occasion, car s'il dépendait de l'âme de sentir la douleur, elle n'en sentirait jamais; « il n'y a que Dieu qui soit assez puissant pour agir en nous et pour nous faire sentir le plaisir et la douleur. » Or, « on ne doit donner ordinairement quelque bien que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenser, et on ne doit ordinairement faire souffrir quelque mal que pour détourner d'une méchante action ou pour la punir : ainsi Dieu agissant toujours avec ordre et selon les règles de la justice, tout plaisir dans son institution nous porte à quelque bonne action ou nous en récompense, et toute douleur nous détourne de quelque action mauvaise ou nous en punit. » Qu'il s'agisse du plaisir prévenant qui nous incite à l'action, ou du plaisir qui en résulte, toujours le plaisir est la marque du bien, le signe d'une perfection. D'où vient donc qu'il y ait des plaisirs funestes? D'abord de ce qu'il y a des actions qui sont bonnes en un sens, mauvaises en un autre. En second lieu, comme nous jugeons qu'une chose est cause de quelque effet lorsqu'elle l'accompagne toujours, nous nous imaginons que ce sont les objets sensibles qui agissent en nous, nous nous détachons de Dieu, qui seul est capable de causer le plaisir, pour nous unir à une vile créature.

Tout plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence de sa première volonté ou des lois générales de la nature, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n'en méritons pas. Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la violence qu'on lui fait, lorsqu'on l'oblige de récompenser par le plaisir des actions criminelles qu'on commet contre lui.

La troisième inclination naturelle est celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons et pour tous les objets qui nous environnent. « Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. »

Pour que l'amour propre n'étouffe pas cette inclination, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne et principalement avec les êtres de la même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre.

Nous venons de voir la théorie des inclinations : celle des passions, dans Malebranche, se rapproche fort de celle de Descartes. La passion a toujours pour cause occasionnelle un mouvement des esprits animaux. L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels fort différents : comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la souveraine raison; comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps. Les inclinations naturelles sont tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences; les passions sont toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits et du sang. Ces passions sont inséparables des inclinations : l'homme n'est capable de quelque amour ou de quelque haine sensible que parce qu'il est capable d'un amour ou d'une haine spirituelle. Quel est le principe du mouvement des passions? Dieu, principe de tout mouvement. Il est impossible de concevoir une action directe et réciproque de la pensée et de l'étendue, de l'esprit et du corps.

Les passions de l'âme sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation... La cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. (L. V, ch. I[er].)

Il n'y a passion que s'il y a agitation des esprits animaux et trouble du sang; mais pas plus que Descartes, Malebranche ne prétend que toute passion commence nécessairement par un mouvement corporel. Cela arrive seulement dans le cas où la passion s'excite par des sentiments confus et où l'esprit n'aperçoit point de bien ni de mal qui la puisse causer. Dans tous les autres cas on peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions :

1° Le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous ; 2° une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paraisse un bien ; 3° un sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse; 4° une *nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans;* 5° l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits ; 6° les sentiments différents d'amour, d'aversion, de joie, de désir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différents ébranlements que les esprits animaux causent dans le cerveau ; 7° un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion.

La passion peut donc commencer par un mouvement des esprits animaux, mais le plus souvent ce mouvement est précédé, préparé par des phénomènes purement spirituels.

Il peut même y avoir en nous des inclinations purement spirituelles qui sont accompagnées par accident de certains phénomènes corporels.

C'est une des lois de l'union de l'âme avec le corps que toutes les inclinations de l'âme, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, soient accompagnées des émotions des esprits animaux qui rendent ces inclinations sensibles... Ainsi, l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu, de Dieu même est toujours accompagné de quelques mouvements d'esprits qui rendent cet amour sensible. Nous sommes donc unis d'une manière sensible non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même.

Ce n'est pas à dire qu'il faille confondre la joie intellectuelle, qui accompagne la connaissance claire du bon état de l'âme, avec le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps. La joie intellectuelle est solide, sans remords, et aussi immuable que la vérité qui la cause; tandis que « la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou du remords de la conscience, elle est inquiète, aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. » (L. V, ch. III.)

Quels sont les effets des passions? d'où vient leur caractère excessif? Toutes les passions ont deux effets fort considérables : elles appliquent l'esprit et elles gagnent le cœur. En tant qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connaissance de la vérité. Mais en tant qu'elles gagnent le cœur, elles ont toujours un mauvais effet, parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, et en lui représentant les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous. (L. V, ch. VIII.) Le danger des passions est une suite du péché.

L'âme pouvait avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image. Le corps étant soumis à l'esprit, l'âme pouvait en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau et l'émotion des esprits par la seule considération

de son devoir. Mais depuis le péché cela n'est plus en sa puissance. (L. V, ch. IV.) La nature est présentement corrompue ; le corps agit avec trop de force sur l'esprit... L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avait avec Dieu s'est perdue : je veux dire que Dieu s'est retiré de lui autant qu'il le pouvait, sans le perdre et sans l'anéantir. Mille désordres se sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservait dans l'ordre. (L. V, ch. Ier.)

Quant à la classification des passions Malebranche adopte le même principe que Descartes. « Il ne faut pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. » L'admiration est la première des passions, mais c'est une passion imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien. « L'amour et l'aversion sont les *passions mères;* » elles n'engendrent pas d'autres passions générales que le désir, la joie et la tristesse; elles sont les trois passions primitives. « Les passions particulières ne sont composées que de ces trois primitives, et elles sont d'autant plus composées que l'idée principale du bien et du mal qui les excite est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires. » (L. V, ch. VII.) Ce qui différencie les passions particulières, ce n'est donc pas seulement qu'en elles peuvent se combiner différemment les trois passions primitives; ce sont encore les jugements et les perceptions qui les causent ou les accompagnent. « La principale différence qui se trouve entre les passions de même espèce (allégresse, gloire, faveur, reconnaissance, ris ou moquerie sont des espèces de joie; — dégoût, ennui, regret, pitié, indignation, des espèces de tristesse) se tire des différentes perceptions ou des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. »

Bossuet : psychologie de saint Thomas; physiologie cartésienne. — Bossuet combine les souvenirs de son éducation scolastique et les nouveautés cartésiennes, la psychologie de saint Thomas et la physiologie de Descartes. Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens. L'un et l'autre sont des sensations, « puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive, qui se fait d'abord en nous à la présence des objets plaisants ou fâcheux... Le plaisir est un sentiment *agréable* qui convient à la nature; la douleur un sentiment *fâcheux,* contraire à la nature. » (*Connaiss. de Dieu et de soi-même,* ch. Ier, § 2.) Cette définition est assez peu instructive, au moins prise à la lettre. La définition des passions est meilleure.

Partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur nous sommes attirés ou rebutés... La passion est un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentis ou imaginés dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. (*Ibid.,* § 6.)

Les passions principales se divisent en deux catégories : celles dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent et dont l'ensemble constitue l'appétit concupiscible; celles dont l'objet est considéré *sub ratione ardui,* selon l'expression de saint Thomas, comme difficile à atteindre ou à éviter, et qui constituent l'appétit irascible. Les premières sont : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse; les secondes sont : l'audace, la crainte, l'espérance, le désespoir, la colère. Il y a un grand nombre de passions secondaires : honte, envie, émulation, admiration, etc. Mais elles se rapportent à une ou à plusieurs des passions principales. On peut même dire que toutes les passions se rapportent au seul amour, qu'il les renferme ou les excite toutes.

La haine de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a.... L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile ; et la crainte un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril... Otez l'amour, il n'y a plus de passions ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. (§ 6.)

Jusqu'ici Bossuet suit saint Thomas, voyons maintenant comment il est cartésien. « Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir ou poursuivre. Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau. » (Ch. II, § 12.) Les passions sont donc des mouvements tout involontaires de l'âme, coordonnés à des mouvements du corps, qui sont eux-mêmes déterminés par ceux des objets. « Le concours de l'âme et du corps est visible dans les passions; mais il est clair que la bonne et mauvaise disposition doit commencer par le corps... Dans les passions l'âme est patiente, et elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais elle y sert. » (Ch. III, § 11.) Les remèdes que donne Bossuet contre les passions sont ceux qu'avait donnés Descartes et tirés de même de la correspondance qui fait que dans le corps quelque chose suit les pensées de l'âme.

La Rochefoucauld : l'amour-propre principe de toutes les affections humaines. — La Rochefoucauld

n'est pas un philosophe, qui rattache à un système général ses idées sur l'homme; c'est un homme du monde, qui donne les résultats de ses observations sur lui-même et sur les autres. Il ramène tous les mouvements de la sensibilité humaine à l'amour-propre. C'est l'unique penchant dont les métamorphoses expliquent toutes les passions.

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi... Il est tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux : il a différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments qui le tournent et le dévouent tantôt à la gloire, tantôt aux richesses, et tantôt aux plaisirs. Il en change selon le changement de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences; mais il lui est indifférent d'en avoir plusieurs ou de n'en avoir qu'une, parce qu'il se partage en plusieurs et se ramasse en une, quand il le faut et comme il lui plaît... Il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre; il entre dans leurs desseins; et, ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine; enfin il ne se soucie que d'être et, pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi.

Ainsi l'amour-propre est le principe des affections mêmes qu'une illusion de notre orgueil nous fait croire désintéressées. « L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé... La générosité est un industrieux emploi du désintéressement pour aller plus tôt à un plus grand intérêt... La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. »

Hobbes rattache la thèse de l'égoïsme à une psychologie matérialiste. — Hobbes partage les idées de La Rochefoucauld, mais il les déduit avec une logique plus brutale d'une psychologie toute matérialiste. Tout ce qui est réel est corporel, tous les phénomènes sont des mouvements.

Les conceptions et les imaginations ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant pas là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide ou le favorise, on l'appelle *plaisir*, *contentement*, *bien-être*, et ce n'est en réalité qu'un mouvement dans le cœur, de même qu'une conception n'est qu'un mouvement dans la tête. Ce mouvement agréable est nommé *amour* relativement à l'objet qui l'excite; mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *douleur*, et relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de *haine*. Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Ce mouvement se nomme *appétit* ou *désir*, quand l'objet est agréable ; *aversion*, lorsque l'objet déplaît naturellement; *crainte*, relativement au déplaisir que l'on attend. (*De la Nat. hum.*, ch. XII.)

Hobbes prend du cartésianisme le mécanisme seul ; il a quelques analogies avec Spinoza, mais la pensée n'est pour lui qu'un mode de l'étendue. Il n'y a pas place dans cette théorie pour les passions désintéressées.

Le *repentir* est une passion produite par l'opinion ou la connaissance qu'une action qu'on a faite n'est point propre à conduire au but qu'on se propose; son effet est de faire quitter la route que l'on suivait, afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage... La *pitié* est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre. Il y a une autre passion que l'on désigne sous le nom d'amour, mais que l'on doit plus proprement appeler *bienveillance* ou *charité*. Un homme ne peut pas avoir de plus grande preuve de son pouvoir que lorsqu'il se voit en état non seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans l'accomplissement des leurs. (*De la Nat. hum.*, ch. IX.)

Suivant Locke, les passions sont des modes du plaisir et de la douleur. — Locke ne fait pas une théorie des passions, il ne les étudie qu'à propos des idées qui leur répondent en nous. « Le plaisir et la douleur, et ce qui les produit, savoir le bien et le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions... Elles sont des modes du plaisir et de la douleur, qui résultent en nous de différentes considérations du bien et du mal. » (L. II, ch. XX.) En réfléchissant sur le plaisir, qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appelons *amour*. Au contraire la réflexion sur la douleur, qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appelons *haine*. « Le malaise (*uneasiness*) qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme *désir;* ce malaise est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes. » (L. II, ch. XX.) La joie, la tristesse, l'espérance, la crainte, le désespoir, la colère, l'envie sont de même des modes du plaisir et de la douleur, et des formes diverses du malaise, de l'inquiétude, qui résulte de l'absence du bien ou de la présence du mal. Ces diverses passions dans la vie se mêlent les unes aux autres; « je crois qu'on aurait de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de désir. » (L. II, ch. XXI.) Locke définit le plaisir et la dou-

leur des idées; les passions, modes du plaisir et de la douleur, sont donc des modes de la pensée : nous trouvons ici l'influence du cartésianisme. Mais en admettant un état de malaise, d'inquiétude, en accordant à cet *uneasiness* le plus grand rôle dans les déterminations humaines, Locke semble admettre un principe distinct de la pensée, un ensemble de tendances, dont les désirs définis ne sont que les manifestations.

Leibniz : théorie métaphysique de la sensibilité; l'action et la passion. Théorie psychologique : les trois degrés de l'appétition; théorie du plaisir. — Avec Leibniz nous retrouvons la grande tradition cartésienne, l'union de la métaphysique et de la psychologie. La monade, l'atome spirituel, seule réalité véritable, outre la perception, possède l'appétition, la tendance à passer à des perceptions nouvelles. « L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *appétition :* il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perceptions nouvelles. » (*Monad.*, § 15.) Cette tendance de toute monade à progresser dans l'être deviendra dans l'âme humaine le principe de tous les mouvements de la sensibilité. Mais seule cette tendance vers une perfection plus haute ne suffirait pas à expliquer la vie sensible de l'humanité, les obscurités et les erreurs de la passion. La monade n'est pas isolée, elle est en accord par l'harmonie préétablie avec toutes les autres monades. C'est dans cette loi métaphysique, dans cette dépendance mutuelle des créatures qu'il faut chercher le principe de la passion.

La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle en a de confuses... Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur une autre. (*Monad.*, § 49-50.)

Ainsi par cela même qu'elles sont en accord les unes avec les autres, les monades se limitent l'une l'autre. Il n'en est pas une qui soit purement active : ce serait dire que tout est fait pour elle, qu'elle est la fin universelle, qu'elle est Dieu même. « L'âme serait une divinité, si elle n'avait que des perceptions distinctes. » (*Théod.*, § 62.) Il ne faut pas oublier que, suivant Leibniz, « une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur

de l'autre. » L'influence d'une monade sur l'autre est donc tout idéale ; elle ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. (*Monad.*, § 51.) Pour Leibniz, comme pour Spinoza, la passion est une limite de l'action, une imperfection de l'essence : elle nous attache bien à nous-mêmes, mais en tant seulement que nous exprimons les autres êtres par des idées confuses. « Quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie; et, comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière. » La passion ne répond donc pas seulement, comme semblait le croire Descartes, à une action du corps auquel nous sommes liés; elle répond, selon l'idée de Spinoza, à une loi métaphysique, à la limitation mutuelle des êtres qui, pour Leibniz, exprime l'ordre universel, l'harmonie préétablie par Dieu. Bien loin que ce soit le corps qui fasse la passion, c'est la passion qui fait le corps. Il faut dire que, prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (*Théod.*, § 65.) Mais en tant qu'elle agit, l'âme tire tout d'elle-même, elle n'a rien à faire d'un corps ; son corps ne fait qu'exprimer sa loi de limitation et son rapport de dépendance et d'harmonie aux autres monades.

Voyons maintenant comment la psychologie confirme ces vues métaphysiques. La première forme de l'appétition en nous, c'est une inquiétude (l'*uneasiness* de Locke), un désir confus,

Où il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur que de la douleur même... L'Auteur infiniment sage de notre être a fait en sorte que nous soyons souvent dans l'ignorance et dans des perceptions confuses, afin que nous agissions plus promptement par instinct et que nous ne soyons pas incommodés par des sensations trop distinctes de quantités d'objets qui ne nous reviennent pas tout à fait et dont la nature n'a pu se passer pour ses fins. (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*, l. II, ch. xx, § 6.)

Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine... (*Ibid.*) Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchements, à quoi notre nature travaille sans qu'on y pense (*Ibid.*, ch. xxi, § 36.) Ainsi au plus bas degré nous trouvons les inquiétudes, les inclinations insensibles, dont on ne s'aperçoit pas.

(Ch. xxi, § 41.) Au-dessus il y a « les inclinations sensibles, dont on reconnaît l'existence et l'objet, mais dont on ne sent pas la formation, et ce sont des inclinations confuses que nous attribuons au corps, quoiqu'il y ait toujours quelque chose qui y réponde dans l'esprit. » (Ch. xxi, § 41.) Ces inclinations du second degré ce sont les passions proprement dites.

Les Stoïciens prenaient les passions pour des opinions : ainsi, l'espérance leur était l'opinion d'un bien futur, et la crainte, l'opinion d'un mal futur; mais j'aime mieux de dire que les passions ne sont ni des contentements ou des plaisirs, ni des opinions, *mais des tendances ou plutôt des modifications de la tendance qui viennent de l'opinion ou du sentiment et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.* (Ch. xx, § 9.)

Enfin au-dessus des passions proprement dites, « il y a des inclinations distinctes que la raison nous donne, dont nous sentons et la force et la formation ». Ces inclinations ne dépendent plus du corps, elles expriment la nature même de l'âme, elles répondent à des idées distinctes, elles sont des actions véritables.

Sous toutes ces formes l'appétition revient toujours à la recherche du plaisir, à la fuite de la douleur. Le bien est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer ou abréger quelque douleur. On a reproché à Leibniz (L. Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*) d'avoir soutenu sur le plaisir des opinions contradictoires, d'avoir parlé tour à tour comme Épicure et Aristote : c'est qu'on n'a pas compris que sa conception de la nature humaine conciliait ces deux théories contraires.

La nature nous a donné des aiguillons du désir, comme des rudiments ou éléments de la douleur, ou, pour ainsi dire, des demi-douleurs, ou (si vous voulez parler abusivement pour vous exprimer plus fortement) de petites douleurs imperceptibles, afin que nous jouissions de l'avantage du mal sans en recevoir l'incommodité; car autrement, si cette perception était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs dont la continuation et l'amas devient enfin un plaisir entier et véritable. *Et dans le fond, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir;* et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et nous soulage, en ôtant quelques obstacles qui nous empêchent de nous mettre à notre aise. C'est encore en cela qu'on reconnaît l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate remarque dans le Phédon de Platon, lorsque les pieds lui démangent. (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*, l. II, ch. xx, § 6.)

Ne pourrait-on pas conclure de ce texte que le plaisir est l'absence de la douleur? Cependant Leibniz dit un peu plus loin (ch. xx, § 41) :

« Je crois que dans le fond le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection, pourvu qu'il soit assez notable pour qu'on s'en puisse apercevoir. » — Ailleurs encore Leibniz revient à cette formule: *Voluptas seu delectatio est sensus perfectionis, id est, sensus cujusdam rei quæ juvat aut quæ potentiam aliquam adjuvat.*

Ces deux thèses ne sont pas contradictoires. Nous tendons vers l'infini, mais il reste toujours en nous quelque passivité, par suite quelque imperfection, donc quelque inquiétude qui dans la joie même nous pousse vers un état supérieur. C'est notre grandeur même qui fait qu'aucun plaisir ici-bas ne nous satisfait pleinement, qu'il est toujours précédé de quelque inquiétude qu'il fait cesser, toujours suivi de quelque inquiétude qui appelle un nouvel état de perfection.

Bien loin qu'on doive regarder l'inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à de plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou du moins d'une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder, mais qui se borne à ces éléments ou rudiments de la douleur, inaperceptibles à part, lesquels ne laissent pas d'être suffisants pour servir d'aiguillon et pour exciter la volonté. (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*, l. II, ch. xi, § 36.)

Ainsi ce qui fait que toujours quelque inquiétude précède le plaisir et cesse par lui, c'est que cette inquiétude tient à l'essence de l'homme, dont la nature limitée tend à l'infini; mais il n'en est pas moins vrai que chaque plaisir, en apaisant cette inquiétude, qui sans cesse renaît, « car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement » (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. xxi, § 36), est le sentiment d'une perfection plus haute. « Toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur. » (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. xxi, § 72.) Chaque fois que nous éprouvons un plaisir, c'est qu'à des degrés divers nous nous dégageons de la passivité.

Comme il y a trois sortes d'inclinations, il y a aussi trois sortes de plaisirs. Il y a des plaisirs qui répondent aux inclinations insensibles, d'autres aux passions, d'autres enfin, et ce sont les plus purs, « les plus estimables », à l'action de l'esprit. Il y a donc des plaisirs raisonnables, *lumineux*, « qui se trouvent dans la connaissance et dans la production de l'harmonie », et qu'il faut opposer aux plaisirs des sens, confus mais touchants. Le combat entre l'esprit et la chair « n'est que l'opposition des différentes tendances qui naissent des pensées confuses et des distinctes ». Sentiment de

notre perfection, le plaisir en lui-même est bon. Mais la tendance au plaisir est comme la tendance de la pierre, qui va par le plus droit chemin vers le centre de la terre, ne pouvant pas prévoir qu'elle rencontrera des rochers où elle se brisera. C'est ainsi qu'allant droit vers le présent plaisir nous tombons quelquefois dans le précipice de la misère. Le bonheur, au contraire, est un plaisir durable qui suppose une progression continuelle à de nouveaux plaisirs. Cette progression n'est possible que par l'intervention de la raison, principe d'ordre et de prévision, qui regarde devant elle et procède par un chemin régulier sans obstacles inattendus. Le bonheur se ramène donc à la culture de la raison, à un passage constant à des perceptions plus distinctes. L'honnête consiste dans un plaisir de l'esprit. (*Nouv. Ess.,* l. II, ch. xx, § 2.)

J.-J. Rousseau : supériorité de la nature et par suite de la sensibilité sur la raison. — Nous ne pouvons qu'indiquer les grandes lignes des théories plus récentes sur la sensibilité. En France au xviiie siècle, par réaction contre l'esprit d'analyse à outrance, J.-J. Rousseau proclame l'excellence de la nature. « Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout va bien. » (*Émile,* l. IV.) Il y a dans les intuitions du sentiment une « lumière primitive », plus éclatante et plus pure que celle de la raison. Il faut donc toujours écouter « la sainte voix de la nature ». Tous nos premiers penchants sont légitimes. « Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature, et on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. » — « Le premier de tous est l'amour de soi-même », mais « nous voulons aussi le bonheur d'autrui, et quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l'augmente ». A ces affections bienveillantes se relie étroitement le sentiment moral. « L'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements mais des sentiments. » Jacobi en Allemagne attaque la morale trop abstraite de Kant, et défend des idées qui se rapprochent de celles de J.-J. Rousseau. Il reconnaît une lumière du cœur qui ne peut pénétrer dans l'entendement sans s'éteindre. Il se déclare « païen par l'entendement, chrétien par le sentiment ».

Moralistes anglais et écossais : Shaftesbury. — Les affections classées selon leurs objets. — Hutcheson. — D. Hume. — Th. Reid : appétits, désirs, affections. — En Angleterre, après Locke, la philosophie morale fut cultivée en Angleterre et en Écosse par des esprits très fins. Leur méthode est psychologique : ils partent de l'étude des penchants et des sentiments de l'âme humaine. Cherchant ce que l'homme doit faire, quels objets il doit prendre pour but de son activité, ils modifient le principe de la classification cartésienne : ils classent les affections non selon leurs divers modes, mais selon les objets mêmes vers lesquels elles nous portent. Shaftesbury reconnaît dans l'homme des penchants personnels et des penchants bienveillants ou sociaux, qui nous font aimer le bonheur des autres pour lui-même et sans retour sur le nôtre. A ces deux classes de penchants il faut ajouter les penchants rationnels ou de réflexion qui supposent la raison. Ils consistent dans les sentiments d'estime et de mépris que nous font éprouver la beauté et la laideur morale, et ont pour objet les actions humaines ou plutôt les pensées et les affections dont elles dérivent. Quand nous nous représentons une action, nous éprouvons un sentiment agréable ou pénible, comme en entendant un accord ou une dissonance. Nous distinguons le bien du mal par une sorte de sens délicat, par un sens moral inné, dont l'existence se manifeste par les penchants rationnels. Ces penchants ne donnent pas seulement naissance à des jugements; ils interviennent comme forces déterminantes, comme mobiles d'action. La vertu consiste dans un accord des penchants personnels et des penchants bienveillants sous la direction des penchants rationnels. La vertu et le bonheur se confondent. « Le sommet de la sagesse est l'amour de soi bien entendu. »

Hutcheson distingue fortement l'égoïsme de la bienveillance. Nous désirons aussi immédiatement le bonheur des autres que le nôtre : la bienveillance est irréductible. Outre ces deux penchants, nous trouvons en nous l'idée primitive du bien moral. Cette qualité simple de la bonté morale ne peut être perçue que par un sens spécial. Ce sens est le *sens moral,* dont l'aperception est accompagnée, comme toutes les perceptions sensibles, de plaisir et de peine. Fait pour percevoir une qualité qui ne se trouve que dans nos intentions et dans nos actes, le sens moral n'est pas un sens externe mais interne. Hutcheson ne reconnaît d'ailleurs la bonté que dans les actions qui tendent au bonheur d'autrui : l'universelle bienveillance constitue l'excellence morale.

Dans la théorie de D. Hume sur la sensibilité, comme dans celle de l'intelligence, nous voyons intervenir le principe de l'associa-

tion. Il distingue des passions simples et des passions complexes. La joie, la tristesse, le désir, l'aversion, l'espérance et la crainte sont les passions *simples* qui naissent de la simple considération du bien et du mal. Les passions *complexes* s'expliquent par les lois de l'association (association des idées selon les rapports de ressemblance, de contiguïté, de cause, — association des émotions semblables, — concours de ces deux sortes d'association). Hume confirme sa théorie par l'analyse de l'orgueil, de l'humilité et des affections bienveillantes. Tous les avantages (esprit, beauté, richesse, noblesse, etc.) qui causent du plaisir, associés à l'idée de nous-mêmes, peuvent produire l'orgueil. Dans nos passions bienveillantes et malveillantes, Hume retrouve ce rôle des lois de l'association.

Les vertus, talents, perfections et possessions des autres font que nous les estimons et les aimons : c'est que ces objets excitent une sensation agréable, qui est associée à l'amour (*association des émotions semblables*) ; et comme ces objets ont en même temps une relation ou connexion avec la personne, cette association d'idées favorise l'association des sentiments.

La raison porte des jugements sur le vrai et sur le faux, elle n'est jamais par elle-même un motif pour la volonté. Nous n'agissons donc jamais que par passion. Ce qu'on appelle raison dans la conduite humaine, « c'est une passion générale et calme », qui ne détruit pas la prévoyance. Hume attribue le plus grand rôle à la bienveillance désintéressée : comme J.-J. Rousseau, c'est sur le sentiment et sur la *sympathie* qu'il fait reposer la morale. Le grand économiste Adam Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, donne une forme systématique à cette théorie. (Voir LE PROBLÈME MORAL.)

Th. Reid met à profit les travaux précédents de l'école écossaise, dans sa description « des principes animaux d'action ». « Ce sont des principes qui agissent sur notre volonté, mais qui ne supposent aucun exercice du jugement ni de la raison ; la plupart nous sont communs avec certains animaux. » Reid distingue d'abord les *appétits* (faim, soif, appétit du sexe, besoin d'action et de repos), précédés d'une sensation désagréable et périodiques. Les *désirs* se distinguent des appétits : 1° parce qu'ils ne sont pas accompagnés d'une sensation désagréable ; 2° parce qu'ils ne sont pas périodiques. Les principaux sont le désir du pouvoir, le désir de l'estime, le désir de la connaissance. Les désirs pas plus que les appétits n'ont pour principe la recherche du plaisir : les appétits tendent à la conservation du corps, les désirs nous ont été donnés pour favoriser et préparer la vie en société. Les principes d'action, qui ont les personnes pour objet immédiat et qui impliquent qu'on est bien ou mal disposé envers un homme ou tout au moins envers un être animé, sont les *affections*. Les affections bienveillantes sont irréductibles à l'égoïsme ; agréables de leur nature, elles tendent au bonheur de leur objet (famille, reconnaissance, pitié, estime, amitié, amour, patrie). Les affections malveillantes elles-mêmes, dont les principales sont l'émulation et la colère ou le ressentiment, ont une fin dans les plans de la Providence.

Le mot passion a un sens si incertain, qu'il a donné naissance à des discussions sans fin, qu'une bonne définition eût évitées.

J'entends par le mot *passion*, dit Th. Reid, non pas une certaine classe de principes d'action, distincts des affections et des désirs, mais un certain degré de véhémence auquel les affections et les désirs peuvent être portés et qui produit sur l'esprit et le corps les effets que nous avons décrits plus haut.

Les passions ne diffèrent donc pas en nature, mais en degré des principes que nous avons décrits. Par suite la passion tend au bien, et ce n'est que par accident qu'elle nous entraîne au mal.

Kant : distinction et rapports du désir et du plaisir. — Différentes formes du désir. — « Toutes les facultés ou capacités de l'âme, dit Kant, peuvent être ramenées à trois, qui ne peuvent plus être dérivées d'un principe commun : la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la peine, et la faculté de désirer. » (*Crit. du jug.*, Introd., p. 23, trad. fr.) Kant distingue donc le sentiment du plaisir et de la peine de la faculté de désirer. Il ne méconnaît pas d'ailleurs leurs rapports. « Le sentiment du plaisir ou de la peine est nécessairement lié avec la faculté de désirer, soit que, comme dans la faculté de désirer inférieure, il soit antérieur au principe de cette faculté » (déterminant), « soit que, comme dans la faculté de désirer supérieure » — déterminée par le concept de liberté — « il dérive seulement de la détermination produite dans cette faculté par la loi morale. » (*Ibid.*, p. 25.)

Sur le plaisir et la douleur Kant adopte les idées du philosophe italien Verri (XVIIIe siècle), et reprend la thèse épicurienne.

Le plaisir, avait dit Verri, n'est pas un état positif, il n'est que la cessation d'une peine ; le seul principe moteur de l'homme est la douleur. La douleur précède tous les plaisirs. La douleur, dit aussi Kant, doit précéder tout plaisir..., un plaisir ne peut succéder à un autre plaisir... Les douleurs qui passent lentement n'ont pas pour conséquence un plaisir vif, parce que le passage n'est pas remarqué... Se sentir vivre, jouir, n'est autre chose que se sentir continuellement forcé de sortir de l'état présent. (*Anthr.*, II, § 59-60.)

Schopenhauer de cette théorie du plaisir tirera le pessimisme. *Alles Leben ist Leiden,* toute vie est souffrance, parce que vivre c'est faire effort, et qu'effort implique douleur. Hartmann reconnaît des plaisirs positifs (art, science) qui ne supposent pas une douleur antérieure. Mais de sa théorie de la conscience, qui naît de la lutte, de la contradiction, il conclut « que de nombreuses difficultés s'opposent à ce que la conscience perçoive la satisfaction de la volonté, tandis que la peine éveille avec soi la conscience ».

Dans sa théorie du désir, Kant fait remarquer la distinction de l'émotion (*Affect*) et de la passion (*Leidenschaft*). « Le désir (Begierde, *Appetitio*), c'est la détermination spontanée de la force d'un sujet par la représentation de quelque chose à venir comme effet possible de cette force. » Le désir sensible habituel s'appelle inclination (*Neigung*). L'inclination peu ou point disciplinable par la raison, c'est la passion (*Leidenschaft*). Au contraire, le sentiment violent d'un plaisir ou d'une peine actuelle, qui ne permet pas dans le sujet la réflexion, est l'émotion (*Affect*). L'émotion est une surprise de l'âme, elle est violente, passagère, on peut la comparer à l'ivresse (*Rausch*). La passion prend son temps, réfléchit, elle est comme une maladie résultant de l'absorption d'un poison ou d'une constitution viciée. « Où il y a beaucoup d'émotion, il y a ordinairement peu de passion, comme chez les Français. » L'émotion agit « comme une eau qui rompt la digue », la passion « comme un torrent qui se creuse un lit de plus en plus profond ». Kant cite comme exemples d'émotions (*Affect*) : la joie excessive, la tristesse sans espérance, l'effroi, la colère, l'anxiété. Dans les passions il distingue les passions naturelles, innées, ardentes (*passiones ardentes*) : amour de la liberté, amour sexuel, et les passions acquises, plus calmes (*frigidæ*) : l'ambition, le désir de dominer, l'avarice.

Herbart : la sensibilité ramenée à l'action réciproque des représentations. — Herbart et ses disciples cherchent à expliquer toute la vie de l'âme et par suite les phénomènes de la sensibilité par l'action réciproque des *représentations* ou *perceptions* (*aus dem gegenseitigen Verhæltniss der Vorstellungen*) : et par là ils tendent, comme Descartes, à ramener la sensibilité à l'intelligence. Herbart distingue deux classes de sentiments : ceux qui dépendent de la qualité de l'objet senti, ceux qui dépendent de l'état du sujet sentant. Les premières (sensations, sentiments esthétiques) ont leur principe dans la manière dont se combinent les représentations partielles aperçues (sentiments esthétiques), ou inaperçues (sensations), qui les constituent; les seconds, qu'il désigne sous le nom d'émotions (*Affect*) dépendent seulement du concours ou de l'opposition réciproque des représentations et non du contenu de ces représentations (joie, tristesse, espérance, crainte). C'est uniquement, pour Herbart, du mouvement des représentations que naît l'émotion. Le désir (*Begehren*), c'est la présence d'une représentation qui lutte contre ce qui s'oppose à elle, et par là devient le principe qui détermine les autres représentations. Tout en revenant ainsi à la théorie qui fait de la sensibilité un mode de l'intelligence, Herbart donne à cette théorie une forme nouvelle : en faisant dépendre la sensibilité de la composition et du mouvement des représentations, il appelle l'attention sur les conditions trop négligées des sensations et des sentiments complexes.

Hamilton : retour à la théorie aristotélicienne du plaisir. — Hamilton, comme Kant, définit la sensibilité proprement dite par la capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur. Mais sur la théorie du plaisir il revient aux idées d'Aristote. Il affirme que le plaisir est un résultat de l'activité.

Nous éprouvons, dit-il, un sentiment de plaisir, quand une de nos facultés s'exerce d'une manière convenable et que nous en avons conscience, c'est-à-dire quand, d'une part, nous n'avons conscience d'aucune contrainte sur l'activité que cette faculté est prête à déployer spontanément, ni, d'autre part, d'aucun effort de sa part pour manifester plus d'énergie, en degré ou en durée, qu'elle n'était prête à en exercer librement. En d'autres termes, nous sentons un plaisir positif dans la mesure où nos facultés s'exercent, mais non quand elles exagèrent leur action ; nous sentons une peine positive dans la mesure où nous sommes contraints à ne pas faire ou à faire trop. Tout plaisir prend donc naissance dans le libre jeu de nos facultés et aptitudes ; toute peine dans leur répression ou leur activité forcées. (*Lectures*, II, 477.)

Th. Jouffroy : distinction des penchants et de la sensibilité proprement dite. — Adolphe Garnier. — Th. Jouffroy, le traducteur de Th. Reid, distingue comme irréductibles : « 1° les penchants primitifs de notre nature, ou cet ensemble d'instincts ou de tendances qui nous poussent vers certaines fins et dans de certaines directions antérieurement à toute expérience et qui tout à la fois indiquent à notre raison la destination de notre être, et incitent notre activité à la poursuivre; 2° la sensibilité ou cette susceptibilité d'être affecté péniblement ou agréablement par toutes les causes intérieures ou extérieures et de réagir vers elles par des mouvements d'amour ou de haine, de désir ou de répugnance, qui sont le principe de toute passion. » (*Mél. philos.*, p. 272.)

Jouffroy tout en distinguant, comme Kant, la faculté appétitive de la sensibilité (plaisir et peine), fait rentrer dans la sensibilité même l'appétit, sous le nom d'amour, de haine, de désir. Voici quel est, selon lui, l'enchaînement des phénomènes : tendances ou passions primitives, — plaisir et douleur, résultat des tendances satisfaites ou contrariées, — passions secondaires, amour et haine : « elles ne naissent en nous qu'à l'occasion des objets extérieurs qui, en secondant ou en contrariant le développement de nos passions primitives, les excitent en nous. » (*Droit nat.*, t. Ier, p. 32.)

La théorie qu'expose Ad. Garnier dans le *Traité des facultés de l'âme humaine,* diffère de celle de Jouffroy plus par le langage peut-être que par les idées. Comme Jouffroy, il admet avant tout des tendances primitives : « L'inclination est la disposition à jouir de la présence d'un objet et à souffrir de son absence ; ou à jouir de son absence et à souffrir de sa présence. » Selon que l'inclination est satisfaite ou contrariée, il y a plaisir ou douleur. « La disposition à jouir et à souffrir précède le plaisir et la peine. » Au plaisir et à la douleur succèdent l'amour et la haine. « Lorsque le plaisir et la peine ont eu lieu, l'inclination devient l'amour et la haine. » Le plaisir et la douleur sont les seules passions simples, primitives, « toutes les autres sont mêlées d'éléments intellectuels » (amour, haine, désir, aversion). Une même inclination peut passer par toutes les passions. Il y a ici une difficulté de langage qui tient à la complexité même des phénomènes. Le plaisir et la peine sont des états ; appliqué à eux, le mot « passion » semble pris dans son sens étymologique, signifier quelque chose de subi, de passif; mais l'amour, la haine, le désir, etc., impliquent activité, mouvement, et le mot « passion » appliqué à ces impulsions semble changer de sens. Ad. Garnier distingue les inclinations qui se rapportent : 1° à des objets personnels; 2° à des objets non personnels (vrai, beau, bien); 3° aux êtres animés (sociabilité, famille). A ces inclinations primitives il faut joindre certaines passions complexes : amitié, amour de la patrie, amour de Dieu.

Herbert Spencer : théorie évolutionniste. — Principe de l'hérédité. — L'école psychologique écossaise et française a eu surtout le mérite de décrire et classer les phénomènes. Herbert Spencer cherche dans la théorie de l'évolution les principes d'une explication, conforme aux lois générales qui, selon lui, se dégagent de tous les phénomènes. Pour définir le plaisir et la douleur, Herbert Spencer remarque, d'une part, qu'il y a des douleurs ou plutôt des malaises qui viennent d'un état d'inaction ; d'autre part, qu'il y a des douleurs d'une espèce opposée qui accompagnent des actions excessives.

Si l'on reconnaît à une extrémité les douleurs négatives de l'inaction appelées besoins, et à l'autre extrémité les douleurs positives de l'excès d'activité, il en résulte que le plaisir accompagne les actions situées entre ces deux extrêmes. (*Princ. de psych.*, trad. fr., t. Ier, p. 282.)

Le plaisir d'une façon générale répond donc à une activité qui n'est ni trop petite, ni trop grande. Mais ici on se heurte aux objections, que Stuart Mill adressait à Hamilton.

Qu'est-ce qui constitue une activité moyenne ? Qu'est-ce qui constitue cette limite inférieure d'activité agréable au-dessous de laquelle il y a besoin, et cette limite supérieure d'activité agréable au-dessus de laquelle il y a douleur ? comment se fait-il que certains états de conscience (par exemple : telles odeurs ou telles saveurs) soient les uns désagréables, les autres agréables à tous les degrés d'intensité ? (*Examen d'Hamilton*, p. 527 sq.)

La réponse à ces questions ne peut être donnée, selon H. Spencer, que par la théorie de l'évolution.

Ces races d'êtres ont seules survécu, chez lesquelles, en moyenne, les états de conscience agréables ou *qu'on désire* accompagnent les activités utiles au maintien de la vie, tandis que les états de conscience désagréables ou *qu'on fuit* accompagnent les activités directement ou indirectement destructrices de la vie. (*Princ. de psych.*, trad. fr., t. Ier, p. 286.)

Il résulte de là : 1° qu'il peut y avoir des actions agréables ou désagréables à tous les degrés ; 2° que les activités moyennes, seules en accord avec l'équilibre normal qui constitue la santé, doivent produire le plaisir. Si le plaisir n'est pas un guide infaillible, c'est que l'animal parfois change de milieu et se trouve dans des conditions nouvelles auxquelles il n'est pas adapté.

Comment expliquer maintenant les formes les plus hautes de la sensibilité, les penchants supérieurs, impersonnels? Sur ce point, comme à propos de la théorie de la connaissance, on peut distinguer deux grandes hypothèses. Suivant les empiriques, les tendances ne sont que des habitudes déterminées en nous par l'expérience du plaisir et de la douleur, variables par suite comme le tempérament et la culture individuelle. Pour les *innéistes* ou *nativistes* c'est, au contraire, dans des tendances innées qu'il faut chercher le principe du plaisir et de la douleur, inexplicables sans elles. Herbert Spencer prétend expliquer les formes de la sensibilité comme les formes de l'intelligence par une théorie qui concilie les

théories adverses. « Les états psychiques, que nous appelons sentiments (*feelings*) sont impliqués dans les *processus* que nous appelons intellectuels et sont inséparables d'eux. » (T. Ier, p. 509.) C'est donc un même progrès qui élève l'homme aux connaissances et aux émotions les plus hautes. Nos connaissances les plus élevées sortent par composition de perceptions très simples, nos sentiments les plus élevés résultent d'une composition de sensations. Qu'est-ce qui distingue donc la connaissance du sentiment? La différence de la sensation et de la perception nous le montre assez clairement. Dans la sensation, la conscience est occupée de certaines affections de l'organisme; dans la perception, la conscience est occupée des rapports subsistant entre ces affections. Dans la perception les changements d'état sont très rapides, les sensations ne sont présentes que tout juste autant qu'il est besoin pour qu'il s'établisse des rapports entre elles, et la conscience est presque tout entière occupée par ces rapports. Dans la sensation, au contraire, les changements sont comparativement lents « ou, plus probablement, les affections de conscience ne sont pas complètement détruites par les changements, mais continuellement ramenées, en sorte que les changements n'y amènent de discontinuité que tout juste assez pour maintenir la conscience. » (T. Ier, p. 512-513.) De même le sentiment, qui n'est qu'un composé plus ou moins complexe de sensations et d'images, suppose une certaine durée de l'état psychique. Quand une série de changements psychiques se produit en un instant, l'émotion ne peut naître. Voilà pourquoi quand les actions psychiques sont parfaitement automatiques, le sentiment ne naît pas, pourquoi aussi l'habitude l'émousse. Le sentiment étant un composé, plus nombreux sont les groupes de sentiments secondaires dont il est composé et plus il est puissant. Plus l'évolution est élevée, plus les émotions sont fortes. La passion qui unit les sexes, l'amour, dont on parle comme d'un sentiment simple, en fait est le plus composé de tous et par suite le plus puissant : « cette passion fond en un agrégat immense presque toutes les excitations élémentaires dont nous sommes capables, et de là résulte son pouvoir irrésistible. » (P. 529.) Ce qu'il y a d'actif, d'impulsif dans les sentiments s'explique assez par la relation intime de l'excitation à la réaction, que nous révèlent et l'étude du système nerveux et le mouvement réflexe.

Ressentir à un faible degré les états psychiques impliqués dans les actes de prendre, tuer et manger, c'est avoir le désir de prendre, tuer et manger. Il est clairement prouvé par le langage naturel des passions que le penchant à produire certain acte n'est rien autre chose que l'excitation naissante des états psychiques impliqués dans cet acte. (T. Ier, p. 522.)

Jusqu'ici Herbert Spencer ne fait que donner une forme plus nette à la théorie et à l'analyse empirique. Mais l'existence des penchants primitifs et distincts est une conséquence nécessaire de l'évolution et de l'hérédité.

De même que les formes de la pensée, c'est-à-dire les modifications de structure, produites par l'expérience et transmises par l'hérédité, sont à l'état latent dans chaque individu nouveau-né, sont vaguement développées par les premières expériences de chaque individu et se déterminent de mieux en mieux par la multiplication de ces expériences, de même les formes du sentiment, qui sont semblablement à l'état latent, sont faiblement éveillées par la première présentation des circonstances extérieures auxquelles elles se rapportent, et gagnent graduellement ce degré de distinction dont elles sont susceptibles par la présentation souvent répétée de ces circonstances. (T. Ier, p. 535.)

Conclusion. — L'histoire des théories de la sensibilité porte plus d'un enseignement. Elle nous montre d'abord combien il est difficile de dégager la psychologie de toute conception systématique. Les idées des philosophes sur la nature sensible de l'homme varient selon leurs vues spéculatives et leur conception de la destinée humaine. Les rationalistes admettent dans la sensibilité comme dans l'intelligence un *a priori*, des tendances primitives, des inclinations, qui préexistent à l'expérience, en dessinent d'avance les grandes lignes. Les empiriques partent d'un fait, le plaisir, et ne veulent voir dans les penchants que des habitudes dérivées de l'expérience, variables comme les individus, sans autre fixité que celle qui résulte des circonstances semblables. Mais sur ce point la forme la plus récente de l'empirisme, par la substitution de l'hérédité à l'habitude, permet d'entrevoir une conciliation possible, au moins dans le domaine de la psychologie pure. Car la théorie de l'hérédité implique l'innéité au moins dans l'homme actuel, qui est le vrai objet de la psychologie proprement dite. La doctrine des origines appartiendrait plutôt à ce que l'on pourrait appeler l'*embryologie psychologique*. En outre cette théorie laisse toujours subsister à l'origine un appétit primitif inné, qui est le *primum movens* de tout le développement sensitif et émotif de l'homme.

Il est aussi impossible de méconnaître l'influence des conceptions de la destinée humaine sur la théorie du plaisir et sur la théorie des passions. La psychologie d'Aristippe, d'Aristote, d'Épicure, des Stoïciens, des philosophes chrétiens, des pessimistes modernes, ne s'entend que par leurs idées sur la fin morale de l'humanité. Selon

que le philosophe est las et découragé, qu'il accepte bravement la vie présente, qu'il la subordonne ou même qu'il la sacrifie à une vie future et supérieure, il expose des théories différentes sur la nature du plaisir et des passions. L'incertitude du langage a beaucoup contribué à favoriser et à entretenir les discussions. Mais les divergences des philosophes, leurs partis pris et leurs préjugés sont féconds : chacun voit d'autant mieux ce qu'il voit qu'il le grossit par l'attention qu'il lui prête. Ainsi se dégagent des théories exclusives les analyses subtiles, qui peu à peu isolent les divers éléments de la sensibilité humaine. Une doctrine complète aurait à profiter de tous les travaux que nous avons exposés, de la théorie d'Aristote et aussi de celle d'Épicure, de la physiologie de Descartes, de la psychologie des Écossais, de la métaphysique de Spinoza et de Leibniz. Les théories des écoles empiriques y auraient leur place; et elles trouveraient leurs vraies racines et leurs vraies raisons dans les théories des métaphysiciens.

CHAPITRE XI

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

L'homme est-il libre? De deux actions possibles peut-il à son choix accomplir l'une ou l'autre, sans être contraint ni à l'une ni à l'autre par aucune nécessité interne ou externe? Ce que nous appelons délibération est-elle le fait d'un être indépendant, maître de soi, qui domine ses actes et en est la vraie cause? Ou n'exprime-t-elle que l'équilibre ou l'oscillation des forces qui le composent et qui déterminent son action par les lois d'un mécanisme inflexible? Tel est le problème du libre arbitre; problème redoutable et par les antinomies qu'il soulève, et par les rapports logiques qui le rattachent à la conception même qu'on se fait de l'universalité des choses. Le libre arbitre semble contredire les lois de la science, qui sont les lois mêmes de la nature : il brise la continuité des phénomènes, et contrarie l'hypothèse de l'unité de force dans la nature; le libre arbitre semble contredire aussi les lois de la pensée, qui ne peut mettre en elle l'unité que par les principes de

causalité et de raison suffisante; le libre arbitre enfin contredit les attributs de Dieu, dont la prescience embrasse tous les temps, dont la providence ne laisse rien en dehors de son action toute-puissante. L'homme, cependant, éprouve qu'il est libre; l'idée de liberté semble inhérente aux idées de justice, de responsabilité, de mérite, de démérite, de récompense, de châtiment; c'est sur elle que repose toute la vie pratique de l'humanité. Sur ce terrain la lutte est engagée depuis l'origine de la philosophie : histoire curieuse et dramatique qui montre dans leur contraste la tendance spontanée de l'intelligence vers l'unité, et le sentiment irrésistible de l'individualité, de la multiplicité, qui se distingue de l'unité et, en la variant, l'enrichit.

Idée de la responsabilité chez les Pythagoriciens. — Le panthéisme des Éléates et l'atomisme excluent la liberté. — Les premiers philosophes de la Grèce n'ont pas eu à résoudre le problème de la liberté, par cette excellente raison qu'il ne se posait pas pour eux. Préoccupés surtout de questions physiques, ils ne distinguent pas encore nettement les idées de la matière, de la vie, de l'esprit. Leur pensée est à la fois synthétique, concrète, confuse. Les Ioniens font sortir le monde et toutes ses formes particulières d'une matière vivante, eau, air, feu, à laquelle parfois, comme Héraclite et Diogène d'Apollonie, ils attribuent l'intelligence. Le principe du monde, à la fois physique et spirituel, devient l'âme humaine par une évolution naturelle. Cependant le problème commence à être entrevu par les Pythagoriciens : c'est en punition de ses fautes et par une sorte d'expiation que l'âme est jetée dans le corps : après la mort, elle va dans le Konnos ou dans le Tartare selon son mérite, ou elle est condamnée à faire des pérégrinations nouvelles à travers des corps d'hommes ou d'animaux. Cette théorie fait prévoir la liberté. Mais « nous ne savons pas si les Pythagoriciens ont considéré l'union de l'âme avec son corps comme fondée sur un choix, ou sur une affinité naturelle, ou sur la volonté arbitraire de la divinité. » (Zeller, trad. fr., t. I[er], p. 431.) Le plus vraisemblable est qu'ils n'ont pas posé la question, et qu'ils ont compris la transmigration des âmes dans l'ensemble des mouvements harmoniques que déroule l'univers.

Les Éléates professent une sorte de panthéisme qui, dans l'unité du principe suprême, éternel, immuable, confond le corporel et l'incorporel. Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ'ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ'εἶναι

καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμόποιον. « Parménide et Démocrite disent que tout se fait par nécessité. Suivant eux, c'est le même principe qui est à la fois le destin, la justice, la providence et la cause de l'univers. » En ce qui concerne Démocrite, ceci n'est exact qu'en partie. Démocrite place l'essence de l'ἀνάγκη dans l'ἀντιτυπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης, c'est-à-dire dans la résistance, le déplacement et le choc de la matière. (Plut. *de Plac.*, I, 25, 26. Voy. Zeller, trad. fr., t. II, p. 306, note.) Pour l'école atomique tout s'explique en dernière analyse par des changements de situation dans l'espace, et ces changements eux-mêmes par des chocs (πληγή) et des rebondissements (παλμός, ἀποπαλμός) d'atomes, qui se déterminent l'un l'autre à l'infini. La conséquence, c'est l'universelle nécessité, οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. « Rien ne naît par hasard; mais tout naît de la raison et de la nécessité. » (Stob., Ecl. I, 160). *Democritus accipere maluit necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere.* (Cic., *de Fat.*, 10, 23.)

Socrate : personne n'est méchant volontairement. — Le scepticisme spéculatif des Sophistes devient dans la pratique l'absence de tout principe moral, l'insolence d'un Calliclès n'acceptant d'autre règle de conduite que l'art de satisfaire tous ses désirs, en exploitant la crédulité populaire. La fantaisie individuelle n'est pas la liberté, elle est la tyrannie capricieuse du désir et de la passion. Dans sa réaction violente contre la sophistique, Socrate confond la morale avec la science, soutient que le bien, identique au vrai, dès qu'il est connu, s'impose à la volonté comme à l'intelligence, irrésistiblement. Tout homme veut nécessairement son plus grand bien ou son vrai bonheur; les actes particuliers qu'il accomplit ne sont que des moyens pour cette fin générale. Or, le plus grand bien de l'individu est le bien même. C'est donc assez de connaître le bien pour le pratiquer. Toute vertu est une science : λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι. (*Eth. à Nic.*, VI, XIII, 1144 *b*-29.) Quiconque fait le mal est un ignorant qui se trompe sur le choix des moyens en rapport avec la fin qu'il poursuit. Le méchant ne fait pas vraiment ce qu'il veut, quoiqu'il fasse ce qui lui semble bon, οὐδεὶς κακὸς ἑκών, ἐπὶ τὰ κάκα οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται. *Protagoras*, 358. « Socrate ne séparait pas la sagesse de la sage conduite (σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν); et il estimait sages et vertueux ceux qui, connaissant les choses belles et bonnes, les pratiquent, et, sachant les choses honteuses, s'en abstiennent. » (Xénophon, *Mémor.*, III,9.) On lui demandait s'il jugeait

sages et maîtres d'eux-mêmes (σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς) ceux qui savent ce qu'il faut faire et font le contraire. Il répondit :

Ils ne sont pas moins ignorants qu'insensés (οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς). Car je pense que tous les hommes préfèrent parmi les choses possibles ce qu'ils croient le plus utile pour eux s'ils l'exécutent. Je pense donc que ceux qui agissent mal ne sont ni savants ni sages dans leur conduite (οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας). La justice et toute autre vertu est science (σοφίαν) ; car les choses justes et tout ce qui se fait par vertu sont choses belles et bonnes (καλά τε καὶ ἀγαθά), et ceux qui les connaissent ne peuvent préférer autres choses à celles-là. (Xén., *Ibid.*)

Suivant M. Fouillée[1], pour établir sa thèse déterministe, Socrate donnait une sorte de réfutation par l'absurde de l'opinion commune, d'après laquelle on peut faire le mal volontairement, au moment même où l'on connaît le bien. L'argument est reproduit par Xénophon et développé par Platon dans le *second Hippias*. L'homme qui court mal volontairement serait supérieur à celui qui court mal sans le vouloir, par une incapacité naturelle; de même il vaut mieux boiter, mal chanter, être vaincu à la lutte volontairement qu'involontairement. En effet, celui qui dans tous ces cas fait mal volontairement a la science et la puissance de bien faire. De même, dans la vie morale, l'homme volontairement injuste est meilleur que celui qui l'est involontairement, car il sait et peut la justice. « Je ne saurais t'accorder cela, Socrate, dit Hippias. — Ni moi me l'accorder à moi-même, répond Socrate, mais cette conclusion suit nécessairement du discours précédent. » Ce paradoxe est un argument contre le libre arbitre. Le bon coureur peut mal courir en vue d'un intérêt supérieur; l'homme qui a la science du bien ne peut être déterminé à mal faire par l'idée d'un bien supérieur au bien véritable. L'hypothèse du libre arbitre est réfutée par les conséquences absurdes qu'elle entraîne : la science du bien est irrésistible.

Platon atténue la doctrine de Socrate : l'opinion et la science. — Platon admet avec Socrate que la volonté tend nécessairement vers le bien. Mais il atténue la doctrine de son maître. Il y a dans l'âme, selon lui, une partie irraisonnable, toujours prête à la révolte. L'opinion (δόξα), sans assises et que le moindre choc ébranle, n'est pas assez forte pour lutter contre elle. L'homme peut donc faire le contraire de *ce qui lui paraît* le bien.

1. *De Hippia minore*, 18... Nous donnons ici l'interprétation de M. Fouillée sans en répondre. Platon peut bien avoir voulu dire simplement que, tout libre arbitre mis à part, celui qui sait ce qu'il fait, même le mal, est supérieur à celui qui agit à l'aveugle.

Seule la science véritable est invincible. Mais l'opinion est une façon d'ignorance, une rencontre de hasard avec la vérité. Pour Platon, comme pour Socrate, la vertu est donc la volonté déterminée par la science du bien, la vraie liberté, le vrai bonheur; le méchant est un ignorant, un esclave et un malheureux.

Il semble parfois que Platon transporte la liberté de la vie actuelle dans une existence antérieure. S'il nous montre dans *le Phèdre* (248 *c*) les âmes tombant par une sorte de hasard (τινὶ συντυχίᾳ), au contraire dans le Xe livre de *la République* (618 *c* à 619 *b*), il représente les âmes choisissant leurs conditions futures. « On est responsable de son choix, Dieu en est innocent. » L'homme décide-t-il donc de sa vie tout entière par un choix vraiment libre? Le déterminisme des actes particuliers a-t-il son principe dans un acte de liberté absolu, antérieur à l'existence actuelle? Platon aurait-il ainsi deviné en quelque sorte la liberté intelligible de Kant? Non. Le choix est déterminé par l'état de l'âme qui choisit, il dépend de sa connaissance relative du bien. « Aussi chacun de nous, négligeant les autres sciences, doit s'appliquer à découvrir celle-là seule qui lui fera trouver l'homme dont les leçons le mettent en état de discerner les conditions heureuses ou malheureuses et de choisir toujours la meilleure. »

Aristote réfute Socrate et Platon. — Preuve de la liberté par la responsabilité et par l'analyse psychologique. — Conséquences du libre arbitre. — Aristote réfute Socrate et Platon.

« Socrate combattait fortement (ὅλως ἐμάχετο) cette proposition qu'un homme fût sciemment incontinent, car personne n'agit contrairement au mieux en le sachant, mais par ignorance (οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι'ἀγνοίαν). Ce discours met en doute ce qui est évident... Il y a des gens (τινές, Platon) qui accordent une partie de ce qui précède et rejettent l'autre. Qu'il n'y ait rien de plus puissant que la science, ils l'accordent; mais qu'on ne fasse rien contre ce qui a paru (ἔδοξε) meilleur, ils ne l'accordent pas : en conséquence, ils disent que l'incontinent, qui se laisse dominer par les plaisirs, n'a point la science, mais l'opinion. Mais s'il y a chez l'incontinent simple opinion et non science ; s'il n'a point une conception sûre et capable de résister, mais une conception faible, comme celle des gens qui doutent, on doit pardonner à l'homme qui ne reste point ferme dans ses conceptions en face des passions fortes. Et pourtant il n'y a point de pardon pour la méchanceté ni pour aucune des choses blâmables. » (*Eth. à Nic.*, VII, 2.)

La responsabilité suppose la liberté. Si on accepte la théorie de Socrate et de Platon, la vertu n'est pas plus méritoire que le vice n'est blâmable.

« Dire que le vice n'est pas volontaire, c'est oublier que ce que nous avons fait par un choix libre et raisonné, il dépendait de nous de ne pas le faire ; c'est méconnaître l'homme comme principe et père de ses œuvres, ἀρχὴ καὶ γεννήτης τῶν πράξεων. » (*Eth. à Nic.*, III, 7, 1113 *b*-18.)

L'analyse psychologique confirme cette preuve indirecte du libre arbitre. La volonté (βούλησις) est une inclination raisonnable et sans douleur, dont l'objet est le bien réel ou apparent; elle est une forme de ce désir, de cette ὄρεξις qui entraîne la nature entière vers la perfection. La fin de la volonté ne peut être que le bien, mais cette fin générale ne détermine pas les moyens. Les actes particuliers sont contingents et dépendent de notre choix. Le choix (προαίρεσις) se distingue du désir et de la passion, puisque souvent il les combat; de l'opinion et de la science, puisque ce n'est pas toujours celui qui a les idées les plus justes qui agit le mieux. Nous délibérons sur les choses futures qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire et pour lesquelles un choix est possible. La détermination réfléchie ne se réduit ni à l'inclination ni à la pensée; elle suppose à la fois l'inclination, puisqu'elle tend vers un bien, et le raisonnement, puisqu'elle vient après une délibération. L'acte libre c'est l'action délibérée à l'avance (τὸ ἑκούσιον προβεβουλευμένον.) La liberté appartient à un être à la fois intelligent et sensible, que ne déterminent fatalement ni ses idées ni ses désirs, mais qui poursuit le bonheur en intervenant directement dans ses actes.

Si le libre arbitre est une réalité et non une apparence, il en résulte que tout ne peut être prévu dans la succession des phénomènes, que l'homme peut introduire dans le monde des actes inattendus et que de deux propositions contradictoires portant sur l'avenir il n'est pas nécessaire que l'une soit vraie, l'autre fausse, au moment où l'on parle. L'existence du libre arbitre modifie la théorie des propositions contradictoires. Le problème psychologique devient un problème logique et métaphysique, et la solution du premier entraîne la solution du second. Aristote voit nettement ces conséquences et sans hésitation les accepte.

« Si toute proposition portant sur les futurs est ou vraie ou fausse, il est nécessaire de toute chose qu'elle arrive ou nécessaire qu'elle n'arrive pas ; car si quelqu'un dit : Telle chose sera, et si quelque autre le nie, il est clair qu'il est nécessaire que l'un des deux dise vrai, si toute affirmation ou négation est toujours ou vraie ou fausse... Alors rien n'est ou n'arrive fortuitement ni de manière à être ceci ou cela, rien qui puisse être ou ne pas être, mais tout arrive nécessairement et non de manière ou d'autre... Il n'y aurait plus alors à délibérer ni à agir avec réflexion dans la vie... Tout cela est inadmissible : car nous reconnaissons que les choses à venir ont un commencement dans nos délibérations et nos actions, et que dans les choses qui n'ont pas d'exis-

tence actuelle et perpétuelle il y en a qui peuvent également être ou ne pas être, pour lesquelles l'un ou l'autre est possible, ou qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas, ou qu'elles arrivent ou qu'elles n'arrivent pas. Il est donc vrai que tout n'est pas ou n'advient pas par nécessité et que l'affirmation anticipée n'est pas plus vraie que la négation. » (*De l'Interprét.*, ch. IX.)

Stoïcisme : preuves logiques, physiques, morales du déterminisme. — Après Platon et Aristote le problème du libre arbitre divise et oppose encore les écoles rivales, dont chacune prétend avoir trouvé le secret du bonheur. Nous ne pouvons que résumer ces luttes de plusieurs siècles. Les subtilités d'une logique parfois sophistique, les arguments de sens commun, l'analyse psychologique, les hypothèses physiques et métaphysiques, tout ce qui depuis a été repris, complété, développé, a été ébauché dans les écoles de la Grèce. Pour les Stoïciens, le monde est un tout sympathique à lui-même (πᾶν σύμπαθες ἑαυτῷ), une sorte d'animal immense, qu'une même âme pénètre de toutes parts, et qui frémit tout entier au moindre mouvement. La négation de la liberté est la conséquence nécessaire de ce panthéisme. Les Stoïciens multiplient les arguments en faveur du déterminisme. Tout, suivant eux, le prouve et le confirme. 1° La logique : de deux propositions contradictoires l'une est nécessairement vraie ; donc entre ces deux propositions : *a* sera, *a* ne sera pas, la nécessité de l'une, au moment même où je parle, exclut la possibilité de l'autre : *ex omni æternitate fluens veritas sempiterna* (Cic., *de Divin.*, I, 55) ; 2° les lois de la nature : principe de causalité : rien ne se fait sans causes antécédentes ; dire que quelque chose se fait sans cause, c'est dire que quelque chose vient de rien ; principe de finalité : le monde n'est pas un poème mal fait, composé de pièces et de morceaux, tout y conspire, il exprime l'unité d'un dessein providentiel, qui ne tolère pas les interventions capricieuses d'une puissance de hasard comme le libre arbitre ; 3° le sens commun et les croyances les plus chères de l'humanité : la divination suppose la prescience, et la prescience le déterminisme ; c'est parce que rien n'est laissé au hasard, parce que tout se tient et conspire, que l'âme inspirée peut apercevoir dans le présent l'avenir, découvrir dans le vol des oiseaux et dans les entrailles des victimes les présages certains des choses futures. Admettre le libre arbitre, c'est briser le lien qui unit l'homme aux dieux, lui enlever le secours précieux des conseils divins ; 4° enfin la morale elle-même : la sérénité, l'εὐαρέστησις du sage n'est possible que par la nécessité providentielle, qui ne laisse aucune place aux regrets.

Pressés par leurs adversaires, les Stoïciens cherchaient à dissimuler les conséquences choquantes de leur doctrine. Chrysippe, le grand docteur de l'école, tentait une sorte de conciliation entre le déterminisme et la liberté. Il n'est pas juste de dire que tout est nécessaire, car le contraire de ce qui arrive était possible en soi, logiquement. Pour nous qui ne savons pas ce qui rend le fait infaillible, il est comme s'il n'était pas déterminé, et nous devons agir comme si nous étions libres. Le déterminisme n'a pas pour conséquence l'inertie, les faits ne sont nécessités que par rapport à d'autres : *tam necesse est medicum appellare quam convalescere*. (Cic., *de Fato*, 12.) Reste la responsabilité morale. Il est faux de dire que les circonstances font la conduite des hommes, car des hommes de différents caractères ne tiennent pas la même conduite dans les mêmes circonstances. Nous sommes déterminés par les faits, *ut mentis proprietas et qualitas est*. (Aulu-Gelle, *Nuits att.*, VII, 2.) Il faut distinguer les *causæ principales* et les *causæ adjuvantes*. (Cic., *de Fato*, 18.) Chrysippe se servait de la comparaison d'un cylindre sur un plan incliné. Il lui faut une impulsion (*causæ adjuvantes*), mais c'est en vertu de sa forme qu'il roule (*causæ principales*). De même les événements donnent l'impulsion à l'homme, mais son caractère détermine le sens où il roule (*de Fato*, 18). Toutes ces subtilités ne prouvent pas le libre arbitre : elles rétablissent une sorte de spontanéité, le déterminisme du caractère en face du déterminisme des choses.

Épicure : le clinamen des atomes et le libre arbitre de l'homme. — Épicure est le disciple inattendu d'Aristote. (Guyau, *Rev. philos.*, juillet 1877.)

« Il vaut encore mieux ajouter foi aux fables sur les dieux que d'être asservi à la fatalité des physiciens. La fable, en effet, nous laisse l'espérance de fléchir les dieux en les honorant, mais on ne peut fléchir la nécessité, ἀπαραίτητον τὴν ἀνάγκην. » (Épicure *apud* D. L., X, 134.)

Comment trouver un principe capable de rompre les liens du destin et qui empêche la cause de suivre la cause à l'infini,

> Principium quoddam quod fati fœdera rumpat,
> Ex infinito ne causam causa sequatur ? (Lucr., II, 255.)

Pour échapper au déterminisme (ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπολῆται, Plut., *de Solert. anim.*, 7), Épicure imagine dans les atomes une puissance spontanée de se mouvoir eux-mêmes analogue à celle dont nous éprouvons la réalité par l'expérience de nous-mêmes.

« C'est de la volonté de l'esprit que le mouvement procède d'abord, de là il est distribué par tout le corps et les membres. » (Lucr., II, 269.) Comme rien ne vient de rien, le pouvoir qui est en nous doit avoir sa cause et se retrouver dans les germes des choses, dans les atomes :

> Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est,
> Esse aliam, præter plagas et pondera, causam
> Motibus, unde hæc est nobis innata potestas :
> De nihilo quoniam fieri nil posse videmur. (II, 284.)

Cette cause, c'est le *clinamen*, le pouvoir de faire décliner le mouvement, de le détourner de la ligne droite où la fatalité le poussait; en un mot, le pouvoir de créer un mouvement nouveau par une modification arbitraire de la direction.

« Que l'âme elle-même n'ait point en soi une nécessité intestine, dans toutes les actions à accomplir, et que, vaincue, elle ne soit pas contrainte de tout subir et de rester passive, voilà ce qu'empêche l'imperceptible déclinaison des principes de toutes choses, dont on ne peut par le calcul déterminer ni le lieu ni le temps. » (II, 290 sq.)

> Id facit exiguum clinamen principiorum
> Nec ratione loci certa, nec tempore certo. (II, 292-3.)

La liberté ne nous met donc pas hors de la nature; elle n'est qu'une forme de la contingence universelle. Si tout est déterminé,

> Libera per terras unde hæc animantibus exstat,
> Unde est hæc, inquam, fatis avolsa potestas,
> Per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas ?
> *Declinamus item motus* nec tempore certo,
> Nec regione loci certa, sed ut ipsa tulit mens. (II, 256.)

« Nous *déclinons* nous aussi nos mouvements, sans qu'on puisse d'avance déterminer le temps ni l'endroit de l'espace, mais comme nous y a portés notre esprit même. »

Épicure combat le déterminisme logique comme le déterminisme physique. Il affirme avec Aristote que de deux propositions contradictoires au sujet d'un événement futur ni l'une ni l'autre, prise en particulier, n'est nécessairement vraie. Il combat aussi le déterminisme moral et rend toute sa valeur à l'idée de la responsabilité : « D'une part, la nécessité est irresponsable; d'autre part, le hasard est instable; mais la liberté est sans maître, et le blâme ainsi que son contraire l'accompagnent naturellement. » (Diog. Laërt, X., 133.)

Lutte de la nouvelle Académie contre le dogmatisme stoïcien. — Carnéade : la liberté est une cause. — Carnéade se sépare des Épicuriens et des Stoïciens. La lutte était alors très vive, sans trêve, entre les trois grandes écoles

qui se disputaient les esprits. Les probabilistes de la moyenne et de la nouvelle Académie s'efforçaient surtout d'ébranler le dogmatisme stoïcien, et Carnéade avait coutume de dire, parodiant un vers célèbre : εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ (au lieu de στοά). Les Épicuriens, suivant lui, auraient pu soutenir leur thèse du libre arbitre sans s'embarrasser de la déclinaison. Son argument a ceci de remarquable qu'il est purement psychologique. C'est l'argument de Reid, de Victor Cousin, de Jouffroy.

« De même que, quand nous disons qu'un vase est vide, nous ne parlons pas comme les physiciens qui nient le vide, mais nous voulons dire, par exemple, que le vase est sans eau, sans vin, sans huile ; de même, quand nous disons que l'âme se meut sans cause, nous voulons dire : sans une cause antécédente et nécessaire, et non absolument sans cause. On peut dire de l'atome même, lorsqu'il est mû à travers le vide par son propre poids, qu'il est mû sans cause, parce que nulle cause ne survient du dehors. Mais pour ne pas être tous raillés par les physiciens, si nous prétendons que quelque chose arrive sans cause, il faut faire une distinction et dire que la nature même de l'atome est d'être mû par son poids, que c'est là la cause par laquelle il se meut ainsi. De même pour les mouvements volontaires des âmes, il ne faut pas chercher de cause extérieure : car le mouvement volontaire possède lui-même en soi cette nature d'être en notre puissance, de nous obéir, et cela non sans cause : la nature même est la cause de cette action. » (Cicér., *de Fato*., 11.)

C'est l'argument des partisans modernes du libre arbitre : la liberté ne viole pas le principe de causalité, parce qu'elle est elle-même une cause dont la nature est d'être libre.

Néo-Platonisme. — Difficultés métaphysiques et théologiques. — Les Néo-Platoniciens admettent la liberté et la défendent, mais sans réussir à la concilier avec leurs doctrines métaphysiques et religieuses, ni même avec leur théorie de l'âme. Plotin dit et répète que la volonté est libre, que la vertu est sans maître, ἀρετὴ ἀδέσποτος, que chacun porte le châtiment de ses fautes. Sans la libre volonté nous ne serions pas des hommes, des sujets indépendants; nous ne serions que des parties entraînées dans le mouvement de l'univers. Si tout est soumis à la nécessité, ἓν ἔσται τὰ πάντα. Ὥστε οὔτε ἡμεῖς, οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, ἡμεῖς οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοί. Ἀλλ' ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλεύματα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς... (*Ennead.*, III, l. I, ch. IV.) « Dans ce cas, nous-mêmes nous ne sommes plus nous; il n'y a plus d'action qui soit nôtre; ce n'est plus nous qui raisonnons : c'est un autre principe qui raisonne, qui veut, qui agit en nous. » Le fatalisme astrologique nous enlève nos volontés, nos passions, nos vices; il fait de nous des pierres entraînées sur une pente (λίθοι φερόμενοι), non des

hommes ayant d'eux-mêmes et par nature l'activité. (III, 1, 5.) Mais la liberté admise, comment la concilier avec la Providence ? avec l'harmonie organique du monde ? Plotin répond que la vertu est libre, mais que ses actes sont compris dans l'ensemble des choses ; que chacun joue son propre personnage, mais est placé par l'auteur du drame universel dans le rôle qui lui convient le mieux. (IV,4, 39.) A ces difficultés s'en ajoute une autre. Plotin dit que la vertu est sans maître, que le méchant se condamne lui-même; mais d'autre part il affirme, comme Platon, que toute mauvaise action est involontaire, que le bien seul est libre, qu'il n'y a même de liberté véritable que dans la pure activité contemplative. Plotin répond, comme le faisaient déjà les Stoïciens, que celui qui suit sa nature est libre, parce qu'il ne dépend d'aucun autre que de lui-même ; et encore que, pour être involontaire, l'action n'en est pas moins attribuable à celui qui l'accomplit, parce que c'est lui qui fait le mal. (III, 2, 10.) Jamblique se préoccupe de concilier la liberté avec la divination. C'est la forme sous laquelle se présente alors l'antinomie entre la liberté et la prescience que les théologiens auront plus tard à résoudre. Les Stoïciens, pour sauver la divination, sacrifiaient le libre arbitre. Jamblique, comme les docteurs chrétiens, veut concilier les deux termes. Mais il se contente d'affirmer que même ce qui est indéterminé et incertain est connu avec certitude par les dieux. Ils savent le présent, le passé et l'avenir, μιᾷ καὶ ὡρισμένῃ καὶ ἀμεταβάτῳ γνώσει ; ils connaissent l'indéterminé d'une manière déterminée, ἀόριστον ὡρισμένως, comme le successif dans l'éternel. Cette réponse sera plus tard celle des théologiens ; mais est-ce résoudre une antinomie que d'en accepter les deux termes sans discussion ? Il s'agirait précisément de montrer comment il est possible qu'une chose incertaine et indéterminée soit prévue avec certitude.

Saint Augustin : la volonté libre, la prescience et la Providence. — La liberté et la grâce. — Saint Thomas et Duns Scot. — Pour les théologiens chrétiens, le problème du libre arbitre se pose en ces termes : admettant le libre arbitre nécessaire à la justification de Dieu et à la vie morale de l'homme, comment le concilier avec la prescience divine et la grâce ? Selon saint Augustin, le concept même de la volonté implique la liberté. C'est un sophisme d'opposer l'enchaînement des causes à la liberté du vouloir : le vouloir n'est pas un effet, il est la cause de toutes les actions humaines. C'est la volonté qui

est le fond et comme la substance de tous les actes de la vie spirituelle : *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* (Aug., *de Civ. Dei,* XIV, 6.) Elle est si peu déterminée par l'intelligence qu'elle la précède : il faut aimer et vouloir le bien pour le connaître et le posséder. Mais le théologien nous enlève tout ce que le psychologue nous avait concédé. Saint Augustin s'indigne contre ceux qui voudraient soustraire à la providence divine les déterminations humaines.

« Dieu a parlé une fois (*fatum*) et tout a été dit, et nos volontés libres sont comprises dans l'ordre des causes, ordre certain en Dieu, ce qui fait qu'elles ne laissent pas d'être libres. Tout ce qu'elles peuvent, elles le peuvent très certainement ; tout ce qu'elles doivent faire, elles le feront effectivement. (*Civ. Dei,* III, 9.) — Comment Dieu peut-il prévoir le possible ? ce qui peut être ou ne pas être ? — A l'égard de l'éternité rien ne passe, tout est présent. (*Conf.,* XI, 11.) — Les mots jamais, avant, alors, n'ont pas de sens dans la vie divine. (*Conf.,* XI, 13, 14, 30.)

Dieu est le spectateur simultané comme le réel auteur de tous les phénomènes qui se déroulent dans le temps. Les choses contingentes n'arrivent pas parce que Dieu les prévoit ; Dieu les prévoit parce qu'elles arriveront.

Reste la question de la grâce. La liberté d'Adam était le *posse non peccare* (pouvoir ne pas pécher) ; la liberté des bienheureux c'est le *non posse peccare* (impossibilité de pécher) ; par suite du péché originel l'état présent de l'homme c'est le *non posse non peccare* (ne pas pouvoir ne pas pécher). La volonté humaine est donc désormais impuissante sans la grâce. Tout ce que l'homme fait de bien, c'est Dieu qui le fait en lui : *potestas nostra ipse est,* lui-même est notre puissance.

« Dieu a prévu ceux qui seraient saints et purs par le bon usage de leur liberté, disait Pélage, et il a élu ceux dont sa prescience lui révélait le mérite : *præsciebat Deus qui futuri essent sancti et immaculati per liberæ voluntatis arbitrium et ita eos ante mundi constitutionem in ipsa sua præscientia, quæ tales futuros esse præscivit, elegit.* » (S. Aug., *de Prædest. sanct.,* 10.)

Saint Augustin rejette cette doctrine, il combat même les Semi-Pélagiens, qui laissaient au libre arbitre l'initiative du bien, une sorte de sollicitation spontanée de la grâce ; il soutient que la grâce efficace détermine et précède même ce désir du bien, cet appel à Dieu, et il conclut à la prédestination absolue. La liberté, qui semblait le tout de l'homme, n'a servi qu'une fois à Adam pour se perdre : *hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quæ in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio*

nisi misericordia et indebita gratia liberetur. Telle est la dure doctrine de saint Augustin, dans laquelle Bossuet lui-même reconnaît « des inconvénients fâcheux ».

Saint Thomas, l'ange de l'École, reprend les théories de saint Augustin. Il pose nettement l'objection tirée de la prescience.

« Tout ce qui est su de Dieu, dit-on, il est nécessaire qu'il soit : car même ce que nous savons, il est nécessaire qu'il soit; et la science de Dieu est plus certaine que la nôtre. Mais d'aucun futur contingent il n'est nécessaire qu'il soit. Donc nul futur contingent n'est su de Dieu. » Voici la réponse. « *Omnia quæ sunt in tempore sunt Deo in æterno præsentia.* Dieu connaît toutes choses non seulement en acte, mais en puissance tant de lui que de la créature. Ainsi tous les futurs contingents, comme ils sont en eux-mêmes, selon l'état où ils sont en acte, de toute éternité, il les connaît tous à la fois et infailliblement... L'éternité existe toute ensemble et enveloppe tout le temps ; d'où il est clair que les contingents sont infailliblement connus de Dieu, en tant que soumis par présentialité à la vue divine et que cependant ils sont futurs contingents quand on les compare à leurs causes prochaines. » (*Sum. Theol.*, I, Q. 14, a. 13.)

Imaginez un homme monté sur une tour et qui voit d'un seul regard passer par un chemin des voyageurs que, placé plus bas, il n'apercevrait que l'un après l'autre. Ainsi en est-il de Dieu. Du haut de l'éternité immobile, il aperçoit d'une seule vue tous les les actes successifs des créatures. En même temps qu'il les voit par sa prescience, il les prédétermine par sa providence. Ainsi selon saint Thomas, nos actes libres ne sont pas seulement prévus, ils sont prédéterminés. C'est la théorie de la *prémotion physique.* Dieu veut et prévoit toutes nos actions, il veut qu'elles soient telles et telles, mais en même temps il veut qu'elles soient libres. Je suis mû d'avance naturellement (prémotion physique), je suis prédéterminé par Dieu, mais prédéterminé à agir librement de telle ou telle manière[1]. Bref, mon action est à la fois libre et nécessaire. Solution bizarre qui semble identifier les contradictoires.

Le moyen âge a eu son philosophe de la liberté, le grand adversaire de saint Thomas, le docteur des Franciscains, Duns Scot. Duns Scot affirme la contingence du monde; il soutient qu'il y a des causes libres d'agir ou de ne pas agir, des faits qui peuvent se produire ou ne pas se produire. *Voluntas est superior intellectu,* la volonté est supérieure à l'intelligence. C'est par une libre adhésion qu'on accepte les vérités de la foi qui échappent à toute certitude démonstrative. La liberté dans l'homme ne s'entend que par la liberté en Dieu. Dieu ne trouve pas dans son intelligence des

1. *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.* (*Summa theol.*, q. 19, a. 8.)

idées, des vérités toutes faites qui s'imposent à son action, comme une sorte de destinée. C'est par un acte libre que Dieu crée le vrai et le bien. Si la cause première agissait nécessairement, elle imposerait à la cause seconde une action nécessaire, et ainsi la nécessité établie dans le premier principe s'étendrait jusqu'aux dernières conséquences. Si le monde n'est pas tout entier le résultat d'un acte libre, il ne peut y avoir aucune liberté dans le monde. (*Opus oxon.*, l. I, fol. 25 et fol. 130, éd. Venet., *apud* Secrétan; *Philos. de la liberté,* t. I[er], p. 81.)

Le problème du libre arbitre de Descartes à Kant. — Hobbes : matérialisme mécaniste. — Le problème de la liberté s'impose aux philosophes modernes comme aux philosophes du moyen âge et de l'antiquité. Les empiriques, les sensualistes, les matérialistes, Hobbes, Locke, tous ceux qui cherchent dans les phénomènes externes et dans leurs rapports la raison des lois de la vie spirituelle, enlèvent à l'homme l'initiative de ses actes. Parmi les métaphysiciens les uns, comme Descartes, refusent de sacrifier le libre arbitre; les autres, comme Spinoza, Leibniz, désespèrent de le concilier avec le déterminisme qu'exigent les lois de l'intelligence ou les principes de leurs systèmes et lui substituent des équivalents intellectuels. Enfin Kant croit avoir trouvé la conciliation si longtemps cherchée; mais sa théorie ne fait que susciter de nouveaux efforts vers une théorie meilleure.

Le matérialisme mécaniste de Hobbes excluait logiquement toute liberté dans l'âme humaine. Hobbes accepte avec hardiesse les conséquences de sa doctrine. Les conceptions et les imaginations ne sont réellement rien de plus que du mouvement excité dans le cerveau; ce mouvement, ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement qu'on appelle vital. S'il l'aide, c'est le plaisir, et relativement a l'objet c'est ce qu'on appelle l'amour; s'il le contrarie, c'est la douleur, et relativement à l'objet c'est la haine. « Ce mouvement, dans lequel consistent le plaisir et la douleur, est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Ce mouvement se nomme *appétit* ou *désir* quand l'objet est agréable, *aversion* lorsque l'objet déplaît naturellement, *crainte* relativement au déplaisir que l'on attend. » (*De la Nat. hum.*) Le désir, la crainte et l'aversion sont les premiers mobiles cachés de toutes nos actions, ces passions sont la volonté même. Un homme ne peut pas plus dire qu'il veut

vouloir, qu'il ne peut dire qu'il veut vouloir vouloir en répétant ainsi à l'infini le mot « vouloir ». Objecte-t-on le fait de la délibération ? La délibération n'est qu'une succession de désirs et de craintes. (*De la Nat. hum.*, ch. XII.)

Ou les actions suivent immédiatement la première appétence ou désir, ou bien à notre premier désir succède quelque conception du mal qui peut résulter pour nous d'une telle action, ce qui est une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut succéder une nouvelle appétence ou désir, et à cette appétence une nouvelle crainte qui nous ballotte alternativement, ce qui continue jusqu'à ce que l'action se fasse ou devienne impossible par quelque accident qui survient... L'on nomme *délibération* ces désirs et ces craintes qui se succèdent les uns aux autres... *Dans la délibération le dernier désir, ainsi que la dernière crainte, se nomme volonté...* Comme vouloir faire est désir, et vouloir ne pas faire est crainte, la cause du désir ou de la crainte est aussi la cause de notre volonté. » (*De la Nature hum.*, ch. XII.)

Suivant Hobbes tout se ramène en dernière analyse à un mouvement de particules matérielles, nécessairement déterminé : « la liberté ne convient donc pas plus à la volonté des hommes qu'à celle des brutes... la volonté et le désir ne sont qu'une seule et même chose, considérée sous des aspects différents. » (*De Corpore*, XXV, § 12.)

Locke : méthode psychologique. — La liberté confondue avec la puissance de faire ce qu'on veut. — La liberté ne s'applique pas au vouloir. — Distinction du désir et de la volonté. — Locke ne rejette pas le libre arbitre *a priori*, comme inconciliable avec les conséquences d'une métaphysique matérialiste ; il le rejette au nom de l'expérience psychologique. Nous n'avons une idée claire et distincte de la puissance active que par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre esprit. (*Ess. sur l'entend. hum.*, l. II, ch. XXI.)

« Nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action soit faite ou ne soit pas faite : c'est ce que nous appelons *volonté*. » (§ 5.)

Avant d'aborder la question de savoir si la volonté de l'homme est libre, déterminons le sens du mot « liberté ». Toutes les actions dont nous avons quelque idée, se réduisent à ces deux : *mouvoir* et *penser*. « Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusque-là il est *libre.* » (§ 8.) Un paralytique qui veut marcher, mais à qui ses membres refusent leur service, n'est point libre. On ne dit pas d'une balle qu'elle est libre : c'est que la balle ne pense pas et que la liberté suppose l'entendement et la volonté. La liberté d'ailleurs n'appartient pas à la volition. Supposons qu'on porte un homme profondément endormi dans une chambre, où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir et d'entretenir, et que l'on ferme à clef la porte sur lui. Cet homme s'éveille, est charmé de se trouver avec cette personne et demeure ainsi dans la chambre avec plaisir. Il est évident qu'il reste *volontairement* dans ce lieu, et cependant il n'est pas *libre* d'en sortir. (§ 10.) La volonté et la liberté sont donc entièrement distinctes : la volonté doit précéder la liberté, et celle-ci n'est que la puissance de faire ce qu'on veut. (§ 15.)

Demander à un homme si sa volonté est libre, c'est tomber dans une aussi grande absurdité que si on lui demandait *si son sommeil est rapide*, ou sa *vertu carrée;* parce que la liberté peut être aussi peu appliquée à la volonté que la rapidité du mouvement au sommeil, ou la figure carrée à la vertu.

Jusqu'ici Locke se donne facilement gain de cause ; il définit la liberté de telle façon qu'elle ne puisse appartenir à la volonté, mais il n'aborde pas le vrai problème. Leibniz (*Nouv. Ess.*) lui fait observer qu'il faut distinguer la *liberté de faire* et la *liberté de vouloir*. Les partisans du libre arbitre, pourquoi le méconnaître, savent ce qu'ils veulent dire.

Ce qu'on appelle franc arbitre consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. XXI, § 8.)

Locke en vient cependant à la vraie question, qu'il pose ainsi : *l'homme est-il libre de vouloir ?*

Il est évident qu'un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose qui est en sa puissance, dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur-le-champ, et c'est ce qui a lieu le plus souvent dans la vie, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, et en cela seulement. (§ 24.)

Prenons un exemple : un homme qui, se promenant, se propose de cesser de se promener n'est plus en liberté de *vouloir vouloir*, car il faut nécessairement qu'il choisisse d'arrêter ou de poursuivre sa promenade, et, par hypothèse, il veut l'arrêter. L'acte est volontaire, mais la volonté elle-même n'est pas libre. On insiste, on

demande « si l'*homme n'est pas en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît : le mouvement ou le repos.* (§ 25.) Cette question est absurde, car elle revient à demander si l'homme peut vouloir ce qu'il veut, se plaire à ce à quoi il se plaît. Quiconque peut mettre cela en question doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, et qu'une autre détermine celle-ci et ainsi à à l'infini. » (§ 25.)

Si la volonté n'est pas libre, qu'est-ce qui la détermine ?

Le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente que nous y trouvons. Au contraire, le motif qui excite à changer, c'est toujours quelque *inquiétude* (*uneasiness*). (§ 29.)

Ce qui détermine la volonté, selon Locke, c'est donc l'*uneasiness*, l'inquiétude la plus considérable et la plus pressante que nous sentons actuellement. (§ 40.)

Les inquiétudes qui se succèdent constamment en nous, et qui émanent de ce fonds que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, se saisissant partout de la volonté, nous n'avons pas plus tôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de la volonté, qu'une autre inquiétude est prête à nous mettre en œuvre, si j'ose m'exprimer ainsi. (§ 45.)

On a tort de dire que c'est le plus grand bien qui détermine la volonté. Un bien absent ne produit pas une douleur égale au degré d'excellence qui est en lui ou même que nous lui reconnaissons ; au contraire, toute douleur cause un désir égal à elle-même. L'ivrogne sait tout le mal qu'il se fait, il prend les plus belles résolutions ; l'heure venue, il ne résiste pas au tourment, à l'*uneasiness*, qui résulte pour lui de son habitude. Le plus grand bien, même reconnu tel, ne détermine la volonté que s'il excite un désir proportionné à son excellence, et qu'à ce désir réponde en nous une inquiétude égale.

Ainsi, selon la profonde remarque de Locke, ce qui détermine la volonté, c'est avant tout le désir de fuir la douleur. Pour expliquer cette détermination de la volonté par l'inquiétude, il suffit de remarquer : 1° que toutes nos actions tendent au bonheur, dont la première condition est l'absence de la douleur ; 2° que l'inquiétude présente le plus souvent occupe trop l'esprit pour qu'il puisse se tourner à la considération des autres biens. Voyez de quel faible poids est, dans la conduite des hommes, la croyance aux peines et aux récompenses éternelles. (§ 38.) Au contraire, « quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable passion d'un homme amoureux ou un impatient désir de vengeance arrêtent et fixent entièrement la volonté. » (§ 38.)

Cependant Locke, si peu favorable, à ce qu'il semble, à la liberté, a signalé une distinction importante qui est restée en philosophie, et jette un grand jour sur la question : c'est la distinction de la volonté et du désir; il ne veut pas que l'on confonde ces deux termes. Un homme *désire* d'être délivré de la goutte ; mais comprenant que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport de quelque dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa *volonté* ne saurait être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur. (§ 30.) Il faut donc admettre des exceptions à cette loi, que l'inquiétude la plus pressante détermine la volonté à l'action prochaine. (§ 47.) « Nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous, et d'empêcher qu'il ne détermine la volonté et ne nous porte à agir. (§ 50.) Nous pouvons ainsi comparer les désirs, en examiner les objets, en calculer les conséquences. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme. » (§ 47.) Ce qui, dans ce cas, détermine la volonté « c'est le dernier jugement que nous faisons du bien et du mal ». (§ 48.) Vouloir et agir conformément au dernier résultat d'un sincère examen, c'est plutôt une perfection qu'un défaut de notre nature. La connaissance règle le choix de la liberté : être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre. La liberté de l'homme consiste donc à opposer à l'entraînement du désir immédiat les réflexions de l'intelligence, à donner une force efficace à l'idée du vrai bonheur. « Le soin que nous devons avoir de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement nécessaire de notre liberté. » (§ 51.)

Descartes : ferme affirmation de la liberté. — Preuve par la conscience. — Infinité de la volonté. — Contradiction apparente : « omnis peccans est ignorans. » Solution. — Le plus ferme défenseur de la liberté dans la philosophie moderne, c'est Descartes. Si par un côté sa doctrine se présente comme une doctrine toute mathématique, par un autre côté elle peut être entendue comme une philosophie de la liberté. L'âme, pour Descartes, n'est pas seulement intelligence, elle est liberté. « Par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. » (4° *médit.*) C'est la volonté qui donne son consentement à ce que nous avons aperçu par l'entendement; l'intel-

ligence elle-même est en un sens subordonnée à la liberté. (*Princ. de philos.*, I, 34.) Juger c'est vouloir. Ce qui caractérise la volonté, c'est qu'elle est libre. Par là, il faut entendre « une faculté positive de me déterminer à l'un ou à l'autre des deux contraires, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou nier une même chose. » (*Lett. au P. Mers.*, éd. V. Cousin, t. VI, p. 134.) Cette puissance nous est connue par la conscience même que nous en prenons en l'exerçant : « elle se connaît sans preuves par la seule expérience que nous en avons. » (*Princ. de philos.*, I, 39.) Tandis que tout en moi est limité, « il n'y a que la volonté seule, ou la seule liberté du franc arbitre, que j'expérimente être si grande que je ne conçois point l'idée d'une autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu ». (3e *médit.*)

Après avoir dit que la liberté consiste à choisir entre deux contraires, Descartes semble se contredire et professer le déterminisme.

L'indifférence, dit-il, est le plus bas degré de la liberté. Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi je serais entièrement libre sans être jamais indifférent. (4e *médit.*) Je ne crois point que pour mal faire il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais ; il suffit de le voir confusément ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était ; car si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte ; c'est pourquoi on a dit que : *omnis peccans est ignorans*. (*Lett. à un R. P. jésuite*, éd. V. Cousin, t. IX, p. 168.)

N'est-ce pas revenir en quelque mesure à la théorie de Platon ? Voici comment se résout cette apparente contradiction. En présence de l'évidence nous ne pouvons refuser notre assentiment, mais c'est la liberté qui, par l'examen, donne l'évidence et qui par là se détermine elle-même. L'évidence est donc en quelque sorte une récompense de notre effort à bien voir.

Comme l'homme peut n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire par son moyen que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement qu'elle ne soit point du tout indifférente. (*Ibid.*)

Ainsi l'adhésion à la vérité, si éclatante que soit l'évidence, est toujours méritoire..« La nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose ; sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire

qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement et même aussi peut-être en former un contraire. » (*Ibid.*) Nous pouvons même résister ouvertement à l'évidence.

Lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoique, moralement parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins absolument nous le pouvons, car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là la vérité de notre libre arbitre. (*Lett. au P. Mers.*, éd. V. Cousin t. VI, p. 134.)

En résumé, l'évidence nous détermine, mais nous n'en restons pas moins libres ; en effet : 1° adhérer à la vérité est toujours méritoire ; 2° nous pouvons toujours nous détourner de l'évidence par notre inattention et donner de la force aux raisons de mal faire ; 3° il n'y a rien qui puisse triompher du désir de se prouver à soi-même son libre arbitre.

Spinoza : réfutation du libre arbitre par la métaphysique et la psychologie. — La grande réforme cartésienne, c'est l'application de la méthode des mathématiques à la philosophie. Résoudre toutes choses en idées claires, et coordonner ces idées à une idée suprême, l'idée de Dieu, qui en garantisse l'enchaînement déductif, telle paraît être la pensée de Descartes ; mais en même temps n'oublions pas que toutes choses, selon Descartes, même les mathématiques, dépendent de la volonté libre de Dieu ; ainsi le mécanisme suppose la liberté. Spinoza, en ne voyant dans Descartes que le point de vue mathématique, a pu être accusé par Leibniz de cartésianisme *immodéré ;* supprimant la distinction radicale et substantielle de la pensée et de l'étendue, il en fait les attributs d'une substance unique, dont tous les modes de l'être peuvent être déduits mathématiquement. *Deus mundus implicitus, mundus Deus explicitus.* Spinoza réfute le libre arbitre *a priori* et *a posteriori*.

Il n'y a rien de contingent dans la nature des êtres ; toutes choses, au contraire, sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnée. (*Eth.*, prop. XXIX, part. I.) Il n'y a donc point dans l'âme de volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui elle-même est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini. (Prop. XLVIII, part. II.)

Cet argument *a priori* est partout dans Spinoza ; c'est son système

même. Il le confirme par des arguments *a posteriori* qu'il emprunte à l'observation psychologique. « Il n'y a dans l'âme aucune autre volition, c'est-à-dire aucune autre affirmation ou négation que celle que l'idée en tant qu'idée enveloppe (prop. XLIX, part. IIe), » c'est-à-dire « que la volonté et l'entendement sont une seule et même chose ». (Coroll.) Quand nous disons qu'une personne suspend son jugement, nous ne disons rien autre chose sinon qu'elle ne perçoit pas d'une façon adéquate l'objet de son intuition. La suspension du jugement est donc réellement un acte de perception et non de libre volonté. (Sch. de la prop. XLIX, part. IIe). D'où vient donc la conscience de la liberté ? C'est une illusion subjective qui naît « de ce que les hommes sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. (Sch., prop. XXXV, part. IIe.)

L'enfant croit qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer, quand il est redevenu lui-même ; que l'homme en délire, l'enfant et les autres personnes de cette espèce sont convaincus qu'elles parlent d'après une libre décision de leur âme, tandis qu'il est certain qu'elles ne peuvent contenir l'élan de leur parole... Or il résulte clairement de tous ces faits que la décision de l'âme et l'appétit ou détermination du corps sont choses naturellement simultanées ou, pour mieux dire, sont une seule et même chose, que nous appelons décision quand nous la considérons sous le point de vue de la pensée et l'expliquons par cet attribut, et détermination quand nous la considérons sous le point de vue de l'étendue et l'expliquons par les lois du mouvement et du repos (Sch. de la prop. II, part. IIIe)

Malebranche : Dieu principe de l'activité humaine. — Malebranche sacrifie la créature au créateur, mais il veut éviter les excès du spinozisme. Par la théorie des *causes occasionnelles* il ne laisse d'action réelle qu'à Dieu, mais il maintient l'existence distincte des êtres auxquels il refuse toute initiative. La théorie de la liberté n'est qu'un corollaire de la théorie plus générale des causes occasionnelles. « Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance que dans la volonté de l'être infiniment parfait. » (*Rech. de la vér.*, 15e éclaircissement.) Dieu doit donc être le principe de l'activité humaine, comme il est la cause de tous les mouvements de la nature. La volonté « n'est que le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ». C'est Dieu « qui nous pousse sans cesse et par une impression invincible vers le bien en général », c'est lui « qui nous représente l'idée d'un bien particulier ou nous en donne le sentiment », lui « qui nous porte

vers ce bien particulier ». Ainsi Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvements de l'esprit et dans les déterminations de ces mouvements. Néanmoins il n'est pas l'auteur du péché. (*Rech. de la vér.*, l. Ier.) « Le pécheur ne fait rien, car le péché n'est rien, » mais « il s'arrête, il se repose, il ne suit point Dieu ». Malebranche ne voit pas que, pour arrêter l'impulsion donnée par Dieu, il faudrait encore même une force efficace ; et que sa théorie compromet tout à la fois et la liberté de l'homme et l'action universelle de Dieu.

Bossuet : preuves du libre arbitre : 1° par la conscience ; 2° par le raisonnement ; 3° par la révélation. — La liberté dans son opposition à la prescience de Dieu et à la Providence. — Bossuet, dans son *Traité du libre arbitre*, cherche tout à la fois à établir la liberté et à la concilier avec la providence et la prescience divines. Son traité nous donne en outre un excellent résumé des principales solutions proposées par les théologiens. « La question est de savoir s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir et en la liberté de notre choix, que nous puissions les choisir ou ne les choisir pas. » (Ch. Ier.) Bossuet résume avec sa clarté habituelle les arguments restés classiques.

Je dis que la liberté, ou le libre arbitre, considéré en ce sens, est certainement en nous, et que cette liberté nous est évidente : 1° par l'évidence du sentiment et de l'expérience ; 2° par l'évidence du raisonnement ; 3° par l'évidence de la révélation, c'est-à-dire parce que Dieu nous l'a clairement révélée par son Écriture. (Ch. II.)

1° Pour ce qui est de l'évidence du sentiment, que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sent qu'il est raisonnable. C'est la preuve directe, la preuve par le *sentiment vif interne*, comme disait Leibniz. Objecte-t-on que dans les délibérations importantes il y a toujours quelque motif qui nous détermine ? Bossuet répond, comme plus tard Th. Reid, en citant des cas d'indifférence, où nous interrogeant nous-mêmes nous ne trouvons aucun motif d'agir. La volonté est donc capable de se déterminer elle-même et sans motifs. « Quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre. » (Ch. II.) 2° Le témoignage de la conscience est confirmé par le raisonnement. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler qui impliquent la croyance au libre arbitre. La responsabilité, le repentir, le blâme, la louange, les

châtiments, la délibération n'ont de sens que par la liberté. « Par conséquent nous avons des idées claires de plusieurs choses qui ne peuvent convenir qu'à un être libre. » (Ch. II.) C'est là ce qu'on appelle aujourd'hui les preuves indirectes, tirées des conséquences absurdes qu'entraînerait la négation de la liberté. 3° Quant aux preuves tirées de l'Écriture, Bossuet se contente de remarquer « que l'Écriture se sert de toutes les expressions par lesquelles les hommes ont accoutumé d'exprimer et leur liberté et toutes ses suites ». (Ch. II.)

La liberté ainsi établie, Bossuet pose l'éternel problème de sa conciliation avec la providence et la prescience divines. « Dieu dirige la volonté des hommes à la fin qu'il lui plaît; » de plus, « Dieu ne connaît que ce qu'il opère »; il ne peut emprunter sa science du dehors, il ne sait que ce qu'il fait; or, il voit tout, il n'y a donc pas d'action dont il ne soit l'auteur. « S'il n'a rien en lui-même par où il *puisse causer en nous les actions libres,* il ne les verra pas quand elles seront, bien loin de les prévoir avant qu'elles soient. » (Ch. III.) Bossuet reconnaît que la difficulté est grande, mais avant de l'aborder il faut être bien résolu à n'abandonner ni la liberté ni les attributs divins.

La première règle de notre logique est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

Cette solution, prise à la rigueur, n'irait à rien moins qu'à la négation du principe de contradiction, à moins que l'on n'établisse une règle par laquelle on distinguerait les cas où la contradiction est évidente, et ceux où elle ne l'est pas, quoique la conciliation échappe.

Ces préliminaires posés, Bossuet aborde le problème : quatre solutions ont été proposées. La première qui est celle des protestants, des jansénistes, et « qu'on attribue à saint Augustin », consiste « à mettre dans le volontaire l'essence de la liberté ». Le volontaire c'est, au sens du XVIIe siècle, ce que nous faisons volontiers, *libenter*. Que faut-il donc entendre par cette formule? Avant le péché nous étions libres, au sens propre du mot, et, « dans cet état, Dieu laissait absolument la volonté à elle même ». Il n'y avait donc pas à concilier la liberté et les décrets divins. Après le péché originel, « Dieu règle, par un décret absolu, ce qui dépend de nos volontés, et nous fait vouloir ce qui lui plaît d'une manière toute-

puissante ». Dès lors il n'est pas difficile de comprendre qu'il prévoie nos actes et leurs conséquences. Cette solution revient à supprimer le problème : avant le péché il y a liberté, il n'y a pas prescience; après le péché il y a prescience, mais il n'y a plus de liberté.

La seconde théorie, qu'examine Bossuet, est celle de la *science moyenne*. « Les Franciscains et les Jésuites modernes, dit Leibniz, sont plutôt pour la science moyenne. » (*Théod.*, I, 39.) Le jésuite Molina dans son traité *de Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis,* au XVIe siècle, avait soutenu cette doctrine. Il y a trois objets de la science divine : les possibles (science de simple intelligence); les événements actuels (science de vision); les événements conditionnels, qui tiennent le milieu entre l'actuel et le possible (science moyenne). (Leibniz, *loco cit.*) Dieu connaît de toute éternité tout ce que la créature fera *librement* en quelque temps qu'il la puisse prendre, et en quelques circonstances qu'il la puisse mettre. Cette connaissance divine n'altère pas la liberté, car connaître une chose n'est pas en changer la nature. Or Dieu règle ses décrets sur ce que la créature libre *fera librement* en telle ou telle occurrence, « il attend à quoi notre volonté se portera pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions ». (Bossuet, ch. IX.) Il distribue donc ses grâces en tenant compte du libre arbitre et de ses décisions, qu'il connaît d'une *science moyenne,* qui n'est ni la science de simple intelligence ni la science de vision. Bossuet objecte que les décrets de Dieu, dans cette théorie, ne seraient plus les premières causes des choses. (Ch. VI.) Nous ajouterions nous-même cette question : comment connaître un acte libre, c'est-à-dire contingent, de toute éternité?

La troisième doctrine des théologiens est celle de la *contempération*. Dieu nous attire vers certaines actions : 1° par la disposition des objets et par les circonstances dans lesquelles il nous place; 2° par les pensées qu'il nous met dans l'esprit; 3° par les sentiments qu'il peut nous exciter dans le cœur. « Il n'est rien que le Tout-Puissant ne puisse faire concourir à ses desseins. Si donc il veut tout ensemble et *gagner ma volonté et la laisser libre,* il pourra ménager l'un et l'autre. » (Ch. VII.) Il n'y a pas, avec un pareil raisonnement, de contradiction qui soit impossible à Dieu et qui par suite ne puisse se rencontrer dans les choses. Si l'homme résiste une fois à Dieu, celui-ci revient à la charge et tant de fois et si vivement « que l'homme qui, par faiblesse et à force d'être importuné, se laisse aller si souvent même à des choses fâcheuses, ne résistera

point à celles que Dieu aura entrepris de lui rendre agréables ». Cette théorie fait de Dieu une façon de séducteur ou de suborneur. De plus il est impossible de concilier le libre arbitre avec cette *suavité prévenante,* cette *délectation victorieuse.*

Bossuet adopte la quatrième solution, celle des Thomistes, celle de la *prémotion* ou *prédétermination physique.* « Dieu fait immédiatement en nous-mêmes que nous nous déterminions d'un tel côté, mais notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce qu'il veut qu'elle soit telle. On se tourmente vainement en cherchant à Dieu des moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut; puisque dès là qu'il veut, ce qu'il veut existe... Dieu fait non seulement notre choix, mais dans notre choix la liberté même. » (Ch. IX.) Dieu fait la liberté en nous, parce qu'il fait notre action telle qu'elle serait, si elle ne dépendait que de nous.

En effet, nous pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-mêmes : parce qu'il nous fait dans tous les principes et dans tout l'état de notre être. Car, à proprement parler, l'état de notre être c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi il fait être homme ce qui est homme, et passion ce qui est passion, et action ce qui est action, et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, et libre en acte et en exercice ce qui est libre en acte et en exercice.

Cette solution ingénieuse ne revient-elle pas à une confusion de la liberté et de la spontanéité ? On voit que s'il est nécessaire, au point de vue de la conscience et au point de vue moral, d'admettre comme un fait la liberté, rien n'est plus difficile que de l'expliquer et d'en donner la théorie.

Leibniz : la liberté d'indifférence et la nécessité morale. — Déterminisme psychologique : influence des motifs. — Caractères de la liberté : l'intelligence, la spontanéité, la contingence. — Leibniz s'oppose à la fois à Descartes et à Spinoza. Descartes, comme Duns Scot, admettait en Dieu une indifférence absolue, dans l'homme le libre arbitre. Spinoza confondait le possible, le réel et le nécessaire, ramenait l'univers à une déduction logique de conséquences dont le principe était Dieu même. Entre le *fatum* et l'indifférence, Leibniz trouve un concept intermédiaire : celui de la nécessité morale qui incline sans contraindre, *inclinat, non necessitat*[1]. La doctrine de la liberté d'indifférence est inconciliable avec la prescience

1. C'était la formule des astrologues qui voulaient aussi concilier le libre arbitre avec l'action des astres sur la destinée des hommes.

divine. « Il n'y a pas de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la Providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un être chimérique et impossible ». Elle est inconciliable aussi avec les lois de la nature et de la raison. Elle admet que l'âme, au moment de la délibération, est dans un état où tout est parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté, soit que la volonté se trouve sans motif d'action, soit qu'elle soit sollicitée par des motifs de force égale. Le principe des indiscernables s'oppose à ce qu'il y ait de ces égalités dans la nature. Pour que l'action se produise, le principe de raison exige, outre la puissance, une fin vers laquelle elle tende, un bien qui la détermine. L'erreur de Spinoza, c'est d'avoir confondu le réel et le nécessaire. Est possible tout ce qui, pris absolument, n'implique pas contradiction. En ce sens on peut dire que le contraire de tout ce qui arrive dans le monde était possible, que par suite tous les phénomènes sont contingents. Il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles, parce qu'il est contradictoire qu'un triangle ait plus ou moins de trois angles. Mais l'univers ne peut pas être déduit logiquement de la nature de Dieu. Une infinité de mondes était possible, Dieu a choisi le meilleur. La vraie, l'unique nécessité, c'est la nécessité du bien.

Le meilleur des mondes une fois choisi, et tous ses phénomènes prédéterminés, prévus, coordonnés par Dieu, la nécessité n'en règne pas moins. « Tout est certain et déterminé par avance, dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel. » (*Théod.*, 52.) L'âme est une balance; les motifs sont les poids; ou encore, « l'âme est une force qui fait effort de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple : l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre le cassera pour sortir. Il fait un effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent : ce sont des volontés antécédentes, mais la volonté conséquente, qui est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus ». (*Ibid.*, 324-325.)

En quel sens pouvons-nous donc reconnaître à l'homme la liberté ? La liberté suppose trois caractères : l'intelligence ou faculté de choisir, la spontanéité et la contingence. L'intelligence, c'est la connaissance distincte de l'objet de la délibération, la perception exacte et complète des différences qui existent entre les divers partis possibles et du rapport de ces différences avec le principe

du meilleur. L'usage parfait de la raison qui consisterait à n'avoir que des pensées distinctes nous est refusé; mais par là même nous possédons précisément cette intelligence caractérisée par l'hésitation et la faculté de choisir qui est requise pour la liberté. La spontanéité, c'est la faculté d'agir en étant soi-même le principe de son action : or tous les êtres ont cette spontanéité, puisque le monde est composé de monades, d'atomes spirituels, sans action directe et réciproque les uns sur les autres, et dont les actes indépendants ne s'accordent que grâce à l'harmonie préétablie par Dieu. Reste la contingence. Est contingent, nous l'avons vu, tout ce qui n'est pas impossible absolument, c'est-à-dire contradictoire; en ce sens ce ne sont pas seulement les actes de l'homme, ce sont tous les phénomènes de l'univers réel qui sont contingents. Il est facile de voir que Leibniz ne garde que le mot de « liberté ». Qu'importe que le contraire de mon acte soit possible logiquement, s'il est impossible réellement dans le monde donné? Néanmoins il ne faut pas confondre le fatalisme logique de Spinoza avec le déterminisme moral de Leibniz. Les conséquences psychologiques des deux doctrines peuvent être les mêmes, mais leur esprit est tout différent.

David Hume : les hommes admettent à la fois les deux doctrines de la liberté et de la nécessité. — Preuves indirectes de la nécessité de nos actes. — David Hume fait une application ingénieuse de sa théorie de la causalité au problème du libre arbitre. Pour lui, il n'y a pas plus de nécessité au sens propre que de liberté : il n'y a que succession constante de phénomènes. Sa méthode n'est pas rationaliste comme celle de Leibniz, ni même empirique comme celle de Locke; elle est critique, elle consiste à contraindre l'esprit par l'analyse de bien se rendre compte de ce qu'il pense. La querelle vient de l'obscurité des termes; qu'on s'entende une bonne fois sur les idées qui répondent réellement dans l'esprit aux termes nécessité et liberté; le débat sera clos. « J'espère établir, dit Hume, que les hommes se sont toujours accordés à admettre à la fois la doctrine de la liberté et celle de la nécessité, suivant le sens raisonnable que l'on peut attribuer à ces termes. » (*Enquiry on hum. Underst.*, sect. VIII, part. 2.)

Voyons d'abord en quel sens les hommes sont partisans de la doctrine de la nécessité. Mais d'abord à quoi se ramène notre idée de la nécessité?

Notre idée de la nécessité et de la causation dérive uniquement de l'uniformité que nous observons dans les opérations de la nature; des objets semblables y sont constamment unis ensemble, et l'esprit est déterminé par l'habitude à inférer l'un de la présence de l'autre. (*Ibid.*)

Conjonction constante de phénomènes semblables, par suite habitude d'inférer l'un de l'autre, nous n'avons pas d'autre idée d'une connexion nécessaire. Montrer que tous les hommes accordent sans doute ni hésitation : 1° que les actions volontaires sont soumises à la loi de connexion régulière; 2° que par suite elles donnent lieu à de perpétuelles inférences, — ce sera donc montrer que tous les hommes accordent la doctrine de la nécessité. « Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions, les mêmes événements suivent toujours des mêmes causes. » L'ambition, l'avarice, l'amour-propre, la générosité, l'esprit public, etc., ont été de tous les temps les grands mobiles d'action. « Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations, le train de vie des Grecs et des Romains? Étudiez bien le tempérament et les actions des Français et des Anglais. » Si l'expérience de la vie est utile, c'est précisément parce qu'elle nous permet de déterminer le rapport des actions des hommes à leurs antécédents constants, par suite, de les prévoir, de les préparer, de les prévenir. Sans doute les mœurs des hommes diffèrent selon les âges, les sexes, les contrées : aussi faut-il tenir compte de l'âge, du sexe, de l'éducation, des préjugés. Il n'est pas jusqu'au caractère propre à chaque individu qui n'ait une certaine uniformité dans son influence; autrement nous ne pourrions régler notre conduite avec les autres hommes sur notre connaissance de leur nature. Sans doute il est possible de trouver certaines actions qui semblent n'avoir pas de connexion régulière avec des motifs connus; mais il en est de même de certains phénomènes naturels, vents, pluie, nuages, dont l'apparente irrégularité cache des lois régulières que leur complexité seule nous dérobe.

Les résolutions des hommes les plus irrégulières, les plus inattendues, peuvent souvent être expliquées par celui qui connaît dans tout le détail leur caractère ou leur situation. Une personne de nature obligeante fait une réponse bourrue : mais elle a une rage de dents ou elle n'a pas dîné.

Pour ce qui est des inférences que nous formons à propos des actions de nos semblables, on peut dire que c'est sur elles que repose toute la vie humaine. A peine s'il est une action humaine qui ne suppose quelque inférence de ce genre, tirée de la prévision des actions d'autrui. Le pauvre laboureur qui porte ses denrées au marché et qui les offre à un prix raisonnable, compte qu'il trouvera

un acheteur, qu'avec l'argent qu'il en recevra il pourra décider d'autres hommes à lui fournir ce dont il a besoin pour sa subsistance. L'histoire, la politique, la morale, la critique littéraire, tout suppose que nous sommes en droit de conclure des motifs aux actions des autres hommes, et de raisonner à propos de ces actions de la même manière qu'à propos des phénomènes naturels.

Si tous les hommes professent en fait la doctrine de la nécessité, d'où vient qu'ils la reconnaissent si difficilement en paroles? C'est qu'ils se font une fausse idée de la nécessité. Dans les phénomènes, conjonction constante; dans l'esprit, transition habituelle de l'apparition de l'un à l'attente de l'autre : voilà tout ce que contient notre idée de la causalité. Mais les hommes ont malgré tout une tendance à croire qu'ils pénètrent plus profondément dans les puissances de la nature, qu'ils perçoivent une connexion nécessaire entre la cause et l'effet. Quand ensuite ils réfléchissent sur les opérations de leur esprit, comme ils « *ne sentent pas* » (*feel*) une telle connexion des motifs à l'acte, ils supposent qu'il y a une différence entre les effets qui résultent d'une force matérielle et ceux qui dérivent de la pensée et de l'intelligence[1]. Mais ramenée à son idée véritable, la nécessité, de l'aveu de tous les hommes, convient, nous l'avons vu, aux actes volontaires aussi bien qu'aux phénomènes naturels. Il y a un sens toutefois selon lequel les hommes conviennent avec raison de la doctrine de la liberté. C'est le sens de Locke, c'est-à-dire en tant qu'on entend la liberté comme puissance de faire ce qu'on veut quand on n'est pas empêché.

1. C'est ce que David Hume explique dans une note du chap. de la liberté et de la nécessité : *Enquiry on hum. Underst.*, sect. 8, part. 1re. La prétendue conscience de la liberté n'est qu'une sensation fausse, une expérience illusoire (*a false sensation, a seeming experience*). « La nécessité d'une action, qu'il s'agisse de la matière ou de l'esprit, n'est pas à proprement parler une qualité dans l'agent, mais dans un être pensant ou intelligent qui considère cette action ; et elle consiste essentiellement dans la *détermination de ses pensées*, qui le porte à inférer l'existence de cette action de quelques phénomènes antécédents; de même la liberté, comme opposée à la nécessité, n'est rien de plus que l'absence de cette détermination et une certaine latitude (*looseness*) ou indifférence dans le passage de l'idée d'un phénomène à l'idée d'un phénomène conséquent. » Or bien qu'en observant les actions des autres nous sentions rarement une telle indifférence et que nous soyons déterminés à inférer des motifs les actes, il arrive fréquemment qu'en accomplissant nous-mêmes certains actes nous sentions quelque chose de semblable à cette indifférence. Comme tous les phénomènes semblables sont facilement pris l'un pour l'autre, on a vu là une preuve intuitive de la liberté. Nous éprouvons que nos actions sont soumises à notre volonté, dans la plupart des cas; et nous nous imaginons éprouver que notre volonté elle-même n'est soumise à rien, parce que, si on nous le conteste, nous sentons que nous pouvons imaginer l'acte contraire à celui que nous avons voulu. Nous croyons que cet acte contraire aurait pu être voulu parce que, si on nous pousse en le niant, nous pouvons le vouloir et l'accomplir. Ce que nous ne voyons pas, c'est que « le désir fantastique de prouver notre liberté est alors le motif de nos actions ». Au moment même ou nous croyons sentir notre liberté, un spectateur peut conclure nos actions de notre caractère et de nos motifs. La conscience de la liberté n'est donc qu'une illusion subjective. C'est au fond l'explication déjà donnée par Spinoza.

Si toutes les actions humaines peuvent être prévues à l'avance, quand on en connaît les motifs, il s'ensuit que la conscience que nous croyons avoir de notre libre arbitre n'est qu'une illusion. Les arguments indirects que l'on donne généralement en faveur de la liberté ne sont pas plus valables. C'est une déplorable habitude, dit Hume, de réfuter les doctrines par leurs conséquences dangereuses. De tels arguments ne servent pas à découvrir la vérité, ils ne servent qu'à rendre un adversaire odieux. La doctrine de la nécessité peut cependant retourner contre ses adversaires les accusations qu'on lui oppose : c'est ce que David Hume fait avec une grande habileté, en montrant que « sa théorie est absolument essentielle à la moralité ». — « Toutes les lois étant fondées sur les récompenses et les châtiments, il est supposé, comme un principe fondamental, que ces motifs ont une influence régulière sur l'esprit, et que châtiments et récompenses produisent les bonnes actions, préviennent les mauvaises. » En second lieu, les actions sont momentanées, passagères, si elles n'ont pas leurs principes dans le caractère et les dispositions de la personne qui les accomplit : si elles sont comme détachées d'elle, elles n'ont rien qui rende cette personne digne d'honneur ou d'infamie. « La personne n'est pas responsable de ses actions, puisqu'elles ne procèdent de rien en elle qui soit durable et constant, et qu'elles ne laissent rien en elle de leur propre nature. » Selon la théorie de l'indifférence, dit Hume, « un homme qui a commis un crime abominable est aussi innocent qu'au jour de sa naissance ». Aux partisans du libre arbitre on peut donc opposer que toutes les idées morales de l'humanité supposent un rapport entre les actions d'un homme et sa nature. Plus une action criminelle a été préméditée, plus on est coupable, pourquoi ? sinon « parce que l'action criminelle prouve alors des principes criminels dans l'esprit ».

Kant : Phénomènes et noumènes. — Le caractère empirique et le caractère intelligible. — Liberté intemporelle. — La conciliation que propose David Hume, est purement apparente. Le sens qu'il donne au mot « liberté » n'est qu'un moyen d'assurer le triomphe du déterminisme. Après tant d'efforts infructueux, tant de systèmes antithétiques, l'histoire semblait avoir établi l'impossibilité de concilier le déterminisme des phénomènes avec la liberté. C'est le mérite de Kant d'avoir présenté une nouvelle hypothèse, qu'on peut sans doute refuser d'admettre comme toute hypothèse non démontrée, mais qui du moins main-

tient le déterminisme et la liberté, sans exiger de l'esprit humain qu'il affirme au même instant deux propositions contradictoires s'annulant l'une l'autre. D'après Kant, nous ne pouvons nous représenter les phénomènes que sous les formes de l'espace et du temps; et des phénomènes représentés dans l'espace et dans le temps ne peuvent s'accorder avec l'unité et l'identité de la conscience que si, dans leur action réciproque, ils sont enchaînés les uns aux autres par un déterminisme inflexible. « Mais tous les concepts et principes de notre entendement étant complètement vains en dehors des limites de notre expérience, la raison se fait illusion à elle-même, lorsqu'elle donne une valeur objective à des maximes toutes subjectives qu'elle n'admet réellement que pour sa propre satisfaction. » Voilà qui nous débarrasse du fatalisme. Le monde, tel qu'il nous apparaît, est soumis au déterminisme; mais ce n'est qu'un monde apparent. Le monde de l'Être en soi, le monde des réalités, des *noumènes*, est affranchi de lois qui n'ont de sens que par et pour les formes subjectives de la sensibilité. En un mot nous n'avons pas le droit de conclure de ce qui nous apparaît à ce qui est. La critique de la raison pure établit donc que la liberté est possible; la critique de la raison pratique établit qu'elle est nécessaire. Le devoir, impératif catégorique, n'a de sens que par la liberté, il l'exige et lui communique sa certitude. Sans doute, dans la vie présente, l'ensemble de nos actes qui sont des phénomènes, forme un système, dont tous les termes s'enchaînent selon les lois du déterminisme. Mais cette série multiple, successive, divisible, parce qu'elle se déroule dans le temps, est l'expression d'un acte simple, unique, libre, accompli en dehors du temps, dans l'éternel. La nécessité est l'apparence, la liberté est la réalité. « La science abolie fait place à la foi. » (Préf. de la 2e édit. de la *Crit. de la raison pure.*)

Ainsi pour Kant il y a deux mondes : le monde tel qu'il nous apparaît, le monde des *phénomènes,* qui, soumis à la forme du temps, ne peut être pensé que par le déterminisme; le monde des *noumènes,* qui existe en dehors du temps, qui seul possède l'être véritable et auquel nous n'avons pas le droit d'appliquer des catégories, qui n'ont de sens que pour les formes toutes subjectives de la sensibilité. Dans le monde des phénomènes règne la *causalité empirique,* c'est-à-dire l'enchaînement continu des mêmes antécédents aux mêmes conséquents; dans le monde des noumènes, il n'y a plus de temps, plus d'avant ni d'après, donc plus d'antécédents, plus de conséquents : c'est le règne de la *causalité intelligible,* c'est-à-dire de

la liberté. Appliquons ces principes à l'homme. Il y a un *homme-phénomène* et un *homme-noumène :* l'homme tel qu'il apparaît aux autres et tel qu'il s'apparaît à lui-même dans le sens intime « n'est que le phénomène de lui-même ». Toutes les actions de l'*homme-phénomène,* tombant dans le temps, sont liées selon les lois d'un enchaînement nécessaire. Si nous pouvions tenir compte de tous les principes qui la déterminent, nous « calculerions la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil ». Quand des actions d'un homme nous avons dégagé ses principes ordinaires de conduite, ce que Kant appelle son *caractère empirique,* est-ce que nous ne pouvons déterminer avec une exactitude relative ce qu'il fera dans telles et telles circonstances? Voilà la part du déterminisme faite. Mais d'où vient ce *caractère empirique,* cette loi, cette règle générale, qu'on peut dégager des actions si multiples d'un individu? Le caractère empirique, comme tout ce qui se manifeste dans le temps, ne fait qu'exprimer la chose en soi, la réalité absolue, éternelle; ce n'est donc pas dans les phénomènes qu'il en faut chercher le principe. La raison du caractère empirique c'est le *caractère intelligible,* qui enveloppe dans son unité tout ce que notre vie entière déroule dans sa variété successive. Nous voulons librement, en dehors du temps, tous nos actes dans leur principe. C'est ce libre choix *dans l'intemporel* qui justifie, en dépit du déterminisme, le remords chez le coupable, l'indignation chez le spectateur du mal, et qui explique ce fait, que la précocité dans le mal, l'espèce de fatalité du mal chez certains enfants, loin de nous sembler une excuse, nous semble une aggravation de la faute. Telle est du moins la pensée de Kant, qui, pénétré comme saint Augustin de la méchanceté de l'homme, remplace la doctrine théologique du péché *originel* par celle d'un péché *radical.*

Conclusion. — Le problème de la liberté s'est posé après Kant, comme avant lui. On s'est demandé si tous les éléments de sa doctrine étaient bien en accord, et si sa doctrine elle-même était aussi favorable à la moralité qu'il le pensait. Le déterminisme des phénomènes ne remonte-t-il pas par une sorte de nécessité logique au monde des noumènes? Et la prédestination absolue n'enlève-t-elle pas tout sens, toute valeur morale à la vie présente? On a voulu rendre à la liberté son droit d'intervention dans le cours des phénomènes, et la lutte s'est rouverte entre les partisans du libre arbitre et les déterministes. Le déterminisme, sans rien ajouter de bien nouveau aux arguments psychologiques de ses anciens partisans,

mais fortifié sans cesse par les progrès de la science, par la théorie mécanique de l'univers, par les rapports de mieux en mieux définis de la vie spirituelle et de la vie physiologique, par les résultats de la statistique appliquée aux actes des hommes (meurtres, suicides, mariages, etc.), s'est prévalu de l'autorité de la science. Les partisans du libre arbitre se sont crus par là même obligés à une interprétation des faits qui va plus loin que la liberté humaine et place la liberté à l'origine même des choses. L'auteur d'une « *Philosophie de la liberté* », M. Secrétan, de Lausanne, a repris avec plus de hardiesse les thèses de Duns Scot et de Descartes, et, à l'exemple de Kant, subordonnant la métaphysique à la morale, il a sacrifié la prescience divine à la liberté, coordonné toutes ses idées, toutes ses hypothèses sur l'origine et la nature des choses à la réalité du libre arbitre. M. Ém. Boutroux affirme la « *contingence des lois de la nature* », et ramène ces lois aux habitudes des causes, puissances créatrices et spontanées, qu'appelle et que soutient la liberté infinie, qui se donne à elle-même, comme le disait Descartes, l'infinie perfection. D'autres (M. Renouvier et ses disciples), au nom de la catégorie du nombre, nous demandent de rejeter la substance, l'infini, le nécessaire, toutes choses inintelligibles, suivant eux; et pour satisfaire la raison, en gardant le libre arbitre, ils nous proposent des *commencements absolus,* des phénomènes qui sortent du néant, des phénomènes en soi et par soi, l'absolu du relatif. Quelques-uns (MM. Delbœuf, Boussinesq) cherchent dans les lois mêmes de la mécanique, ou plutôt dans certains cas d'indétermination conciliables avec ces lois, des raisons d'admettre le libre arbitre. M. Alfred Fouillée, au contraire, cherche à trouver dans le déterminisme même une sorte « d'équivalent pratique et d'approximation indéfinie » du libre arbitre, grâce à une succession de moyens termes qui rapprochent les extrêmes : idée de la liberté, — désir de la liberté, — amour de la liberté. « La liberté n'est plus un pouvoir magique ni une chose toute faite, mais une fin, une idée, qui ne se réalise que progressivement et méthodiquement par le moyen d'un déterminisme régulier. »

Malgré tous ces efforts, on ne peut pas dire que le problème du libre arbitre soit résolu : le sera-t-il jamais, à la façon d'un problème mathématique? On peut en douter, et la nature même du problème exclut une telle solution; mais ce que l'on peut dire, c'est que le problème a été posé avec plus de précision. Les progrès mêmes du déterminisme ont amené les partisans du libre arbitre à serrer de plus près leurs doctrines et à en étendre l'application. Ils ont

vu que le libre arbitre ne peut être un miracle, ni l'homme, comme disait Spinoza, « un empire dans un empire ». Si l'homme est libre, c'est que la liberté est le principe même des choses, qu'elle est partout, et que le déterminisme lui-même n'est qu'un produit de la liberté. C'est vers cette solution finale que s'acheminent à la fois les partisans de Maine de Biran, de Kant et de Schelling.

CHAPITRE XII

L'HABITUDE

L'habitude est la disposition acquise ou contractée par la répétion ou continuation des impressions ou des actes. Il est facile de voir que de nombreuses analogies rapprochent l'habitude de la mémoire : nous devons donc nous attendre à retrouver, à propos de l'habitude, des théories analogues à celles que nous avons exposées à propos de la mémoire. Mais ce qui donne à l'histoire de ce problème un particulier intérêt, c'est que l'habitude, étudiée d'abord par les moralistes dans ses rapports avec la volonté, est devenue de nos jours l'un des grands principes de la philosophie spéculative. Ainsi se révèle à nous une fois de plus la loi du progrès en philosophie. Les vérités s'ajoutent les unes aux autres, mais non par une addition continue, comme dans les sciences positives; les points de vue se déplacent; les principes d'explication possibles sont essayés, suivis dans toutes leurs conséquences; et de ces efforts systématiques, de ces synthèses partielles, excessives le plus souvent, se dégagent quelques vérités durables.

Platon : l'habitude opposée à la science. — Platon s'occupe de l'habitude, surtout pour la condamner. L'œuvre de l'homme est de se dégager de l'opinion toujours mobile et relative, de s'élever à la science absolue, dont l'objet est l'éternel et l'immuable. La vertu véritable est une science. Savoir c'est faire, et bien faire c'est savoir. Dès lors, comment ne pas dédaigner la vertu qui ne repose que sur l'habitude? C'est une vertu routinière, sans principes,

incertaine comme l'opinion qui la fonde. Aussi ceux qui la possèdent sont-ils incapables de la transmettre aux autres. Les grands politiques d'Athènes n'ont pas fait de disciples. Thémistocle, Aristide, Périclès n'ont pu laisser à leurs enfants l'héritage de leur science politique. (*Ménon*, 99.) Composée de pratiques souvent contradictoires, qui ne sont pas ramenées à un même principe, la vertu d'habitude est incapable de faire de la vie un tout harmonieux. Elle s'attache au mal comme au bien, et quand elle rencontre le bien, c'est par un hasard heureux, ce n'est point par ce sentiment de la beauté qui la fait reconnaître pour le seul objet désirable. Ajoutez que la conduite est le plus souvent déterminée par des motifs inférieurs, que la vertu n'est pas aimée, voulue pour elle-même, mais pour le plaisir, pour l'intérêt. C'est là une vertu d'esclave, c'est là être courageux par lâcheté, tempérant par intempérance. Dans le *Phédon* (82 *a*), Platon fait renaître sous forme d'abeilles, de guêpes, de fourmis, les hommes « qui ont cultivé la vertu populaire et politique, qu'on appelle prudence et justice, née de l'habitude et de l'exercice sans philosophie et sans intelligence » (οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες... ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ). Dans le Xe livre de la *République*, au moment où les âmes choisissent leur destinée future, un malheureux se jette sur une condition de tyran et se condamne ainsi lui-même : « durant sa vie précédente il avait vécu dans une cité bien réglée, vertueux par habitude, sans philosophie » (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα). (*Rép.*, X.)

Aristote : origine, nature, effets de l'habitude. Rôle de l'habitude dans la science et dans la vertu. — C'est à Aristote que revient l'honneur d'avoir, le premier, donné une psychologie de l'habitude. On a pu ajouter aux vérités qu'il a découvertes, on a pu les classer avec plus d'art ; mais sa théorie reste d'une précision et d'une profondeur admirables. « L'habitude, dit-il, se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment. » L'origine de l'habitude est donc la répétition de l'acte : elle a pour principe des actes semblables à ceux qu'elle engendre ensuite. « Ce sont les actions qui déterminent les habitudes, c'est de l'agir en chaque chose que naissent les habitudes » (*Eth. à Nic.*, II, 2,1103, 6, 30 ; αὗται γάρ (πράξεις) εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις). — « Il est absurde que l'homme qui commet des actions injustes prétende ne pas devenir injuste. » (*Eth. à Nic.*, III, 5.) L'origine de l'habitude ainsi

déterminée, demandons-nous ce qu'elle est. « L'habitude est comme une nature ; de même que par nature les choses se succèdent les unes aux autres, de même en est-il ainsi par l'acte de l'esprit ; et ce qui est répété souvent crée une nature. » Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος... ὥσπερ γὰρ φύσει τὸ μετὰ τόδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργείᾳ · τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ. (*De memoria et reminiscentia*, 2, 452 *a*, 27.) Cependant cette analogie ne va pas jusqu'à l'identité.

L'habitude devient comme une chose innée ; car l'habitude est quelque chose de semblable à la nature. En effet, le souvent est très près du toujours ; or la nature tient du toujours et l'habitude tient du souvent. » (*Rhet.*, I, 11,370 *a*, 7.)

L'examen des effets de l'habitude confirme les analogies reconnues entre elle et la nature. D'abord l'acte devient plus facile.

On devient juste en pratiquant la justice, sage en cultivant la sagesse, courageux en exerçant le courage... En un mot, de la répétition des mêmes actes, naissent les dispositions à les reproduire ; ἐξ ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται. (*Eth. à Nic.*, II, 1, 1103 *b*, 21.)

Le plaisir s'attache aux actes d'habitude comme aux actes de la nature. La vertu parfaite est celle qui se complaît en elle-même et dans ses actes ; on n'est véritablement vertueux que lorsqu'on a du plaisir à l'être, et que la vertu est le principe de nos plaisirs et de nos joies. La vertu doit donc devenir comme notre nature, et l'acte vertueux notre acte normal. « L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime le mieux. » Non seulement l'habitude rend l'acte plus facile, non seulement elle supprime l'effort, mais elle produit une tendance. L'âme se plaît dans l'action ; plus l'âme agit, plus elle désire agir, et agir dans le même sens et de la même manière. Elle se plaît à refaire ce qu'elle a fait une fois. La répétition de l'acte fait à l'activité comme une forme dont elle ne se sépare plus, comme une seconde nature. Ainsi la coutume (la répétition de l'acte) produit l'habitude, l'habitude le désir, et le désir l'action.

Les choses inanimées sont incapables d'habitudes : elles ne peuvent, par la répétition des actes, devenir autres qu'elles ne sont.

La pierre jetée en l'air un millier de fois ne cessera pas de retomber en bas ni le feu de monter en haut. (*Eth. à Nic.*, 1103 *b*, 20.)

L'habitude apparait avec la vie. Mais seule l'âme humaine ajoute à la nature et se donne à elle-même les formes supérieures de la science, de l'art et de la vertu. La science n'est pas la simple capacité d'acquérir la vérité, elle est une facilité acquise, une disposition à agir, à penser, une connaissance prête à passer à l'acte.

De même la vertu ne consiste pas dans la puissance indéterminée d'agir, pas même dans une disposition naturelle au bien : elle est une ἕξις, une habitude active, une chose qu'on a, qu'on possède et dont on est prêt à faire usage. Ce n'est point assez de vouloir une fois ce que la raison commande : la vie humaine n'est point d'un jour et une hirondelle ne fait pas le printemps. (*Eth. à Nic.*) La vertu est un milieu entre deux excès contraires ; elle est donc une habitude invariable de modération ou de mesure à l'égard des passions (ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς). En faisant la part de la raison, qui seule peut déterminer le milieu, et de la liberté, principe de l'habitude même, nous dirons : la vertu est une habitude invariable de mesure à l'égard des passions, volontaire et déterminée par la droite raison. (*Eth. à Nic.*, II, 6.)

L'acte répété engendre l'habitude, mais le principe de l'acte lui-même est la liberté : « celui qui en connaissance de cause accomplit les actions qui le rendent injuste est injuste volontairement : εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἑκὼν ἄδικος ἂν εἴη. » (*Eth. à Nic.*, 1114, *a* 13, III, 5.) L'injustice une fois devenue habituelle, il ne dépend plus de l'individu de devenir juste, c'est vrai ; mais l'habitude elle-même dépendait de lui. De même que celui qui lance une pierre ne peut point la retenir ni la rappeler à son gré, une fois qu'elle est partie, quoique dans le principe il fût libre de la prendre en main et de la lancer : de même il dépendait d'abord de l'intempérant et de l'injuste de ne pas l'être, ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐπ' αὐτῷ (1114, *a* 19). L'homme est donc responsable de ses habitudes, parce qu'il en est le véritable auteur.

En résumé Aristote peut être considéré comme l'auteur de la grande théorie qui explique l'habitude par le développement d'une spontanéité qui transforme l'acte en une activité permanente. La nature du vivant n'est pas fixée une fois pour toutes, emprisonnée dans une forme immuable. L'être peut, par l'exercice, par l'action, s'enrichir lui-même, ajouter aux formes arrêtées des formes plus souples ; il peut ainsi se donner une nature nouvelle qui dépend de lui et de ce qu'il fait.

Stoïcisme : Définition de l'ἕξις. — La science est une ἕξις, la vertu n'est pas une habitude : correction de ce paradoxe. — Théorie de la προκοπή. — Résumé. — Les Stoïciens empruntent à la langue d'Aristote le mot ἕξις, mais ils en étendent et en modifient le sens. Le mot ἕξις, dans Aristote, répond bien à notre mot « habitude » ; l'ἕξις, chez les Stoïciens, est un genre beaucoup plus vaste, dont l'habitude proprement dite n'est qu'une espèce. L'ἕξις c'est la qualité (ποιότης, τὸ ποιόν) qui comprend les caractères essentiels des choses. Elle s'oppose à la *manière d'être* (σχέσις, τὸ πῶς ἔχον). L'ἕξις a son origine dans la nature même de l'objet ; elle suppose un principe interne et inné de conservation ; la σχέσις est acquise (τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις : Simpl., 61 β). Lorsque les ἕξεις n'admettent ni le plus ni le moins, ne sont susceptibles ni de tension (ἐπίτασις) ni de relâchement (ἄνεσις), elles deviennent alors ce que l'on appelle les διαθέσεις. Ce qui distingue l'ἕξις proprement dite, c'est donc qu'elle est susceptible de degrés, de plus et de moins. L'ἕξις suppose toujours quelque spontanéité, elle peut diminuer, s'accroître : ce sont là deux caractères qui font entrevoir comment l'habitude proprement dite peut être considérée comme une de ses espèces. La qualité, qui impose une forme à la matière indéterminée, est une réalité ; or toute réalité, pour les Stoïciens, est corporelle : la qualité est donc un corps. Elle est un corps pénétrant un autre corps, une force tendue dans toutes les parties qu'elle maintient (τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα καὶ τόνους, οὐσίας καὶ σώματα : Plut., *de Stoic. repugn.*, XLIII, XLV, XLIX). L'ἕξις est une tension aérienne, un éther, un souffle, animé d'un mouvement circulaire (ἡ δὲ ἕξις ἐστὶ πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτό), allant du centre à la périphérie, revenant de la périphérie au centre, contenant ainsi le corps, dont elle est la forme et l'unité. Déjà Aristote avait dit qu'il faut dans la pierre même, pour en retenir ensemble les parties, quelque chose d'analogue à une âme. Les Stoïciens, dans la pierre, dans tout être organique, mettent une qualité, une force, qui en fait adhérer tous les éléments, qui les contient, qui en est ainsi la constante habitude (ἕξις). Ἀνάγκη δὲ τὸ ἐν σῶμα ὑπὸ μιᾶς, ὥς φασιν, ἕξεως συνέχεσθαι. (Alex. Aphr., *de Mixtis*, 143 *a*.)

De même que dans la nature l'ἕξις est une force qui contient et lie les éléments de la pierre et du bois, les os et les nerfs de l'animal, de même la science est une force qui unit les représentations une fois comprises, en forme un système (σύστημα) ; par suite elle est une *habitude*, une ἕξις consistant dans une énergie et une tension volontaire de l'âme.

La science est une possession ou *habitude* des représentations, ferme et inébranlable au raisonnement, et qui consiste tout entière en tension et en énergie : ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. (Stob., *Ecl.*, II, 130.)

Telle est la nature de la science. Quant à la vertu, les Stoïciens abandonnent la théorie d'Aristote pour revenir à celle de Socrate et de Platon. La vertu est une science, elle peut être enseignée; le vice est une ignorance : εἶναι δ'ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι. (Diog. L., VII, 93.) Dès lors la pratique se confond avec la théorie. La vertu naturelle ou acquise par l'exercice est dédaignée.

Cumque superiores (Aristote) *non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas : hic* (*Zeno*) *omnes in ratione ponebat.* (Cic., *Acad.*, I, 10, 38.)

Les diverses vertus sont inséparables les unes des autres, on les possède toutes ou on n'en possède aucune. La vertu exprime la rectitude de la volonté, la force tendue à travers les actes de la vie; elle n'a pas de degrés, elle est ou elle n'est pas, comme une ligne est droite ou courbe, sans intermédiaires. (Diog. L., VII, 127.) Entre le vice et la vertu pas de milieu; qui n'est pas sage est fou. Il est facile de conclure qu'Aristote a eu tort de définir la vertu par l'ἕξις. L'ἕξις, en effet, est susceptible de degrés, de plus et de moins; la vertu est une διάθεσις, elle n'est soumise ni à la tension ni au relâchement; elle ne s'acquiert pas peu à peu, par une suite d'actes conformes à la raison; elle apparaît d'un seul coup; elle est l'âme elle-même dans un état de force et de perfection, dont elle ne peut déchoir. *Decrescere summum bonum non potest, nec virtuti ire retro licet... Incrementum maximo non est; nihil invenies rectius recto.* (Sén., *Epist.* LXVI, 5.)

Le stoïcisme pouvait bien en théorie supprimer tout rapport entre l'habitude et la vertu. Mais la vertu du même coup devenait un sommet inaccessible, auquel aucune route ne semblait conduire. Pour trouver un sage il fallait remonter jusqu'à Ulysse, plus loin encore jusqu'à Hercule. La nécessité même de se distinguer de la foule devait imposer aux Stoïciens une correction, un adoucissement des paradoxes stoïques. Il fallait rétablir entre la vertu et le vice certains états intermédiaires, et pour cela rendre à l'habitude un rôle dans la vie humaine. La passion est un trouble de l'âme, une défaillance momentanée (*motus animi improbabiles, soluti et concitati,* Sén.); mais quand la passion est négligée, quand elle se reproduit fréquemment, elle devient une maladie de l'âme. Les Stoïciens divisaient les maladies de l'âme en maladies proprement dites (νοσήματα, *morbi*) et en affaiblissements (ἀῤῥωστήματα). La maladie de l'âme « c'est l'opinion, principe d'un désir, dégénérée en habitude enracinée (δόξα ἐπιθυμίας ἐῤῥυηκυῖα εἰς ἕξιν), opinion qui

fait regarder comme les plus à rechercher des choses qui ne doivent pas l'être (μὴ αἱρετά). » Au faux désir répond la fausse crainte : *opinio vehemens, inhærens atque insita de re non fugienda tanquam fugienda.* (Sén.) L'ἀῤῥώστημα est assez difficile à distinguer du νόσημα : c'est l'affaiblissement de l'âme, la détente, le relâchement, qui accompagne la maladie, et en est à la fois et le principe et la conséquence. Comme il y a des corps prédisposés aux maladies physiques (εὐεμπτωσίαι), il y a dans certaines âmes une prédisposition aux maladies spirituelles : ce sont les εὐκαταφορίαι εἰς πάθος. Les νόσοι, les ἀῤῥωστήματα et les εὐκαταφορίαι sont des ἕξεις, des habitudes.

Nous venons de voir les Stoïciens rétablissant le rôle de l'habitude dans le vice; ils lui font également sa part dans la vertu : comme il y a une décadence de l'âme, il y a aussi pour elle un progrès possible vers le bien. D'abord tout homme a un premier penchant vers la vertu : *omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum* (Sén., *Epist.* CVIII, 8). En second lieu, sans parvenir à la sagesse parfaite, l'homme peut se rapprocher de plus en plus du sage, en agissant comme lui, en accomplissant les mêmes actes, à savoir ces devoirs moyens (*officia media*) que les Stoïciens appellent καθήκοντα, ou *convenables,* et qu'ils opposent au *devoir parfait* (κατόρθωμα) qui n'est le fait que du sage. L'homme est donc capable d'un *progrès* continu vers la vertu. Telle est la théorie de la προκοπή.

Socrate, Diogène, Antisthène, avaient été en progrès vers la sagesse (D. L. VII, 91). « Quand on appelle les Décius et les Scipions courageux, Fabricius et Aristide justes, Caton et Lælius sages, il ne faut pas leur attribuer ces vertus, au sens strict du mot, mais à force de remplir les devoirs moyens, ils donnaient une ressemblance et une image de la sagesse : *sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quamdam gerebant speciemque sapientium.* (Cic., *de Off.*, III, IV, 14.)

Il y a trois degrés dans ce progrès vers la sagesse. Au plus bas degré, on est en dehors de la plupart des vices mais non en dehors de tous : *extra multa et magna vitia sed non ultra omnia.* Viennent ceux qui sont délivrés des passions, mais sont exposés à y retomber. Enfin, celui qui est au plus haut terme du progrès n'est plus sujet à rechute, et il ne lui manque pour être pleinement sage que la conscience de sa sagesse. (*Sed hoc illis de se nondum liquet... Et scire se nesciunt* : Sén., *Epist.* LXXV, 8.) Il semble que par cette théorie du progrès les Stoïciens reviennent à la théorie péripatéticienne. L'exercice constant de tous les actes convenables (καθήκοντα) n'est-il pas un acheminement vers la sagesse? Mais les Stoïciens main-

tenaient cependant leur paradoxe : entre la vertu vulgaire et la vertu véritable il reste toujours un abîme; qu'importe qu'on se noie près ou loin du rivage ? La vertu véritable est une διάθεσις ; elle apparaît tout entière, d'un seul coup, à l'extrémité du progrès ; elle consiste dans un indivisible où il faut être ou n'être pas.

Pouvons-nous des sens divers du mot ἕξις dégager quelque idée commune? L'ἕξις est toujours une qualité, une force susceptible de degrés, de plus et de moins ; une cause à la fois formelle et corporelle, qui imprime une certaine unité aux éléments qu'elle parcourt et maintient. En employant indifféremment le mot ἕξις pour désigner la force qui dans la nature fait la cohésion des choses inorganisées, et qui dans la science réunit les représentations en système ; en se servant aussi du même mot pour exprimer et les dispositions naturelles (comme les εὐκαταφορίαι εἰς πάθος), et les dispositions acquises, produit de la répétition des actes (comme les maladies de l'âme et le progrès dans la vertu); les Stoïciens faisaient bien voir qu'ils avaient compris le lien qui existe entre la force qui agit dans la nature et ce développement de l'activité spontanée qu'on appelle l'habitude. Ainsi prenait un sens plus étendu la formule, aujourd'hui banale, qu'Aristote avait pressentie : l'habitude est une seconde nature.

Épicure : théorie mécaniste de l'habitude. — Épicure fait consister la vertu tout à la fois et dans la science et dans l'habitude; mais il ne donne pas une théorie de l'habitude : elle ne semble être pour lui qu'un moyen, qu'un instrument provisoire; car il admet avec les Stoïciens que la sagesse ne peut être ni accrue, ni diminuée, ni perdue quand elle est acquise. Si Épicure ne donne pas une théorie générale de l'habitude, il explique l'association des idées par un mécanisme qui fait songer aux doctrines de l'école cartésienne. L'âme est corporelle, elle est composée d'atomes très subtils, répandus par tout le corps. Quand une impression produit un mouvement dans l'âme, celui-ci produit à son tour des mouvements semblables à ceux qui l'ont antérieurement suivi : ainsi se lient à la sensation présente les souvenirs de perceptions passées, ou des mouvements du corps en rapport avec elle. Si on prononce le mot « neige », nous pensons au froid, à la blancheur ; si nous voyons un fruit acide, dont nous connaissons la saveur, les glandes salivaires secrètent en abondance. *Atomi casu quodam et sine ratione concurrentes in unum et animam creantes, ut Epicuro placet, quarum una commota, omnem spiritum, id est animam, moveri simul. Unde plerumque audita nive candorem simul et frigus homines recordari, vel quum quis edit acerba quædam, qui hoc vident, assidue exspuere incremento salivæ.* (Chalcid., *in Tim.*, 213.)

Dans la philosophie mystique des Néoplatoniciens, le rôle de l'habitude ne pouvait manquer d'être amoindri. La vertu pratique se rapporte à l'âme en tant qu'elle est unie au corps, elle modère les désirs, elle apaise les passions, elle délivre des opinions fausses, elle donne dans le monde sensible une image de l'harmonie véritable. Mais la vertu ne se borne pas à imposer la mesure à la sensibilité, elle sépare l'âme du corps et prépare l'extase, la possession immédiate du bien.

Descartes : théorie physiologique de l'habitude. — Habitudes corporelles. — Habitudes spirituelles. — L'école cartésienne développe la théorie mécanique de l'habitude, dont nous venons de trouver la première idée chez Épicure. Pour Descartes, le corps et l'âme sont des substances distinctes. Le corps est étendu; comme l'univers matériel, il est soumis aux seules lois de la mécanique. L'âme est pensée pure, elle a ses lois, sa vie propre. De l'union de l'âme et du corps résulte une troisième vie, où se retrouve quelque chose des deux autres. Le corps est une machine automatique : l'animal n'étant que corps est pure machine, et tous ses mouvements s'expliquent par la disposition des rouages et le jeu des ressorts. Comme celui des animaux, notre corps est un merveilleux automate, mû par les parties les plus échauffées et les plus subtiles du sang, par les esprits animaux qui montent au cerveau, et, selon les divers mouvements de la glande pinéale (siège principal de l'âme, selon Descartes), se précipitent dans les muscles et, en les enflant et les raccourcissant, produisent les mouvements.

Tous les membres peuvent donc être mus par les objets des sens et par les esprits, sans l'aide de l'âme... Tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. (*Des Pass.*, *a* 16.)

Étant donné ce mécanisme corporel, il est facile d'en déduire l'origine de l'habitude. Les pores du cerveau par où les esprits ont auparavant pris leur cours, acquièrent par cela une plus grande

facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui reviennent vers eux. (*Des Pass., a* 42.) Les habitudes se font en nous, comme les rivières creusent et modifient leurs lits en y coulant. Il y a donc des habitudes purement corporelles, qui naissent de cela seul qu'un mouvement en se répétant fraye des chemins larges où les esprits coulent sans effort. Comme tout ce qui arrive dans le corps a son retentissement dans l'âme, c'est là le principe d'une véritable dépendance et servitude.

Mais il ne faut pas oublier que le corps et l'âme sont en action réciproque. Après avoir étudié l'habitude du point de vue du corps, considérons-la du point de vue de l'âme. « La volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte. » (*Des Pass., a* 41.) A la suite d'une pensée, l'âme peut donc prendre telle ou telle résolution : « ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées. » (*a* 136.) Quand nous voulons parler, nous ne pensons pas aux mouvements de la langue et des lèvres, nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire. C'est que par l'habitude

> Nous avons joint l'action de l'âme qui, par l'entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvements plutôt qu'avec les mouvements mêmes. (*a* 44.)

L'habitude n'est donc plus imposée à l'âme par le mécanisme corporel : l'âme se sert des lois de son union avec le corps pour réaliser dans ce mécanisme les formes d'action qu'elle choisit. Nous pouvons imaginer comment les choses se passent.

> Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. (*Des Pass., a* 41.)

Selon cette loi, aux volontés de l'âme qui sont libres répondent les mouvements de la glande et des esprits nécessaires à l'exécution de ces volontés. Or, nous l'avons vu, en vertu de lois purement mécaniques, les esprits entrent plus facilement dans les pores du cerveau qui ont été souvent ouverts, et se jettent dans les routes qu'ils ont élargies en les suivant. L'âme peut donc par ses seules volontés faire tracer par les esprits à travers son corps les routes qui répondent à ses desseins et à leur exécution.

Il semble plus difficile d'expliquer mécaniquement comment l'âme peut unir à n'importe quel mouvement de la glande les pensées qu'il lui plaît d'avoir. Descartes cependant lui accorde ce privilège.

> Encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par l'habitude (*a* 50), et il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que, lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi. (*a* 136.)

En vertu de cette loi, à propos des mouvements corporels qui, selon l'institution de la nature, devraient susciter la peur, l'homme peut se donner la passion du courage et ainsi de toutes les autres. Ici le mécanisme corporel n'est pas modifié, l'habitude n'a plus d'origine physique, elle semble consister tout entière dans le développement d'une spontanéité spirituelle.

Descartes admet d'ailleurs des habitudes dans la vie de l'esprit pur. Il écrit à la princesse Élisabeth (15 juin 1645) :

> Outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise pour être toujours disposé à bien juger ; car d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont ci-devant persuadé une vérité, nous pouvons par après être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude, et en ce sens on a raison dans l'École de dire que les vertus sont des habitudes.

Malebranche : théorie physiologique. — Mécanisme de l'habitude. — Habitudes de l'âme. — Habitudes innées, instantanées. — Malebranche développe avec une grande netteté la théorie mécanique de l'habitude et ses rapports avec la mémoire. — « Il y a toujours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils soient, un assez grand nombre d'esprits animaux très agités par la chaleur du cœur dont ils sont sortis, et tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le passage ouvert. Tous les nerfs aboutissent au réservoir de ces esprits, et l'âme a le pouvoir de déterminer leur mouvement et de les conduire par ces nerfs dans tous les muscles du corps. Ces esprits y étant entrés, ils les enflent et, par conséquent, ils les raccourcissent; ainsi ils remuent les parties auxquelles ces muscles sont attachés... Mais il faut remarquer que les esprits ne trouvent pas toujours les chemins par où ils doivent passer assez ouverts et assez libres, et que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuer les doigts avec la vitesse qui est nécessaire pour jouer des instruments de musique, ou les muscles qui servent à la prononciation pour prononcer les mots d'une langue étrangère; mais que peu à peu les esprits animaux, par leur cours continuel,

ouvrent et aplanissent ces chemins, en sorte qu'avec le temps ils n'y trouvent plus de résistance. Or, c'est dans cette facilité que les esprits animaux ont de passer dans les membres de notre corps que consistent les *habitudes*. » (*Rech. de la vér.*, l. II, Ire part., ch. v.)

Malebranche en même temps reconnaît et signale le rapport qui unit la mémoire et l'habitude.

Il est visible, par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapports entre la mémoire et les habitudes, et qu'en un sens la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude. Car de même que les habitudes corporelles consistent dans la facilité que les esprits ont acquise de passer par certains endroits de notre corps, ainsi la mémoire consiste dans les traces que les mêmes esprits ont imprimées dans le cerveau, lesquelles sont cause de la facilité que nous avons de nous souvenir des choses. De sorte que s'il n'y avait point de perceptions attachées au cours des esprits animaux unis à ces traces, il n'y aurait aucune différence entre la mémoire et les autres habitudes. (*Rech. de la Vér.*, liv. II, Ire part., ch. v, § 4.)

Ce serait limiter arbitrairement la psychologie de Malebranche que de considérer l'habitude sous le seul point de vue de l'union de l'âme et du corps. Il y a des habitudes spirituelles, modifications de notre être propre, dispositions intérieures, stables et permanentes. Malebranche étend ici le sens du mot « habitude », le généralise : c'est l'ἕξις des Grecs. L'habitude peut être innée. « Par exemple, un enfant qui vient au monde est pécheur et digne de la colère de Dieu, parce que Dieu aime l'ordre, et que le cœur de cet enfant est déréglé, ou tourné vers les corps, *par une disposition habituelle* d'un amour naturel, nécessaire, ou purement volontaire, qu'il tire de ses parents sans consentement de sa part. » (*Mor.*, Ire part., ch. III.) L'œuvre de l'homme est de substituer à cette nature première une seconde nature, aux actes d'amour naturel les actes d'amour libre. « L'amour naturel laisse dans l'âme une disposition d'amour naturel; l'amour de choix laisse une habitude d'amour de choix. Car quand on a souvent consenti à l'amour d'un bien, on a une pente ou facilité à y consentir de nouveau. » (Ire part., ch. III.) Il ne faut jamais être las de répéter ce qu'on doit faire : comme le dit fortement Malebranche dans une formule qui résume l'origine et les effets de l'habitude :

Les actes produisent les habitudes, et les habitudes les actes. (*Mor.*, Ire part., ch. IV.) Il n'arrive *presque jamais* qu'un acte seul forme la plus grande des habitudes, et que le mouvement actuel de l'esprit détruise une disposition invétérée d'obéir aux mouvements de l'amour-propre. Au contraire, les habitudes sont stables. (*Mor.*, Ire part., ch. III.) *Ordinairement* les vertus s'acquièrent et se fortifient pas les actes. (Ch. II.)

Il faut remarquer ces expressions : *presque jamais, ordinairement*.

L'habitude spirituelle est si peu, pour Malebranche, quelque chose de mécanique, de fatal, qu'elle peut être acquise ou perdue d'un seul coup. La vie humaine n'est plus un tout naturel, soumis à la loi de continuité jusque dans son progrès; pour l'entendre, il faut tenir compte d'un élément surnaturel, de la grâce divine, qui produit parfois des changements brusques de direction. *Naturellement* on ne peut contracter les habitudes que par les actes : on ne peut se fortifier que par l'exercice (*Mor.*, 1re part., ch. VIII, § 1); mais « par les sacrements de la nouvelle loi on reçoit la grâce justifiante ou la *charité habituelle* ». (Ch. VIII, § 2.) Le prêtre par exemple, en donnant l'absolution, transforme la bonne intention actuelle en une disposition constante, en une ἕξις, comme disaient les Stoïciens. De même l'habitude du bien peut se perdre d'un seul coup.

L'habitude de la charité est bien plus délicate, bien plus difficile à acquérir et à conserver que les habitudes criminelles ; parce qu'un seul acte délibéré, un seul péché mortel la dissipe toujours. Dont la raison principale est que nous ne pouvons point aimer Dieu sans le *secours de la grâce*, auquel secours il est juste que nous perdions droit par notre infidélité volontaire. (*Mor.*, 1re part., ch. III, § 17.)

En résumé, Malebranche ne donne une théorie que des habitudes qui se rapportent à l'union de l'âme et du corps, et cette théorie est toute mécanique. Quant aux habitudes de l'âme, il les constate ; mais s'il explique théologiquement les dispositions naturelles qui tiennent du péché originel, et celles que nous devons à l'action de la grâce efficace, il ne cherche pas à rendre compte des habitudes proprement dites qui naissent de la répétition des actes.

Leibniz : théorie métaphysique : — le principe de l'habitude est dans les lois et la nature de la spontanéité spirituelle. — Leibniz déduit l'habitude des principes de sa métaphysique. *Non datur saltus in natura :* c'est la loi de continuité. Dans la monade tout vient de la monade même; mais, de même qu'elle est accordée avec toutes les autres monades, ses actes sont accordés entre eux ; ils forment une suite continue, ils se tiennent, s'expliquent l'un par l'autre. Donc rien de ce qui a été ne cesse absolument d'être : quelque chose en survit dans les phénomènes actuels. « Le présent est gros de l'avenir et chargé du passé. » (*Nouv. Ess.*, Avant-Propos.) L'habitude en ce sens est une loi métaphysique universelle, une conséquence nécessaire du déterminisme, de la loi de continuité et de l'harmonie préétablie. L'âme n'est pas indifférente à ses actes : ses actes expri-

ment sa nature, déterminent ce qu'elle sera, et font ainsi pour toujours partie d'elle-même.

Un être immatériel ou un esprit ne peut être dépouillé de toute perception de son existence passée. Il lui reste des impressions de tout ce qui lui est autrefois arrivé, et il a même des pressentiments de tout ce qui lui arrivera ; mais ces sentiments sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distinguables, et pour qu'on s'en aperçoive, quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour. (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. xxvii, § 14.)

Ainsi, l'habitude, ce sont les actes passés eux-mêmes, qui agissent à l'état latent, survivent dans la spontanéité de la monade, interviennent, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, comme raisons déterminantes dans les actes présents. Ce qui fut ne peut pas cesser complètement d'être, parce que tout est lié, tout se tient.

Si la transmigration des âmes était véritable, c'est-à-dire que les âmes, gardant des corps subtils, passassent tout d'un coup dans d'autres corps grossiers, le même individu subsisterait toujours dans Nestor, dans Socrate et dans quelque moderne, et il pourrait même faire connaître son identité à celui qui pénétrerait assez dans sa nature, à cause des impressions ou caractères qui y resteraient de tout ce que Nestor ou Socrate ont fait, et que quelque génie assez pénétrant y pourrait lire. (*Nouv. Ess.*, II, xxvii, § 14.)

A la théorie mécanique de l'habitude Leibniz oppose donc la théorie qui cherche le principe de l'habitude dans les lois et le développement de la spontanéité spirituelle. Il y a en nous bien des choses que nous ne soupçonnons pas : ces petites perceptions, que nous n'apercevons pas, « sont de plus grande efficace qu'on ne pense. »

C'est à elles qu'il faut rattacher les souvenirs, les habitudes, tout ce qui vit en nous à l'état latent et peut se réveiller un jour. — Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent ; et elles se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand même cet individu ne les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. (*Nouv. Ess.*, Avant-Propos.)

Avec l'empirisme moderne, l'habitude devient un principe général d'explication. — Malebranche précurseur des associationnistes. — Jusqu'ici l'habitude n'a été étudiée par les philosophes que comme un mode de l'activité, et surtout dans ses rapports avec la vie morale. Maintenant nous allons voir son rôle grandir. Elle deviendra la loi la plus générale de la vie spéculative comme de la vie pratique; toute nature aura son point de départ en elle; elle servira à rendre compte de l'innéité apparente des principes, ramènera l'*a priori* à l'*a posteriori*, le rationnel à l'expérience. On ne sait pas assez que c'est à Malebranche qu'il faut faire remonter l'origine de ces explications par l'habitude. Non seulement il a reconnu l'importance de l'association des idées, et expliqué par elle des intuitions en apparence primitives (voy. *Perception externe*); mais l'idée même que l'homme se fait de l'univers n'est pour lui qu'une illusion qui a son principe dans l'habitude et dans l'association des idées. Dieu seul, selon Malebranche, agit dans l'univers; pas un mouvement qui ne soit produit par lui à l'occasion d'un autre mouvement. Or, nous attribuons la causalité aux choses matérielles, nous imaginons que la bille pousse réellement la bille qui se meut après elle. En fait il n'y a là que succession, mais « *nous jugeons qu'une chose est cause de quelque effet, quand elle l'accompagne toujours* ». Ramener ainsi la causalité à la succession constante, et le principe de causalité (appliqué aux phénomènes) à une illusion subjective, fortifiée par la répétition, c'est l'idée même que nous allons retrouver dans toutes les théories suivantes.

Locke : l'habitude explique l'innéité apparente des principes de pratique. — L'empirisme, en prenant conscience de lui-même, devait faire de plus en plus grande la part de l'habitude. Rejeter tout *a priori*, faire tout dériver de l'expérience, n'est-ce pas en dernière analyse faire de la nature même, selon l'expression de Pascal, « une première coutume » ? Locke cependant, reconnaissant à l'esprit une activité propre, ne va pas encore jusque-là. Mais sans parler de quelques théories particulières (de la substance par exemple : voy. *Association des idées*), c'est par l'habitude qu'il explique l'innéité apparente des principes de pratique.

« Par degrés il peut arriver que des doctrines qui n'ont pas de meilleure source que la superstition d'une nourrice ou l'autorité d'une vieille femme, deviennent avec le temps, et par le consentement des voisins, autant de principes de religion et de morale. » (*Ess. sur l'entend. hum.*, l. Ier, ch. ii, § 22.) L'éducation joue ici le plus grand rôle. « Ceux qui ont été instruits de cette manière venant à réfléchir sur eux-mêmes, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge de raison, et ne trouvant rien dans leur esprit de plus vieux que ces opinions, qui leur ont été enseignées avant que leur mémoire tînt pour ainsi dire registre de leurs actions, et marquât la date du temps auquel quelque chose de nouveau commençait à se montrer à eux, ils s'imaginent que ces pensées, dont ils ne peuvent découvrir en eux la première source, sont assurément des impressions de Dieu et de la nature et non des choses que les autres hommes leur aient apprises. » (§ 23.)

Ainsi le respect pour ces principes de religion et de morale ne

semble naturel, inné, que parce qu'on ne se souvient plus du temps auquel on a commencé de le concevoir. Tout s'explique : 1° par l'habitude ; 2° par l'oubli du temps auquel on a contracté cette habitude.

La coutume, plus forte que la nature, ne manque guère de leur faire adorer, comme autant d'oracles émanés de Dieu, tout ce qu'elle a fait entrer une fois dans leur esprit, pour y être reçu avec un entier acquiescement. (§ 25.)

Berkeley : tous les principes selon lesquels nous unissons nos idées, sont des habitudes. — Empirisme idéaliste. — Supprimez l'existence réelle de l'étendue, substituez à la vision en Dieu l'action directe de l'esprit divin sur l'esprit humain, vous avez l'idéalisme de Berkeley. Suivant lui, tout se réduit à des idées et à des rapports entre ces idées. Ces rapports ne sont pas des rapports nécessaires, résultant de la nature des choses ou de leur action réciproque. Pour qu'il y ait causalité, il faut qu'il y ait réalité ; or il n'y a de vraiment réel que les esprits. La philosophie de Berkeley élimine toute causalité du monde externe, et ne reconnaît entre les phénomènes ou les idées que des rapports de coexistence et de succession constante. Les lois de la nature ne sont que les règles selon lesquelles Dieu suscite en nous les idées ; et cependant nous partons de là pour le méconnaître.

Quand nous percevons certaines idées sensibles constamment suivies par d'autres idées, et que nous savons que cela n'est pas notre fait, nous attribuons la puissance et la causalité (*power and agency*) aux idées elles-mêmes, et nous faisons l'une cause de l'autre, quoique rien ne puisse être plus absurde et plus inintelligible. (*Princ. de la connaiss. hum.*, § 32.)

Les relations constantes entre les idées ne se déduisent pas des idées elles-mêmes, elles expriment seulement la sagesse et la volonté divines. Les changements dans le monde matériel composent une sorte de langage, par lequel se traduisent les volitions de l'Esprit suprême. Ce n'est donc que par l'expérience que nous pouvons connaître les rapports constants des idées entre elles. « Les règles fixes et les méthodes établies selon lesquelles l'esprit dont nous dépendons excite en nous les idées des sens, sont appelées les lois de la nature. » (*Ibid.*, § 30.)

L'expérience produit en nous, par la répétition des mêmes rapports, une habitude d'attendre telles idées après telles idées, et cette habitude est elle-même le principe de toute prévoyance. Que la nourriture nourrit, que le sommeil repose, qu'il faut semer pour récolter, et, d'une façon générale, qu'il faut

employer tels moyens pour arriver à telle fin, tout cela, nous le savons « non en découvrant une connexion nécessaire entre nos idées, mais seulement *par l'observation des lois établies dans la nature*, lois sans lesquelles nous serions toujours dans l'incertitude et la confusion, et sans lesquelles un homme adulte ne serait pas plus capable de se diriger dans la vie qu'un enfant nouveau-né ». (*Ibid.*, § 31.)

De l'habitude naît la prévoyance. « Quand par l'expérience nous savons comment se succèdent nos idées, nous pouvons faire non pas des conjectures, mais des prédictions certaines concernant les idées dont nous serions affectés dans le cas où nous serions placés dans telle ou telle circonstance. » (§ 59.) Ainsi, selon Berkeley, il n'y a entre nos idées que des coexistences et des successions constantes, que nous découvrons par l'expérience, et qui, fixées en habitudes, deviennent nos principes régulateurs.

David Hume : l'habitude principe de toutes les lois de l'esprit. — Exception pour les mathématiques. — Dans D. Hume le principe d'explication précédent se généralise et s'étend. L'habitude devient la loi universelle de l'esprit. Non seulement la perception externe, mais toutes nos expériences, toutes nos inductions s'expliquent par elle. L'empirisme devient associationisme. Nous retrouvons ici, au point de vue de la question de l'habitude, toutes les idées que nous avons rencontrées plus haut dans les théories de la perception et de la raison. Quand nous avons trouvé deux objets ou deux événements constamment unis, nous inférons immédiatement de la présence de l'un la présence de l'autre. Et cependant « aucune expérience ne nous a donné l'idée ou la connaissance du pouvoir secret (*of the secret power*) par lequel un objet produit l'autre, et il n'y a pas de raisonnement qui permette de tirer cette inférence. » (*Rech. sur l'entend. hum.*, sect. V, part. Ire.) D'où vient donc que nous ne puissions nous soustraire à cette conclusion ? « Il faut quelque principe qui nous détermine. Ce principe, c'est la coutume ou l'habitude. » *This principle is custom or habit.*

Toutes les fois que la répétition d'un acte ou d'une opération particulière produit une tendance (*propensity*) à renouveler le même acte ou la même opération, sans qu'on y soit poussé par un raisonnement ou par un travail (*processus*) de l'entendement, nous disons toujours que cette tendance est l'effet de la coutume. En employant ce mot nous ne prétendons pas donner la raison dernière de cette tendance. Nous indiquons seulement un principe de la nature humaine, universellement admis et qui est bien connu par ses effets. Peut-être ne pouvons-nous pousser plus loin notre enquête, ni prétendre donner la cause de cette cause ; peut-être devrons-nous nous en contenter comme du principe dernier que nous pouvons assigner à toutes nos conclusions tirées

de l'expérience (*as the ultimate principle, which we can assign of all our conclusions from experience*). (*Idem.*)

Hume ne voit pas d'autre moyen d'expliquer pourquoi il faut plusieurs expériences pour établir une loi générale, et pourquoi une seule ne suffit pas.

L'habitude par là même est le grand guide de la vie. C'est ce principe seul qui nous rend notre expérience profitable, et nous fait attendre dans l'avenir une suite d'événements semblable à celle que nous avons constatée dans le passé. Sans l'influence de l'habitude nous ne connaîtrions de faits que ceux qui seraient immédiatement présents aux sens et à la mémoire ; nous ne saurions comment ajuster les moyens aux fins, ou employer nos pouvoirs naturels à la production d'un effet voulu. (*Idem.*)

Si l'on objecte la distinction de l'expérience et de la raison, Hume répond que « les arguments qui sont supposés être le pur effet du raisonnement et de la réflexion, reposent en dernière analyse sur quelque principe ou sur quelque conclusion générale, auxquels on ne peut assigner d'autre origine que l'observation et l'expérience. » (*Idem.*) En résumé, l'habitude est le principe de notre croyance aux vérités de fait.

Ayant trouvé que la flamme et la chaleur, la neige et le froid sont toujours unis ensemble, si la flamme ou la neige s'offrent à nos sens, l'esprit est porté par l'habitude à attendre la chaleur ou le froid et à croire que cette qualité existe et se découvrira si l'on approche. C'est, dans de telles circonstances, une opération de l'âme aussi inévitable que de sentir la passion de l'amour quand nous recevons un bienfait, de la haine quand nous recevons une offense. Toutes ces opérations sont des espèces d'instincts naturels (*a species of natural instincts*), que ni raisonnement, ni travail de la pensée et de l'entendement ne sont capables ni de produire ni de prévenir. (*Idem.*)

Ainsi pour D. Hume il n'y a pas d'intuition ni de raisonnement qui permettent de connaître l'avenir dans le passé, d'aller de ce qui fut à ce qui sera : cette conclusion est un pur effet de l'habitude. Quant à ce fait qu'une croyance irrésistible naît de l'habitude, c'est une façon d'instinct naturel, dont il n'y a plus à chercher d'explication. D. Hume accordait encore aux mathématiques une certitude spéciale, d'un caractère propre. « Les conclusions que la raison tire de la considération d'un cercle sont les mêmes qu'elle tirerait de l'examen de tous les cercles dans l'univers. » Un empirisme plus conséquent supprimera cette exception, fera rentrer les mathématiques dans les sciences inductives et ne laissera qu'un principe de croyance : l'habitude.

Condillac : l'habitude, l'instinct et la raison. —

L'ingénieuse psychologie de Condillac ajoute quelques éléments nouveaux à la théorie de l'empirisme. Il a, sur les rapports de l'habitude et de la raison, les mêmes idées que M. Herbert Spencer ; mais il ignore l'hérédité, et il prétend expliquer par l'expérience individuelle ce que les évolutionnistes expliquent aujourd'hui par l'expérience des générations successives. Il n'en a pas moins le mérite d'avoir marqué la direction que devaient suivre les philosophes de son école : on a été plus loin que lui, mais dans la même voie. Les besoins déterminent les actes, les mêmes besoins déterminent les mêmes actes : ainsi naissent les habitudes. Il n'y a pas de différence radicale entre l'activité de l'homme et celle de l'animal. Les bêtes commencent par agir avec réflexion.

Mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct... L'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion. (*Traité des Anim.*, ch. v.)

Nous comprenons dès lors que l'instinct soit le même pour tous les individus d'une même espèce.

Tous les individus d'une même espèce étant mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses et qu'ils les fassent de la même manière. (*Traité des Anim.*, III. Voy. *le problème de la Vie animale.*)

L'habitude animale, c'est l'instinct. Qu'est-ce qui caractérise donc l'habitude chez l'homme ? En premier lieu, nous avons beaucoup de besoins : il en résulte que nous avons beaucoup d'habitudes, et que « ces habitudes ne pouvant être entretenues qu'aux dépens les unes des autres », elles sont plus mobiles, moins exclusives. En second lieu, selon une très ingénieuse remarque de Condillac, les hommes s'imitent les uns les autres, si bien que les traits individuels, au lieu de tendre à s'effacer, se propagent : de là la multiplication des besoins et des idées, des moyens et des fins. « Les hommes ne finissent par être si différents que parce qu'ils commencent par être copistes et qu'ils continuent de l'être. » (*Traité des An.*, ch. III.) Enfin, les habitudes « n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours ». C'est l'idée même d'Herbert Spencer. Il n'y a pas une différence absolue entre l'instinct et l'intelligence : la raison apparaît quand les actes ne sont plus accomplis avec une sûreté automatique, quand les circonstances sont trop complexes et se présentent trop rarement

pour donner naissance à une habitude irréfléchie. « La mesure de réflexion que nous avons au delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison, » selon la formule très nette de Condillac. Il y a donc « *un moi d'habitude* », qui dirige toutes les facultés animales, et « *un moi de réflexion* », que caractérisent l'invention et « l'industrie ».

Pour ce qui est des rapports de l'habitude aux principes directeurs de la connaissance, Condillac n'est pas aussi net ni aussi complet dans ses analyses que David Hume. « Nous avons un instinct puisque nous avons des habitudes; il est même plus étendu que celui des bêtes, car il est non seulement pratique, mais théorique. » L'instinct théorique « est l'effet d'une méthode devenue familière ». Tout homme qui parle une langue, par exemple, a une méthode plus ou moins parfaite.

A force de répéter les jugements de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes sur les connaissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de saisir les rapports des choses, que nous pressentons quelquefois la vérité avant d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct.

Condillac signale ici une aptitude acquise, il ne ramène pas à l'habitude les principes de la connaissance. Il est plus explicite sur les jugements de goût.

L'instinct qui juge du beau, c'est le résultat de certains jugements, que nous nous *sommes rendus familiers, qui, par cette raison, se sont transformés en ce que nous appelons sentiment, goût;* en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet n'a été dans le commencement que juger de lui par comparaison avec d'autres. (*Traité des An.*, ch. v.) Le goût change d'un homme à l'autre suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. — Le sentiment (goût) n'est dans son origine *qu'un jugement fort lent.* (*Idem.*)

Th. Reid : réaction contre D. Hume. — L'habitude « principe mécanique » d'action. — Th. Reid sur cette question, comme sur toutes les autres, cherche à réagir contre le scepticisme de David Hume. Il revient au point de vue du sens commun, étudie l'habitude à propos des facultés actives, et loin d'y voir le principe de la croyance, l'origine de la certitude, il n'y voit qu'un « principe mécanique d'action ».

L'habitude, dit-il, diffère de l'instinct non dans sa nature, mais dans son origine; l'instinct est naturel, l'habitude est acquise. Tous les deux agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre pensée, et peuvent être appelés *principes mécaniques.* (*Ess. sur les Fac. act.*, III, part. IIe, ch. III.)

Nous retrouvons ici la méthode descriptive qui s'attache aux

caractères distinctifs plus qu'aux analogies. Th. Reid n'est pas tenté de ramener l'instinct et l'habitude à un fait plus général qui comprenne et explique leurs oppositions apparentes. Il critique la définition qu'on donne souvent de l'habitude : « la facilité de faire, acquise par une pratique réitérée. » Cette définition, dit-il, n'est suffisante que pour « les habitudes en fait d'art ».

Mais pour que les habitudes puissent proprement s'appeler *principes d'action*, il faut qu'elles donnent non seulement la facilité, mais du penchant, de l'inclination à faire l'acte... Je regarde comme un élément de notre constitution la disposition en vertu de laquelle il suffit que nous ayons coutume de faire une action en certain cas pour éprouver non seulement de la facilité, mais du penchant à la répéter dans un cas semblable. Telle est cette disposition qu'il nous faut une volonté et un effort particulier pour nous abstenir de l'action, et que pour l'exécuter il n'est souvent pas besoin de volonté : si nous ne faisons pas de résistance, nous sommes entraînés par l'habitude, comme le nageur par le courant.

Reid reprend les observations d'Aristote sur l'absence d'habitudes dans le monde inorganique et dans les œuvres de l'art humain. « Une horloge ou une montre, une voiture ou une charrue, par l'habitude du mouvement, n'apprennent pas à mieux marcher ni à se passer de force motrice ; la terre n'acquiert pas plus de fertilité par l'habitude de produire [1]. » Habitude n'a ici, pour Reid, d'autre sens que répétition de l'acte. Cependant le phénomène de l'acclimatation chez les plantes montre que l'habitude apparaît avec la vie dans les végétaux. Elle est bien plus complexe chez l'animal. Chez l'homme, enfin, elle joue un rôle considérable. L'homme, outre les habitudes proprement dites, a des appétits factices.

Il est des habitudes qui ne produisent que de la facilité et point de penchant à l'action : tous les arts sont des habitudes de ce genre; elles ne peuvent pas être appelées *principes actifs.* Parmi celles qui sont de la classe active les unes produisent une disposition à agir sans l'intervention de l'intelligence ou de la volonté, ce sont les *principes mécaniques;* les autres engendrent le désir d'un objet avec une sensation désagréable, qui dure jusqu'à ce que l'objet soit obtenu : ce sont ces derniers seulement que j'appelle *appétits factices.*

Ces observations ingénieuses vont être éclaircies et ramenées à des lois simples par un psychologue français, Maine de Biran. Reid montre avec ingéniosité l'utilité de l'habitude. De même que sans l'instinct l'enfant n'atteindrait pas l'âge d'homme, de même sans l'habitude l'homme resterait en enfance toute sa vie. Il insiste sur

1. Nous devons signaler un remarquable article de M. Léon Dumont dans le t. Ier de la *Revue philosophique* (1876). Il combat cette idée que l'habitude commence avec la vie ; il cherche à montrer qu'elle existe dans le monde inorganique : elle est l'inertie de la matière. Bossuet avait déjà fait cette remarque. (*Connais. de Dieu*, ch. v, 4.)

le langage : « cet art, fruit de l'habitude, s'il était moins commun, paraîtrait plus étonnant que celui de danser, les yeux bandés, entre des fers rouges sans se brûler. » Mais, arrivé à l'origine de l'habitude, Reid comme toujours se dérobe.

Nul ne peut expliquer, dit-il, comment nous acquérons de la facilité et du penchant à faire ce que nous avons souvent pratiqué : nous ne pouvons assigner à cela d'autre cause que la Providence de celui qui nous a faits.

Dugald Stewart : l'habitude ramenée à l'association des idées et des volitions. — Hamilton revient à la théorie de Leibniz. — Sur l'habitude, Dugald Stewart se sépare de son maître. Th. Reid fait de l'habitude un principe mécanique d'action, indépendant de la volonté et de l'intelligence, de la même nature que l'instinct. L'habitude ne diffère pas, selon Stewart, des actions conscientes et volontaires. Elle s'explique par la rapidité avec laquelle les idées et les volitions se succèdent, quand elles ont été souvent unies et répétées ensemble. L'habitude est ainsi ramenée à l'association des idées et des volitions. Quand nous commençons, par exemple, à jouer du piano, chaque mouvement de nos doigts est précédé d'une volition consciente. Mais peu à peu, après un nombre suffisant de répétitions, nous exécutons les mouvements sans pouvoir reconnaître ensuite si nous avons eu conscience des volitions qui les ont précédés. Ce n'est pas que, selon Stewart, l'habitude soit d'autre nature que la volonté, c'est seulement que chez l'exécutant exercé les volitions se suivent avec une telle rapidité, traversent si vite la conscience qu'elles n'y laissent pas de traces et par suite ne peuvent être évoquées par la mémoire.

Hamilton se sépare de Reid et de Stewart. Quand nous lisons à haute voix, dit-il, si le sujet ne nous intéresse pas, nous pouvons suivre une méditation sérieuse sur un sujet tout à fait différent, ce qui serait impossible si nous avions une perception *distincte « de chacun des plus petits changements qui composent ces deux opérations »*, ou si nous portions sur eux une attention spéciale. Hamilton prétend qu'on ne peut expliquer l'habitude que par la théorie leibnizienne des modifications mentales inconscientes.

Maine de Biran : lois de l'habitude. — Ses effets sur la sensibilité. — En France, les lois de l'habitude ont été établies avec une grande profondeur par Maine de Biran. Au moment où il écrit son *Mémoire sur l'habitude.* (Éd. V. Cousin, t. I[er]), Maine de Biran ne s'est pas encore séparé de l'école sensualiste. Il parle comme Stuart Mill. « Le premier coup d'œil que nous jetons sur notre intérieur, ne nous découvre que des masses (p. 10) ; » l'habitude tout à la fois complique les faits internes en les combinant et efface les traces de cette combinaison, au point de nous faire prendre le complexe pour le simple. L'œuvre du psychologue ce serait « de refaire *toutes ces habitudes* dont se compose notre entendement », de découvrir les phénomènes simples et les lois de leurs combinaisons. Mais, dès le début de son Mémoire, Maine de Biran distingue dans la vie de l'esprit le passif et l'actif : c'était implicitement renoncer au sensualisme pur. Les effets différents de l'habitude sur la sensibilité et sur l'activité confirment et vérifient cette distinction. Voyons d'abord les effets de l'habitude sur la sensibilité. « Toutes nos impressions, de quelque nature qu'elles soient, s'affaiblissent graduellement, lorsqu'elles sont continuées pendant un certain temps ou fréquemment répétées : il n'y a d'exception à faire que pour les cas où la cause d'impression va jusqu'à léser ou détruire l'organe. (P. 73.) Nos sensations s'altèrent et s'effacent plus tôt et plus complètement, en proportion de la passivité de leurs organes propres. » (P. 84.) Maine de Biran cherche à expliquer cet effet de l'habitude sur la sensation par l'hypothèse d'un principe sensitif qui s'exerce sans conscience, sorte de principe vital, « distinct de l'activité motrice ou des déterminations volontaires ». — « L'affaiblissement de nos sensations continues ou répétées, dit-il, ne dépend point de causes mécaniques, il est un résultat de l'activité du principe même qui produit ces sensations. » (P. 80.) Si la sensation s'affaiblit, c'est que la réaction, qui est sa condition, s'amoindrit. « Lorsqu'une cause d'impression a agi assez longtemps et assez fortement sur un organe, elle en a changé l'état, élevé d'abord le ton relatif; mais, d'un autre côté, le principe sensitif a élevé les forces du système pour les mettre pour ainsi dire au niveau de cette excitation et conserver le même rapport qu'auparavant; il persiste cependant un certain temps dans cette détermination; si, pendant qu'elle dure encore, la même cause vient à agir de nouveau, il est évident qu'elle devra produire moins de changement que la première fois, puisqu'elle trouve l'organe et le système montés d'avance en partie au ton où elle tend à les porter et qu'elle altère par conséquent bien moins le rapport des forces; la sensation sera donc moins vive. Plus les répétitions seront fréquentes et se succéderont à de courts intervalles, plus les effets se rapprocheront de la continuité.

Si les intervalles étaient assez longs pour que le système et l'organe fussent revenus à leur état primitif, il est simple que la sensation répétée serait comme nouvelle. » (P. 82.) Ce qui est vrai de la sensibilité physique est vrai de la sensibilité morale. « Toute exacerbation continue ou répétée de la sensibilité, quel qu'en soit le mobile ou le foyer intérieur, doit avoir des résultats parallèles et qui se correspondent dans les sensations et les sentiments de l'âme, dans le physique et le moral de notre être. » (P. 150.)

Maine de Biran remarque avec profondeur que si l'habitude émousse la sensation, c'est souvent en développant la passion, le désir. Ce fait, selon lui, « ne saurait se raccorder avec les hypothèses mécaniques *d'une augmentation de mobilité* ou *d'une callosité artificielle des parties,* hypothèses qu'on emploie souvent pour expliquer l'affaiblissement des impressions répétées. (P. 84). » L'hypothèse d'un principe sensitif permet, au contraire, d'entendre « l'accroissement des besoins et la violence des désirs d'un côté, correspondant à l'indifférence de l'autre ». Considérées comme principes d'excitation, les impressions deviennent nécessaires en s'affaiblissant. « A mesure que la sensation s'affaiblit et se dégrade dans l'organe, le système ou le centre le plus directement intéressé n'en demeurent pas moins fixés au même ton; et le principe sensitif en conserve toujours quelque dénomination (détermination) plus ou moins persistante; il agira donc encore lorsque la cause excitatrice viendra à manquer : à mesure que le ton de l'organe s'abaisse, il faut une espèce d'effort pour le remonter et lui rendre l'action qu'il en avait reçue, l'impuissance de cet effort produira le trouble, le malaise, l'inquiétude, le désir. C'est ainsi que l'être habitué aux excitations factices, indifférent dans la jouissance, se sent actuellement tourmenté dans la privation. » (P. 90.)

Le principe général de Maine de Biran, c'est que l'habitude affaiblit tout ce qui est passif, mais que, par un effet contraire, elle perfectionne toute activité.

Tout mouvement volontaire, fréquemment répété, devient de plus en plus facile, prompt et précis, l'effort ou l'impression résultant du mouvement s'affaiblit dans le même rapport que la rapidité, la précision et la facilité augmentent, et dans le dernier degré de cet accroissement le mouvement, devenu tout à fait insensible, ne se manifeste plus à la conscience que par les produits auxquels il concourt ou les impressions auxquelles il est associé. (P. 96.) Cet effet de l'habitude sur les phénomènes actifs explique que la perception devienne plus distincte quand la sensation s'obscurcit; que par l'éducation les sens travaillent en accord, se substituent l'un à l'autre; qu'enfin les perceptions s'associent par simultanéité, par succession. — Si toutes nos facultés, conclut Maine de Biran (p. 296), sous quelque nom qu'on les distingue, ne sont que des modifications de celles de sentir et de mouvoir, elles devront participer à l'une ou à l'autre de ces deux influences de l'habitude; s'altérer, se dégrader (et dans certains cas s'exalter), comme sensations ou sentiments, se développer, se perfectionner, acquérir plus de précision, de rapidité et de facilité dans leur exercice, comme mouvements [1].

M. Ravaisson : les deux lois de l'habitude réduites à une seule. — Conséquence métaphysique. — M. Ravaisson, en reprenant le problème de l'habitude et de ses lois, en a simplifié la solution. Maine de Biran expliquait les différents effets de l'habitude par la différence des activités qui se modifient, il opposait le principe de la vie à la volonté; M. Ravaisson cherche et découvre une loi générale qui s'accorde avec tous les phénomènes constatés. Il pose d'abord dans leur antithèse les deux lois formulées déjà par Maine de Biran.

L'effet général de la continuité et du changement que l'être vivant reçoit d'ailleurs que de lui-même c'est que, si ce changement ne va pas jusqu'à le détruire, il en est toujours de moins en moins altéré. Au contraire, plus l'être vivant répète ou prolonge un changement qui a son origine en lui-même, plus il le reproduit et semble tendre à le reproduire. Le changement qui lui est venu du dehors lui devient donc de plus en plus étranger; le changement qui lui est venu de lui-même lui devient de plus en plus propre. *La réceptivité diminue; la spontanéité augmente.* Telle est la loi générale de l'habitude. (*De l'Habitude*, p. 9.)

Ces deux lois ne seraient-elles pas les corollaires d'une loi plus générale qui les comprendrait en les expliquant?

La continuité ou la répétition affaiblit la passivité, exalte l'activité. Mais dans cette histoire contraire des deux puissances contraires il y a un trait commun. Toutes les fois que la sensation n'est pas une douleur, à mesure qu'elle se pro-

1. Outre l'exposé de ces lois de l'habitude, le Mémoire de M. de Biran contient une vue générale sur la vie de l'esprit qui nous semble n'avoir pas perdu son intérêt. Il divise son livre en deux parties; dans la première il étudie les *habitudes passives,* dans la seconde, les *habitudes actives.* Les habitudes passives comprennent la perception, l'éducation des sens, l'association des idées, tout ce qu'il appelle les habitudes de l'imagination. Il semble qu'il y ait là une confusion de l'actif et du passif, puisque la perception, aussi bien que l'association des idées, implique mouvement et action. Mais, remarque profondément M. de Biran, l'habitude tend à faire de l'être un automate, à supprimer la personnalité en supprimant l'effort. Dans cette voie l'homme, comme l'animal, irait s'emprisonner dans l'instinct. Les signes secondaires du langage viennent heureusement enrayer ces effets de l'habitude, créer une seconde mémoire. C'est surtout dans cet usage du langage que l'homme manifeste son activité : l'étude des habitudes actives n'est donc qu'une étude du langage, de son utilité et de ses abus. Le titre de cette deuxième partie du Mémoire est instructif : « Des habitudes actives ou de la répétition des opérations qui sont fondées sur l'usage des signes volontaires et articulés. » Pour bien entendre M. de Biran il faut se souvenir des idées de Condillac. « On ne peut raisonner, comme calculer, dit M. de Biran lui-même, qu'avec le secours des signes conventionnels : cette vérité a été mise dans un trop grand jour par Condillac et les philosophes qui l'ont suivi pour avoir besoin de nouvelles preuves. Rappeler les signes dans leur ordre, et avec la *valeur précise* qui leur a été auparavant assignée, voilà donc en quoi consiste toute opération du raisonnement, *opérer* c'est *agir;* agir c'est *mouvoir;* or l'individu meut quand il rappelle, et il ne rappelle qu'en mouvant. »

longe et se répète, à mesure par conséquent qu'elle s'efface, elle devient de plus en plus un *besoin*. D'un autre côté, à mesure que dans le mouvement l'effort s'efface, et que l'action devient plus libre et plus prompte, à mesure aussi elle devient davantage une *tendance*, un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté, qui le prévient, qui souvent même se dérobe sans retour à la volonté et à la conscience... Ainsi dans la sensibilité, dans l'activité se développe également par la continuité ou la répétition *une sorte d'activité obscure* qui prévient de plus en plus ici le vouloir, et là l'impression des objets extérieurs... Ainsi la continuité ou la répétition abaisse la sensibilité, elle exalte la motilité, mais par *une seule et même cause*, le développement d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la passivité de l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la conscience... La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une spontanéité active tout à la fois et également différente de la fatalité mécanique et de la liberté réflexive. (P. 25-28.)

Si la sensation qui se répète s'affaiblit, c'est qu'elle n'est plus un changement brusque, c'est qu'elle est un état permanent de l'âme, quelque chose de nous-mêmes, un élément de notre existence intérieure. Par la même raison elle devient un besoin de plus en plus impérieux et qui veut être satisfait. De même si l'action qui se répète s'accomplit avec une facilité de plus en plus grande, c'est que cette action devient une faculté spéciale, une puissance nouvelle, qui d'elle-même entre en jeu et réalise son objet.

De cette étude de l'habitude M. Ravaisson croit pouvoir tirer d'importantes conséquences métaphysiques. L'habitude est une force émanée de la force que nous sommes et qui n'en diffère point; mais si elle vient de la conscience et de la volonté, ne va-t-elle pas vers la spontanéité inconsciente? Si elle part de l'esprit, n'est-ce pas pour s'en éloigner sans cesse et pour se rapprocher de plus en plus du mode d'action de la nature? N'y a-t-il pas là comme une invitation à pénétrer les profondeurs de la vie instinctive à la lumière de la conscience? Dans cette continuité qui, par degrés insensibles, conduit de l'esprit à la nature, M. Ravaisson croit trouver une preuve évidente de l'unité de l'Être. Les partisans du mécanisme prétendent dériver du physique le spirituel même, réduire à la nécessité matérielle tout ordre, toute harmonie, qui semblerait impliquer, avec la direction, la finalité. M. Ravaisson se place hardiment au point de vue opposé. Dans la dégradation successive de notre propre activité qui, partie de l'effort et de la réflexion, semble retourner à la sûreté de l'instinct par l'habitude, il trouve le moyen terme qui unit les deux extrêmes, opposés d'abord, de la nature et de l'esprit. Le mécanisme n'est plus le primitif, mais le dérivé; il exprime comme par une sorte de symbolisme l'activité spirituelle arrêtée, figée dans une forme où elle s'est emprisonnée; il n'exclut pas la finalité, il en est la première, la plus simple application. Le mécanisme n'est pas plus distinct de la finalité que le langage n'est distinct de la pensée qu'il exprime : le mot est nécessaire à l'idée, mais il n'existe que par et pour l'idée; ainsi le but ne peut être atteint que par le mouvement, mais le mouvement n'existe que par et pour le but à atteindre. Supprimer la direction, c'est supprimer le mouvement; supprimer la finalité, c'est donc supprimer le mécanisme.

James Mill et Stuart Mill reprennent les idées de David Hume. — Associations inséparables : synthèses inconscientes. — La tradition de D. Hume, continuée par Hartley, ne s'était pas interrompue en Angleterre. James Mill, le père et le maître de J. Stuart Mill, fait de l'habitude, qui peu à peu rend irrésistibles les associations d'idées, le grand principe de l'intelligence humaine.

Quand deux ou plusieurs idées ont été souvent répétées ensemble, et que l'association est devenue très forte, elles entrent dans une combinaison si étroite qu'on ne peut plus les distinguer... Les idées, qui se sont trouvées si souvent jointes que toutes les fois que l'une existe dans l'esprit les autres existent immédiatement à côté d'elle, paraissent se combiner, se fondre ensemble pour ainsi dire, et de plusieurs idées n'en former qu'une seule, complexe en réalité, mais qui semble non moins simple que celles dont elle se compose... Il y a des idées qui, par la fréquence ou la force de l'association, sont si étroitement combinées qu'elles ne peuvent plus être séparées. Si l'une existe, les autres existent à côté d'elle, *en dépit des efforts qu'on peut faire pour les séparer*. (*Analys. of. Hum. Mind*, I, 68 sq., cité par St. Mill.)

De là les illusions de la psychologie intuitive. On prend des ensembles complexes d'idées pour des idées simples; des vérités dont les termes ont été peu à peu cimentés par l'expérience, pour des données immédiates de la conscience. Cette loi d'association, selon James Mill, « joue le premier rôle dans quelques-uns des plus importants phénomènes de l'esprit humain »; par elle s'explique la « formation de nos idées des objets extérieurs, la faculté de classification, tous les avantages du langage », la relation d'effet et de cause et jusqu'aux lois logiques primaires.

Stuart Mill donne au système de James Mill une précision plus grande par sa théorie de l'*association inséparable*.

Quand deux phénomènes ont été très souvent trouvés réunis, et ne *se sont jamais, dans aucun cas, présentés séparément, soit dans l'expérience, soit dans la pensée*, il se produit entre eux ce qu'on appelle l'association inséparable, autrement, mais moins justement dite indissoluble... Quand une association a acquis cette sorte d'inséparabilité, quand la chaîne qui unit les deux idées,

a été ainsi fermement rivée, non seulement l'idée évoquée par l'association devient, dans la conscience, inséparable de l'idée qui la suggère; mais les faits ou phénomènes qui répondent à ces idées finissent par sembler inséparables dans la réalité : les choses que nous sommes incapables de concevoir séparées nous semblent incapables d'exister séparées; et notre croyance à leur coexistence, bien qu'elle soit en réalité un produit de l'expérience, nous paraît intuitive. (*Philos. de Hamilton*, p. 213.)

Stuart Mill peut ainsi décomposer toutes les intuitions en apparence simples de l'esprit, les ramener à des synthèses dont l'habitude ne permet plus de reconnaître la complexité. Les objets du monde extérieur, les axiomes mathématiques, les principes des sciences positives (loi de causalité), autant de produits de l'habitude, de résultats de l'association inséparable.

Hamilton avait combattu la doctrine qui prétend expliquer par l'habitude les principes *a priori* de l'intelligence. Stuart Mill cherche à le réfuter. « Nous pouvons nous dépouiller par la pensée, disait Hamilton, de toutes les parties de la connaissance que nous avons tirées de l'expérience. » Oui, répond Stuart Mill, des associations produites par l'expérience peuvent être dissoutes, mais par une somme suffisante d'expériences contraires. (*Philos. de Hamilton*, p. 313.) Dans la théorie qui veut que la croyance à la causalité soit le résultat de l'association, disait encore Hamilton, « quand l'association est récente, le jugement causal devrait être faible et ne parvenir que graduellement à la plénitude de sa force, à mesure que l'habitude devient invétérée ». Comment savons-nous que cela n'est pas? répond Stuart Mill. Toute l'opération de l'acquisition de notre croyance à la causalité se passe à un âge dont nous ne conservons aucun souvenir, ce qui nous rend impossible la vérification du fait par l'expérience. Mais le grand argument de Hamilton est tiré du sentiment de la nécessité qui accompagne les vérités *a priori*.

La nécessité de penser ainsi ne peut provenir que d'une nécessité de penser ainsi. La force de l'habitude, quelque influence qu'elle puisse avoir, ne produit jamais que l'habituel, et l'habituel n'arrive jamais au nécessaire, et même n'en approche jamais... L'association peut expliquer une croyance forte et spéciale, mais elle ne peut jamais expliquer une croyance universelle et absolument irrésistible... Ce que je ne peux pas m'empêcher de penser doit être *a priori* un élément primitif de la pensée; ce ne peut être le produit de l'expérience et de la force de l'habitude.

Stuart Mill s'étonne de cet argument.

S'il y a, dit-il, dans notre nature un sentiment que les lois d'association soient évidemment capables de produire, c'est le sentiment de la nécessité. D'après la définition de Kant, et il n'y en a pas de meilleure, le nécessaire est ce dont la négation est impossible. Si nous trouvons qu'il est de toute manière

impossible de séparer deux idées, nous avons tout le sentiment de nécessité que l'esprit humain peut avoir. Ceux donc qui nient que l'association puisse produire une nécessité de la pensée devraient soutenir que deux idées ne sont jamais tellement nouées ensemble qu'elles soient réellement inséparables. Mais cette affirmation contredit l'expérience la plus vulgaire. (P. 314.)

Si nous croyons les principes *a priori*, c'est que les associations se sont formées au début de la vie, à une époque dont nous n'avons aucun souvenir; si les principes sont universels, c'est que ces associations sont communes à tous les hommes ou à une grande partie de l'humanité. La certitude se ramène donc pour Stuart Mill à une impossibilité de concevoir le contraire, et cette impossibilité elle-même n'est que le résultat d'une habitude créée par la succession régulière des phénomènes.

Herbert Spencer à l'habitude ajoute l'hérédité. — La nature est une première coutume. — Passage de l'instinct à la raison, et de la raison à l'instinct. — Nous savons déjà ce que M. Herbert Spencer ajoute à Stuart Mill : l'hérédité. C'est avec lui surtout que l'habitude devient la loi suprême, le principe de toute explication. Mais l'habitude ne reste plus individuelle, en modifiant l'organisme elle se transmet de générations en générations; elle devient l'hérédité, qui fait de l'évolution un progrès continu. L'intelligence est la suite de la vie; comme la vie même, elle est une perpétuelle adaptation de l'être à son milieu.

Un acte intellectuel quelconque est l'établissement d'une correspondance entre des changements internes et des coexistences et séquences externes; ce continuel ajustement des relations internes aux relations externes se développe par degrés insensibles. (*Princ. de Psych.*, t. I[er], p. 488, trad. fr.)

Ce sont ainsi les phénomènes externes qui peu à peu créent l'organisme et constituent l'intelligence. Ni rupture ni saut brusque; une évolution lente par les progrès de l'habitude conduit des formes organiques les plus simples aux plus complexes, de l'action réflexe à l'instinct, qui n'est qu'une action réflexe composée (Voy. *de la Vie Animale*), de l'instinct à la mémoire, à la raison et à la volonté.

C'est à tort qu'on voudrait distinguer radicalement l'inné de l'acquis, la nature de l'habitude. La nature n'est qu'une première coutume, une habitude rendue définitive par la répétition constante. Nous pouvons montrer que l'évolution parallèle de la vie et de l'intelligence doit nécessairement, à un moment donné, substituer à l'infaillibilité de l'instinct les incertitudes de l'activité rationnelle, à l'action automatique l'action habituelle à des degrés divers; nous pouvons constater directement que l'action, d'abord réfléchie,

peu à peu se transforme en un acte purement automatique, qu'on revient ainsi par une marche insensible à l'instinct dont on était parti. « L'instinct peut être considéré comme une sorte de mémoire organisée, la mémoire comme une sorte d'instinct naissant[1]. » (*Princ. de Psych.*, t. Ier, p. 479.)

Voyons d'abord comment à l'instinct se substituent la mémoire et la raison. « La cohésion entre les états psychiques est proportionnée à la fréquence avec laquelle la relation entre les phénomènes externes correspondants a été présentée dans l'expérience. » (*Princ. de Psych.*, t. Ier, p. 496.) Aux relations simples, générales, constantes, qui existent dans le milieu environnant, doivent répondre des relations psychiques indissolubles; mais « il est manifeste qu'avec des relations qui croissent en complexité et décroissent en fréquence, il doit arriver un moment où les relations psychiques correspondantes ne seront plus désormais absolument cohérentes... (P. 475.) Dans l'instinct la correspondance est entre des relations internes ou externes qui sont très simples ou très générales; dans la raison au contraire, la correspondance est entre des relations internes ou externes qui sont complexes, ou spéciales, ou abstraites, ou rares. Mais la complexité, la spécialité, l'abstraction ou la rareté des relations sont entièrement une question de degrés; chacun de ces caractères est susceptible de degrés innombrables par lesquels les extrêmes s'unissent. » (P. 489.) Ainsi « il doit arriver qu'il s'établira finalement dans l'organisme un grand nombre et une grande variété de relations psychiques ayant divers degrés de cohérence », depuis l'instinct, en passant par tous les degrés de l'habitude, pour arriver à l'action réfléchie qui implique une adaptation nouvelle des relations antérieurement établies.

Il est facile de voir qu'en vertu des lois mêmes de l'évolution l'intelligence doit se dégager de la vie, la raison de l'instinct; il est plus facile encore de voir comment se constitue l'instinct. Rien n'est plus fréquent que le passage en nous du volontaire et du rationnel à l'automatique. « Les actes que nous appelons rationnels deviennent automatiques ou instinctifs par une répétition longtemps continuée. » (P. 493.) Ainsi l'esprit passe de la réflexion à l'habitude et de l'habitude à l'instinct, comme de l'instinct on va à l'habitude, puis à la réflexion.

Prenez les actions de se raser, de mettre sa cravate. En fait, on trouvera

1. Herbert Spencer prend le mot « mémoire » dans un sens étendu : la mémoire comprend non seulement les phénomènes intellectuels, qu'on désigne ordinairement par ce terme, mais les phénomènes d'habitude.

en les considérant que la plus grande partie de nos actions communes de chaque jour — actions dans lesquelles chaque pas à l'origine a été précédé de la conscience des conséquences, et par conséquent a été rationnel — se sont, par l'habitude, transformées plus ou moins complètement en actions automatiques. Les impressions requises étant faites sur nous, les mouvements appropriés suivent; sans mémoire, raison ou volition, ils se mettent en jeu. (P. 494.)

« L'exemple peut-être le plus frappant du changement graduel de la mémoire en liaison automatique est celui que donne le musicien... L'impression visuelle produite par une croche ou double-croche; la conscience de sa position sur les lignes de la portée et de son rapport avec la clef du commencement; la conscience des ajustements musculaires requis pour mettre le bras, la main et les doigts dans l'attitude convenable pour ébranler cette touche; la conscience de l'impulsion musculaire requise pour donner un coup de la force convenable; la conscience du temps durant lequel les muscles doivent rester contractés pour produire la longueur exacte de la note : — tous ces états de conscience, qui à l'origine se sont produits séparément et successivement et ont ainsi formé autant de réminiscences, constituent finalement une si rapide succession, que l'ensemble traverse la conscience en un temps inappréciable. » Il semble qu'ici Herbert Spencer parle comme Dugald Stewart; mais pour lui l'absence de mémoire tient à l'absence de conscience; l'habitude ne se ramène pas à une suite d'idées et de volitions trop rapides pour laisser des souvenirs distincts; elle est une suite d'actes devenus peu à peu automatiques.

Aussitôt que tous ces actes cessent d'être des états de conscience distincts, aussitôt qu'ils cessent en conséquence d'être représentés dans la mémoire, aussitôt ils deviennent automatiques. Et c'est ainsi que le musicien peut continuer de jouer tandis qu'il converse avec ceux qui l'entourent, tandis que sa mémoire est occupée d'idées tout autres que du sens des signes qui sont devant lui. (P. 486.)

Explication physiologique de l'habitude. — L'habitude transmise par l'hérédité. — L'habitude loi de toutes les formes de l'être. — L'habitude est la loi la plus générale des phénomènes psychiques. Mais l'intelligence ne se sépare pas de la vie, ni la vie elle-même de l'organisme qui est sa condition. Le problème dernier qui se pose à propos de l'habitude est celui de savoir « par quel *processus* physique une relation extérieure qui affecte habituellement un organisme produit dans l'organisme une relation interne correspondante ». (T. Ier,

p. 550.) Voici le principe que M. H. Spencer croit pouvoir déduire des lois générales de la mécanique :

Quand une onde de mouvement moléculaire passe à travers un appareil nerveux, il s'opère dans cet appareil une modification telle que, toutes choses égales, une onde semblable subséquente y doit passer avec une plus grande facilité que celle qui l'a précédé. L'évolution du système nerveux n'est qu'un résultat accumulé de tels changements. (T. Ier, p. 627.)

On comprend dès lors que d'une façon générale les connexions qui s'établissent entre les éléments nerveux répondent aux relations des phénomènes externes. Le dedans est fait par le dehors. On comprend aussi certaines lois de l'habitude, que l'expérience constate. Plus sont intenses les deux sensations éprouvées simultanément ou successivement, plus leur rapport tend à se fixer dans l'organisme. La répétition du rapport entre deux états de conscience fortifie leur union. Un mode d'action qui répugnait d'abord devient ordinairement à la longue moins fâcheux et finit par devenir indifférent ou même agréable. Le principe de ces trois lois est le même. Un courant très intense peut produire d'un coup ce qu'un courant faible ne produirait que par une répétition fréquente. Le sentiment pénible qui se joint à un certain genre d'action, naît de la résistance que lui oppose l'organisme ; mais cette action en se répétant établit des connexions nerveuses, elle crée un appareil qui lui répond, et peut devenir ainsi une des formes nécessaires de l'écoulement de la force nerveuse.

Tous ces faits sont donc en harmonie avec le principe, que les lignes de communication nerveuse sont formées par le passage d'ondes de mouvement moléculaire, et deviennent plus aptes à leur passage, à mesure que l'émission de ces ondes est plus répétée. (T. Ier, p. 633.)

Seule cette explication physiologique de l'habitude nous permet d'entendre pleinement l'évolution de l'intelligence et de la vie. L'organisme se transmet tel qu'il a été modifié par les habitudes : l'habitude du père devient la nature de l'enfant. Il n'y a pas de rupture dans la vie des générations successives. L'expérience individuelle est incapable de rendre compte de tous les faits intérieurs. L'humanité est vraiment comme un vaste individu ; encore est-ce trop peu que de dire : l'humanité ; l'homme doit quelque chose aux plus humbles de ses ancêtres, il résume une expérience immense, celle de toutes les espèces qui ont préparé son avènement par leurs métamorphoses. « La loi universelle que la cohésion des états psychiques est proportionnée à la fréquence avec laquelle ils se sont suivis l'un l'autre dans l'expérience, n'a besoin que d'être complétée par la loi que des successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, pour fournir une *explication de tous les phénomènes psychiques, et entre autres de ceux appelés formes de la pensée.* »

Ainsi se trouveraient conciliées, suivant H. Spencer, l'hypothèse des empiristes et l'hypothèse des transcendantalistes : les premiers ont raison quand ils affirment que tout vient de l'expérience ; les seconds, quand ils soutiennent qu'il y a de l'inné dans l'esprit. La solution de cette difficulté est dans le principe de l'hérédité.

S'en tenir à l'assertion inacceptable qu'antérieurement à l'expérience l'esprit est une table rase, c'est ne pas voir le fond même de la question, à savoir : d'où vient la faculté d'organiser les expériences... Si à la naissance il n'existe rien qu'une réceptivité passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme ? (T. Ier, p. 504.)

Il faut donc en venir à l'hypothèse de l'innéité, mais en l'interprétant. « En ce sens qu'il existe dans le système nerveux certaines relations préalables correspondant à des relations dans le milieu environnant, il y a du vrai dans la doctrine des formes de l'intuition. En correspondance à des relations externes absolues se développent dans ce système des relations internes absolues, relations qui sont développées avant la naissance, qui sont antérieures à l'expérience individuelle et indépendantes d'elle, et qui s'établissent d'une manière automatique en même temps que les premières connaissances. » (T. Ier, p. 507.)

Le corollaire de tout ce qui a été précédemment développé, c'est que le cerveau représente une infinité d'expériences reçues *pendant l'évolution de la vie en général* ; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant, et que dans le cours de sa vie l'enfant exerce, fortifie en général et rend plus complexe, et qu'il lèguera à son tour, avec quelques faibles additions, aux générations futures. (P. 508.)

L'habitude, complétée par l'hérédité qui n'en est qu'une conséquence, une suite, devient ainsi le principe le plus général non seulement de l'intelligence, mais de la vie. Tout ce qu'on était tenté de prendre en nous pour quelque chose de réellement primitif et inné, pour une nature, n'est, à dire vrai, que le résultat d'une évolution lente, d'une acquisition successive. Il faut revenir à la formule d'Héraclite : rien n'est, tout devient. Si l'on songe que l'habitude elle-même n'est qu'une application des lois générales de la mécanique, un corollaire de la persistance de la force, on peut

supposer que toute nature en général, que toute forme constante est le produit de lois analogues [1]. La philosophie de l'évolution est ainsi le triomphe de l'habitude, qui devient la loi non seulement du monde vivant et spirituel, mais de toutes les formes de l'existence.

Conclusion. — Ce qui ressort de cette étude c'est d'abord l'opposition de deux grandes théories. La première, entrevue par Épicure, soutenue, au moins en ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, par l'école cartésienne, développée par la physiologie contemporaine (*V. Théories de la Mémoire :* Th. Ribot), fait de l'habitude un phénomène physique et mécanique, la ramène à un pur automatisme. La seconde, dont M. Ravaisson a cherché à tirer toutes les conséquences métaphysiques, est celle d'Aristote, des Stoïciens, de Leibniz, de tous ceux qui croient que la vie dépasse le mécanisme : elle voit dans l'habitude la modification d'une activité spirituelle. Ce que montre en second lieu l'histoire de ce problème, c'est que le progrès philosophique consiste non pas tant à additionner des vérités partielles qu'à découvrir des points de vue sur l'ensemble des choses. N'est-ce pas là un progrès réel? n'y a-t-il pas intérêt pour l'esprit à se rendre de mieux en mieux compte des conceptions possibles sur l'univers ? L'empirisme par son développement logique devait être conduit à faire de l'habitude le grand principe de la vie spirituelle et à se rallier à la théorie mécanique de l'habitude, qui ramène à l'inertie la spontanéité des vivants. Pouvons-nous nous en tenir aux solutions de l'empirisme ? En premier lieu, en accordant que l'habitude ramène à l'unité un grand nombre de phénomènes, elle ne s'explique pas elle-même, elle recule le problème, elle ne le résout pas. Dirons-nous que la théorie mécanique est une solution véritable ? Mais le mécanisme implique des idées élémentaires, telles que celles de l'espace, du temps, du mouvement même et de sa communication, sur lesquelles il serait bon de s'entendre. Dans son *Mémoire sur l'habitude,* Maine de Biran, qui adoptait encore le sensualisme, reconnaît que les hypothèses sur le mécanisme cérébral sont bien plutôt des symboles destinés à rendre les idées visibles que des explications véritables. Enfin tout ramener à l'habitude est une contradiction. Habitude c'est acquisition ; qui dit habitude suppose une première nature, un quelque chose, un absolu, au moins une distinction de l'être et de ses formes : tout ramener à l'habitude, au sens strict de cette formule, ce serait ramener tout à rien.

1. M. L. Dumont développe cette idée dans l'article que nous avons signalé.

Cette conclusion particulière peut s'appliquer à tous les problèmes de la psychologie. Partout nous avons vu l'empirisme apporter un mode d'explication utile et suffisant pour ce qui concerne l'enchaînement des phénomènes et les conditions de leur production; mais partout aussi l'empirisme vient échouer devant l'explication finale. Partout le passif suppose l'actif; l'extérieur suppose l'intérieur; le mécanique suppose le spontané, et l'acquis suppose l'inné. Si tout s'expliquait par le dehors, ce dehors lui même supposerait un autre dehors, c'est-à-dire autre chose que lui-même : or, d'autre chose en autre chose on n'arriverait jamais à un être véritable. Nous pouvons donc dire pour toute la psychologie ce que nous venons de dire pour la théorie de l'habitude : expliquer l'intérieur par l'extérieur, l'actif par le passif, le spontané par le mécanique, le primitif par l'acquis, c'est expliquer tout par rien.

MORALE[1]

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME MORAL DANS L'ANTIQUITÉ

L'histoire de la morale trouve son intérêt en elle-même, en dehors des enseignements qu'elle peut fournir pour la science philosophique. Tandis que les théories métaphysiques sont souvent l'œuvre du génie qui s'isole, les théories morales d'un philosophe sont presque toujours la traduction en langage idéal des sentiments et des mœurs de son temps. Les moralistes sont à leur façon les législateurs des peuples : ce sont eux, en réalité, qui dictent des lois à l'élite des honnêtes gens, pour qui l'idéal de la conduite ne tient pas dans les limites étroites de la légalité. Les systèmes de morale, aussi bien que les codes, ont pour base et pour assise, comme dit Platon, « non des rochers et des chênes, mais les mœurs d'une cité » (*Rép.,* VIII, 144 *d*). Aussi ils nous découvrent, bien mieux que la philosophie et la science, le caractère et l'âme du peuple dont ils sont sortis. L'histoire des sociétés explique l'histoire de la morale, comme elle est à son tour expliquée par elle.

La morale pratique, souvent négligée dans l'exposition des systèmes, comme trop particulière et accessoire, offre à nos yeux le même intérêt historique que la morale spéculative[2]. Elle est même,

1. Ordinairement, dans nos cours de philosophie, nous plaçons la Logique après la Psychologie, et la Morale après la Logique. Il nous a semblé que le problème moral suivait naturellement les problèmes psychologiques, en particulier ceux dont nous nous sommes occupés en dernier lieu (sensibilité, liberté habitude). D'un autre côté, le problème logique se rattache étroitement au problème métaphysique, et même se fond insensiblement avec lui.

2. Le cadre de nos études ne nous permet pas ici de nous étendre sur la morale pratique. Pour la morale pratique chez les anciens, on consultera avec fruit l'*Histoire des doctrines morales dans l'antiquité* par M. J. Denis. Pour les temps modernes, et surtout pour les applications de la morale au droit et à la politique, nous renvoyons à notre *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* 3e édit., 1887.

en un sens, plus instructive, car elle nous fait pénétrer plus avant dans l'esprit et les mœurs des siècles passés. Souvent elle a été non seulement le point de départ, mais peut-être la raison déterminante de la morale théorique. La logique n'est venue, par la suite, au secours de la morale que pour justifier, à l'aide du raisonnement, des idées qui avaient été à l'origine de simples intuitions de la conscience. Les vérités morales gagnent à se présenter sous forme de déductions; elles se prêtent ainsi un mutuel appui. C'est pourquoi les moralistes, d'ailleurs jaloux d'appuyer leurs préceptes de l'autorité de la raison, ont groupé leurs idées en une systématisation savante, qui flatte l'esprit dans son amour de l'ordre.

Si les doctrines des philosophes expriment, sous sa forme la plus parfaite, l'idéal de la moralité conçue par un peuple, elles peuvent par là même être prises pour mesure des progrès accomplis par la conscience humaine à travers les temps. Elles offrent ainsi, en dehors de l'intérêt historique proprement dit, un intérêt spéculatif de premier ordre, en nous montrant que la conscience elle-même est soumise à la loi de l'évolution. Il ne faudrait pas toutefois, suivant une illusion commune, leur attribuer le pouvoir de changer artificiellement les mœurs d'un État. Les doctrines mêmes qui, dans le domaine des âmes, ont poussé le plus loin leurs conquêtes, n'ont point fait à l'homme un cœur nouveau. Si la conscience se transforme, c'est seulement dans le sens d'un lent et graduel progrès. Toutefois ce progrès n'est pas uniforme et continu. Il exprime par les sinuosités de son cours la variété des esprits qui l'ont réalisé tour à tour et dans tous les sens.

La morale avant les philosophes. — La science morale apparaît à l'origine des sociétés : elle s'exprime à la fois dans les œuvres des législateurs et dans celles des poètes. Née de la réflexion qu'inspirent à tous les hommes, sans qu'il soit besoin des coups de la fortune, les événements ordinaires de la vie, elle fut d'abord un enseignement tout pratique. Elle eut en Grèce pour premiers représentants : Homère, dans les poèmes duquel Horace veut voir une grande morale en action (*Epitr.* I, II); Hésiode (*les Travaux et les Jours*); les Gnomiques, Solon, Théognis, et enfin les sept Sages, dont les noms mêmes sont incertains.

La morale dans Homère, c'est le courage et la pitié d'Achille; c'est la persévérance d'Ulysse, la chasteté de Pénélope, le châtiment de Pâris dans l'*Iliade*, des prétendants dans l'*Odyssée*. Avec

Hésiode, la réflexion commence; mais faible encore, elle ne s'avance qu'en se rattachant aux sentiments particuliers du poète. Il se souvient de ses démêlés avec son frère quand il écrit : « Il y a deux sortes de luttes, l'une odieuse et répréhensible : les litiges et les procès; l'autre noble et salutaire : l'émulation des artisans et des artistes. » C'est l'injustice des rois dont il a souffert qui lui suggère l'apologue du rossignol et de l'épervier. Nous ne possédons que de rares fragments des poèmes composés du IXe siècle (époque présumée d'Hésiode) au VIe siècle. Les sept Sages ne sont pas des philosophes; ce sont des hommes pratiques qui, sous la forme de courtes maximes et de discours familiers, tentent de faire pénétrer et circuler les idées morales. Pas de discussions, pas de raisonnements; des vérités nettement formulées, qu'on suppose évidentes par elles-mêmes ou fondées sur quelque autorité divine. De même les poètes gnomiques, Solon, Phocylide, par leurs réflexions morales, expriment les résultats de l'expérience humaine : le danger de la violence, la nécessité de la modération dans la vie privée comme dans la vie publique.

Naturalisme de Démocrite. — Morale mystique des Pythagoriciens. — Les Sophistes. Opposition de la nature et de la loi. — Héraclite et Démocrite furent les premiers qui présentèrent leurs idées morales comme la conséquence d'une doctrine philosophique. Héraclite, enseignant que dans le monde tout s'écoule et rien ne demeure, conseille à l'homme de se résigner à l'ordre universel et de se laisser lui-même doucement porter par le flot incessant des phénomènes. Démocrite fait sortir des principes du sensualisme la morale de l'intérêt bien entendu. Il regarde le bonheur comme la fin de la vie; mais il le place dans la santé, la belle humeur et le calme de l'âme, et lui donne ainsi pour condition la tempérance.

Les plus grands moralistes de la philosophie anté-socratique, ce sont les Pythagoriciens. Il est difficile de déterminer avec précision le rapport de leur philosophie pratique à leur philosophie spéculative. La tendance générale de leur morale est le mysticisme. Les Pythagoriciens enseignent que la vie humaine est placée sous la garde de Dieu; par suite, ils condamnent le suicide comme une impiété. Pour retenir l'homme à la vie, ils n'ont garde pourtant de lui en décrire les charmes; ils soutiennent, au contraire, qu'il serait heureux pour l'âme d'être délivrée de la prison du corps, mais qu'elle doit respecter les ordres de Dieu et demeurer sur la terre

pour expier les fautes d'une vie antérieure. Il semble que dans leur pensée le renoncement au bonheur soit la condition de la vertu. La tempérance est une lutte engagée par l'âme raisonnable contre les passions. La justice s'exprime par la dure loi du talion; les Pythagoriciens la définissent d'un mot, intraduisible en français, τὸ ἀντιπεπονθός (souffrir d'un autre ce qu'on lui a fait). L'amitié des Pythagoriciens était virile et exempte de faiblesse. « Il faut aider les autres, disaient-ils, à charger leurs fardeaux et non à les porter. » Dans les règlements de l'Institut de Crotone, on voit s'aggraver encore l'ascétisme de la doctrine. Pythagore ne laisse rien à inventer aux fondateurs des ordres monastiques : il prescrit la communauté des biens, le célibat, la règle du silence, la prière et les chants en commun, l'examen de conscience [1].

Ne laisse jamais tes paupières céder au sommeil, disent les *Vers dorés,* avant d'avoir soumis à ta raison toutes les actions de la journée : en quoi ai-je manqué? qu'ai-je fait? qu'ai-je omis de faire de ce qui est ordonné? Ayant jugé la première de tes actions, prends-les toutes ainsi l'une après l'autre; si tu as commis des fautes, sois-en mortifié; si tu as bien fait, réjouis-toi. (*Vers dorés.*)

Cette austère morale de Pythagore gardera longtemps son influence. Elle laissera en particulier des traces visibles dans le Platonisme. On peut voir en elle la première apparition de cette grande doctrine de l'ascétisme qui, d'une manière générale, consiste à sacrifier la nature à la moralité.

En regard de cette doctrine, il convient de placer le naturalisme, plus conforme au génie grec, qui trouve, à peu près dans le même temps, les Sophistes pour interprètes. Le point de départ de la morale comme de la politique des Sophistes, est la distinction fondamentale qu'ils établissent entre la nature et la coutume (φύσις, θέσις); de ce principe découle leur théorie du droit (νόμος). L'opposition entre les lois naturelles et les lois de convention, éloquemment proclamée par Hippias (Plat., *Protag.,* 337 *c*), est reprise et énoncée dans les mêmes termes par tous les Sophistes; mais chacun d'eux l'interprète à sa manière. C'est que rien n'est plus vague que le mot « nature », et il a manqué aux Sophistes de le définir. Le meilleur sens à donner à ce mot était sans doute celui de *raison,* qu'il prendra plus tard dans la langue de Socrate et des Stoïciens. C'est ainsi que semble l'entendre déjà Protagoras, lorsqu'il dit que la nature a donné à tous les hommes le sens du juste (δίκη) et celui de

1. Voir sur l'Examen de conscience chez les Pythagoriciens les *Études morales sur l'antiquité,* par M. C. Martha (un précepte de Pythagore, p. 191).

l'injuste (αἰδώς) et qu'il fonde l'égalité politique sur l'égalité morale ainsi établie. (Plat., *Protag.,* 323 *a-c.*) C'est ainsi que semblent l'entendre encore Alcidamas et Lycophron, lorsqu'ils dénoncent comme contraires à la nature, l'un la différence que les lois établissent entre l'homme libre et l'esclave, l'autre celle que le préjugé reconnaît entre les différentes classes de citoyens. La loi (νόμος), en tant qu'elle s'oppose à la nature (φύσις), serait donc injuste et contraire à la raison; en tant qu'elle en dérive et s'y conforme, elle serait l'expression de la raison même. Mais les Sophistes ne croient pas à la valeur de la raison. Si les maîtres ne prêchent pas l'immoralité de parti pris, les disciples sont plus hardis. Le discours que Platon met dans la bouche de Calliclès nous montre ce que devient, poussée logiquement, l'opposition de la nature et de la coutume (*Gorgias,* 482 *e*). Ce que veut la nature, c'est que le fort règne sur le faible; l'homme qui aura assez d'intelligence pour mépriser la justice conventionnelle des hommes, assez de cœur pour la braver, voudra sentir la joie insultante de vivre; confiant dans sa force, qui le rend redoutable, il laissera librement se déchaîner ses passions et trouvera toujours à les assouvir. C'est ainsi que parfois, au sein des sociétés, se réalise exceptionnellement, chez quelques âmes d'élite, la vie selon la nature. Les lois naturelles s'appliquent encore dans l'État d'une façon plus générale mais moins visible : la loi civile, en effet, se réduit à n'être, selon Calliclès, que la volonté du plus fort; selon Thrasymaque (Plat., *Rép.,* I, 338 *e*), que la volonté des gouvernants. Quant à cette justice purement humaine qui proscrit la violence, ce n'est qu'une convention, qu'un préjugé, répandu par les faibles, dont il sert l'intérêt : τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

Les Sophistes assignaient volontiers aux institutions de toute nature une origine conventionnelle. C'est ainsi que leur disciple Critias voyait encore dans la croyance aux dieux le succès heureux d'un artifice, employé par les législateurs pour prévenir par la crainte ou atteindre par le remords les crimes secrets qui demeurent impunis. Une interprétation aussi libre des idées politiques et religieuses avait alors sa nouveauté et sa hardiesse. Réduire la loi, empreinte à l'origine chez tous les peuples d'un caractère sacré, aux proportions d'un fait naturel, c'était accomplir dans l'ordre des idées une nouveauté remarquable. Les révolutions de la Grèce avaient ainsi leur enseignement : les gouvernements qu'on avait vus tour à tour établis et renversés par la force, avaient perdu leur prestige, et la philosophie achevait de leur retirer le

respect, en portant sur eux ses libres jugements. Par malheur, les Sophistes furent enclins à exagérer le caractère artificiel des institutions et des lois; c'était assez d'y voir des œuvres humaines, et partant imparfaites; il ne fallait pas les représenter encore comme les jeux du caprice et de l'arbitraire, comme les coups aveugles de la force. Ne voir dans les lois qu'une invention des législateurs, méconnaître le fondement naturel sur lequel elles s'appuient, c'est fermer les yeux à l'ordre qui règne dans les choses humaines. Ne laisser aux lois établies d'autre raison d'être que le fait d'exister, c'est ruiner encore leur autorité, et justifier par avance les coups de la force, qui changent en bien ou en mal la face des États. La morale des Sophistes, si hardie qu'elle soit contre les préjugés, ne laisse donc pas de refléter elle-même, loin de les dépasser, les idées et les sentiments d'une époque qui avait vu s'affaiblir le respect du droit, au spectacle affligeant des révolutions.

Socrate : morale pratique; l'enseignement de la vertu. — L'enseignement de la sagesse n'était, pour les Sophistes, qu'une profession honorable et lucrative : elle fut, pour Socrate, l'accomplissement d'un devoir patriotique et d'une mission divine. Il se voua à l'instruction morale des jeunes gens d'Athènes. En faisant son devoir d'apôtre, il ne songeait pas, comme les Sophistes, à se ménager une situation brillante; au contraire, pour prendre en main l'intérêt des âmes, il avait renoncé à s'occuper de ses affaires et négligeait le soin de sa fortune. (Plat., *Apol.*) Socrate avait, pour appuyer l'autorité de sa parole, l'exemple de sa vie, ses vertus privées et son courage civil. La grande réputation de vertu qu'il s'était acquise était d'ailleurs nécessaire pour lui faire pardonner l'ardeur militante et l'indiscrétion de son zèle d'apôtre. Il avait adopté un mode particulier d'enseignement, qui reflète un trait curieux des mœurs d'Athènes. Les Grecs, dont la vie privée s'étalait au grand jour de la place publique, laissèrent prendre à leurs philosophes une liberté qui a lieu de nous surprendre : celle de choisir pour texte de leurs leçons morales les actes et la conduite de chacun. Socrate, le premier, exerça dans Athènes cette sorte de censure des mœurs. Il nous dit lui-même qu'il a été à l'égard de tous les citoyens « comme un père ou un frère aîné » (Plat., *Apol.*, 31 *b*), les exhortant à pratiquer le bien. Nous le voyons, vrai « courtier » de vertu, intervenir par ses avis dans les affaires intimes des particuliers. Il éclaire les jeunes gens, Glaucon et Charmide, sur leur vocation (*Mém.*, III, 6, 7); il réconcilie deux frères brouillés, Chérécrate et Chéréphon (II, 3); il conseille à Aristarque, accablé de charges de famille, de recourir au travail pour sortir de la gêne (II, 7); ému pour les humbles d'un intérêt touchant, il fait secourir par Diodore le pauvre Hermogène (II, 10); il persuade à Euthère d'accepter le joug honorable de la domesticité pour mettre sa vieillesse à l'abri du besoin (II, 8); il se trouve en un mot toujours et partout présent là où il y a quelque bien à faire ou à conseiller.

Au cours de cette prédication, Socrate a rencontré, si j'ose dire, d'importantes vérités qui sortent du cadre de ses idées théoriques. Il n'y a point peut-être dans sa philosophie de principes qui condamnent l'esclavage ou l'assujettissement des femmes; mais il n'en prescrit pas moins, à l'égard des femmes, le respect. Socrate relève dans la femme la mère et l'épouse. Il donne pour fondement à la piété filiale la reconnaissance; ainsi il enjoint à son fils Lamproclès de supporter l'humeur difficile de Xantippe, en souvenir des soins dévoués qu'elle donna à son enfance (*Mém.*, II, 2). Dans la société conjugale, il représente la femme comme l'égale de l'homme. Entre eux, il ne met d'autre différence que celle qu'y apporte la spécialité des tâches dans une œuvre commune : à l'homme appartiennent les travaux du dehors, de la femme relèvent les soins de l'intérieur et la surveillance de la maison. (Xén., *Écon.*, I, 7.) Par cela seul que le bon ordre s'établit dans la famille, les esclaves y seront traités avec douceur. La maîtresse de maison, dont Socrate a tracé (*Ibid.*) le portrait idéal, donne elle-même ses soins aux esclaves malades, et c'est justement la tâche qu'elle préfère, parce qu'ainsi elle s'acquiert des serviteurs dévoués. (*Ibid.*) Socrate achève de réhabiliter l'esclave, lorsqu'il déclare tenir en honneur ses services. Il remontre aux personnes libres, qui ne savent que « manger et dormir », qu'elles doivent prendre exemple sur les esclaves, dont le travail procure l'aisance et le bien-être à ceux qui les emploient. (*Mém.*, II, 7.) De tels enseignements ont beau se présenter sous la forme modeste de conseils pratiques, ils ne laissent pas d'avoir une portée très haute; et pour mesurer leur valeur, il convient de tenir compte encore de leur nouveauté.

Morale théorique; identité de la vertu, de la science et du bonheur. — Socrate pourtant ne mériterait pas le titre de philosophe, s'il n'avait fait que prêcher la vertu dans Athènes; mais les idées généreuses que répandait sa parole, for-

maient dans son esprit un système cohérent. On a pu dire que Socrate est le fondateur de la science morale[1], et que tous ses préceptes logiques (γνῶθι σεαυτόν, ironie-maieutique) n'ont de sens qu'appliqués aux vérités de l'ordre pratique. La foi qu'il avait en son œuvre de prédication l'amena à dire que la vertu est science et peut être enseignée (voir Platon, *Protagoras*). En disant que la vertu est *science*, Socrate n'énonce pas cette vérité banale qu'il est nécessaire de bien penser pour bien faire ; mais il prétend qu'il n'y a pas lieu de distinguer la connaissance de l'action, parce que celui qui connaît vraiment le bien, comprend qu'il est de son intérêt de le faire, et, par suite, ne peut manquer de le vouloir. La volonté ne peut aller contre la raison; elle est toujours droite, quand elle est éclairée, et ses défaillances ou ses fautes ne sont rien que des erreurs de l'intelligence. Cela est une suite nécessaire de cet autre principe que l'intérêt de chacun se trouve toujours conforme au bien général. Le bien, en effet, pour Socrate, n'est ni le plaisir, comme l'entend Aristippe (*Mém.*, II, I), ni ce qu'il plaît en particulier à tel homme d'appeler le bien, comme la gloire ou les richesses, mais ce que tous les hommes, sans exception, honorent, ce qu'ils s'accordent à proclamer beau et bon (καλοκάγαθον) et ce qui en effet est tel universellement et toujours, comme la tempérance et la justice. Or, ainsi entendu, le bien est souverainement utile : car tandis que la richesse, par exemple, tire sa valeur de l'emploi qu'on en fait, et peut être, par suite, aussi nuisible à l'un qu'avantageuse à l'autre, la justice, au contraire, a par elle-même un tel prix que sa possession est toujours et nécessairement un bien. Le bien ou la vertu est donc ce qui s'impose au choix de l'homme qui prend son intérêt pour guide, et Socrate vouait aux dieux infernaux, celui qui avait, le premier, commis l'erreur et la faute de séparer l'honnête de l'utile.

Si le bien est l'utile, il s'ensuit que la morale a pour fin le bonheur. Mais le bonheur lui-même se réduit à la vertu et trouve dans la vertu sa réalisation immédiate. En effet, selon Socrate, la raison nous fait mépriser les avantages extérieurs, par lesquels se marque la faveur inconstante de la fortune ou des dieux (εὐτυχία-εὐδαιμονία) ; elle conçoit le bonheur (εὐπραξία) comme une joie sainte qui implique le renoncement aux jouissances vulgaires. En ce sens très élevé, il est vrai de dire que le bonheur ne trompe point les

1. E. Boutroux : *Socrate fondateur de la science morale*. La dialectique de Socrate a pour but de découvrir les points sur lesquels tous les hommes sont d'accord (τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα).

espérances de ceux qui croient en lui et se rendent dignes de le sentir.

Les moyens d'arriver à la vie heureuse sont les vertus, qui sont elles-mêmes des sciences. La vertu par excellence est la *sagesse* ou science générale du bien. Les autres vertus rentrent dans la sagesse, étant, chacune en particulier, la connaissance d'une seule espèce de bien. Ainsi la tempérance est la connaissance des biens véritables qui s'opposent aux faux biens qu'on appelle plaisirs; le courage est la juste appréciation des maux apparents qu'il ne faut point craindre, comme la maladie et la mort, et des maux véritables qu'il faut fuir, comme l'injustice; la justice enfin est la connaissance de ce qui est permis ou défendu soit par les lois divines, soit par les lois humaines.

Si le bonheur et la vertu se confondent; si, par suite, personne n'est méchant volontairement, c'est que le bien a pour lui la puissance des dieux. Le bien a donc son origine dans la raison et non dans la convention, comme disaient les Sophistes. Il y a deux sortes de lois : les lois écrites et les lois non écrites.

Connais-tu, demande Socrate à Hippias, dans les *Mémorables* (IV, 4), des lois qui ne sont pas écrites ? — Oui, celles *qui sont les mêmes dans tous les pays* et qui ont le même objet. — Pourrais-tu dire que ce sont les hommes qui les ont établies ? — Comment cela serait-il, puisqu'ils n'ont pu se réunir tous et ne parlent pas la même langue ? — Qui donc, à ton avis, a établi ces lois ? — Moi je crois que ce sont les dieux qui les ont inspirées aux hommes : car, chez tous les hommes, la première loi est de respecter les dieux.

Les lois non écrites ont donc pour caractère d'être universelles, d'institution divine, et Socrate ajoute : de porter avec elles leur sanction.

Ceux qui violent les lois établies par les dieux subissent un châtiment auquel il est impossible à l'homme de se soustraire, tandis que ceux qui foulent aux pieds les lois humaines échappent quelquefois à la peine, soit en se cachant, soit en employant la violence. (*Ibid.*)

Socrate donne ainsi un sens nouveau, à la fois plus précis et plus rationnel, à la distinction établie par les Sophistes entre les lois naturelles et les lois positives. Mais, tandis que les Sophistes ne visent qu'à ruiner l'autorité des lois, Socrate l'affermit et la relève, en faisant dériver les lois écrites des lois non écrites, et en les faisant participer par là même à la majesté et à la sainteté du modèle divin dont elles sont à ses yeux l'imparfaite image. (*Criton*.)

Platon : les vertus, leur principe dans la sagesse,

leur unité dans la justice. — Platon reprend les idées morales de Socrate, mais, comme toujours, il leur donne une ampleur et une autorité nouvelles en dégageant les principes métaphysiques qu'elles supposent. Il distingue trois parties dans l'âme et attribue à chacune sa fonction déterminée, sa vertu propre. L'appétit (ἐπιθυμία), qui demande à être réglé et contenu, ne laisse place qu'à une vertu négative, la *tempérance*. Les passions généreuses (θυμός), étant mises au service de la vertu, deviennent le *courage*. La *raison* enfin (νοῦς), lorsqu'elle demeure constante à elle-même, prend le nom de sagesse.

Si les désirs ou besoins du corps veulent être satisfaits dans la mesure où l'exige sa conservation, ils doivent être en même temps combattus comme un obstacle à la vie divine, en particulier à la recherche de la vérité. En son sens le plus philosophique et le plus élevé, la *tempérance* est le renoncement aux plaisirs, le détachement du corps (χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, *Phédon*, 67 *d*). Platon la définit en un langage mystique « un apprentissage, une anticipation de la mort. » (*Ibid.*, 67 *e.*) L'appétit déréglé et aveugle ne peut être vaincu que si on lui oppose la passion généreuse qu'un élan naturel porte vers le bien. Le *courage* achève ainsi l'œuvre de la tempérance ; il est la lutte contre la douleur, comme elle est la résistance aux molles séductions du plaisir. La tempérance, le courage sont les conditions de la *sagesse*. Délivrant l'âme de ces chaînes du désir qui l'attachent au corps, elles la rendent à elle-même, et à cette contemplation de l'Être ou du Bien qui est, pour Platon comme pour Aristote, la fin suprême de la morale. La sagesse n'est pas seulement la première des vertus, elle est encore le principe de toutes les autres.

En effet, fuir, par exemple, un plaisir pour s'en procurer un plus grand, ce n'est être « tempérant que par intempérance » ; affronter un péril pour échapper à un autre, « ce n'est être courageux que par peur ». Or, la vertu, ce n'est point ce calcul intéressé qui « échange des plaisirs contre des plaisirs, des tristesses contre des tristesses, des craintes contre des craintes, comme une pièce de monnaie contre une autre. La seule bonne monnaie, contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse ; avec elle on achète tout, on a tout, force, tempérance, justice ; sans la sagesse, la vertu qui résulte des transactions entre les passions, n'est qu'une vertu fantastique, servile, sans vérité. » (*Phédon*, 68 *d.*)

Ainsi les vertus tirent leur prix du principe de la sagesse dont elles dérivent. En flétrissant la vertu qui s'inspire de l'intérêt, Platon semble faire une critique anticipée de l'Épicurisme.

Les vertus diverses s'inspirent donc du même esprit de sagesse, participent à la même idée du bien. A cette unité d'origine s'ajoute l'unité de la fin, qu'elles poursuivent en commun et réalisent de concert. Car si chacune d'elles a une valeur absolue, est à elle-même sa fin, ces fins particulières qu'on appelle courage, tempérance, sagesse, ne laissent pas de s'ordonner elles-mêmes en vue d'une fin plus haute, qui est la justice. Par justice on entend, au sens platonicien, une vertu intérieure : la paix, l'harmonie établie dans l'âme par le gouvernement de la raison. Par suite, les vertus ne sont pas isolées, mais solidaires. Déjà on a vu qu'elles sont sœurs, étant filles de la sagesse; ajoutons que ces sœurs se tiennent par la main. Platon marque avec précision l'unité de la vie morale, lorsqu'il étend à la volonté la loi qui régit l'intelligence, lorsqu'il admet une dialectique des passions, une hiérarchie des vertus. La tempérance et le courage sont en un sens des vertus relatives ; en purifiant l'âme des passions, elles ne font que la préparer à la sagesse, laquelle a seule une valeur absolue. Platon ainsi n'est pas loin de distinguer, avec Aristote, une vie pratique et une vie contemplative. Mais, selon lui, ces deux vies n'en font qu'une. Si la vertu s'élève de degrés en degrés, elle comporte l'unité d'un mouvement continu ; elle est toujours, sous des noms divers, un même élan qui nous porte vers le Bien.

De la justice individuelle à la justice entendue comme vertu sociale, la transition est indiquée par la nature des choses. La loi qui règle les rapports des facultés entre elles est la même qui règle les rapports des hommes et des citoyens entre eux. La raison représentée dans l'État par les magistrats soumet à son empire les passions nobles et les appétits inférieurs, qui trouvent aussi leur expression vivante, les unes dans les guerriers, les autres dans les artisans et les laboureurs. Chaque classe ayant dans l'État sa fonction déterminée, a par là même sa vertu propre ; aussi Platon, parlant de la cité comme il parlerait du citoyen, dit qu'elle est sage, courageuse, tempérante et juste. (*Rép.*, IV, 427 *e.*) La politique n'est donc qu'une morale agrandie.

D'autre part, les vertus sociales dépendent de la moralité individuelle : pour entrer en harmonie et en paix avec ses semblables, il suffit que l'individu fasse régner l'harmonie dans son âme. La vertu n'a rien de personnel, son objet est le bien en soi. Se rendre vertueux, ce n'est donc pas seulement poursuivre sa perfection propre ou le bien relatif à sa nature déterminée, comme le dira plus tard Aristote (οἰκεῖον ἔργον); c'est se proposer pour fin la fin universelle et se mêler ainsi au concert harmonieux des volontés rai-

sonnables. Toute la théorie des vertus spéciales repose sur la conception absolue du Bien. C'est parce que le Bien a une valeur absolue qu'il faut le pratiquer toujours et quoi qu'il en coûte à nos sentiments d'égoïsme ou de haine. La justice ne consiste point, suivant la maxime antique, à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, mais à faire du bien à tous les hommes quels qu'ils soient. « D'une manière absolue, il ne faut point commettre l'injustice. » (*Criton,* 49 *a.*) Ainsi Platon prescrit le pardon des injures. Ses préceptes ont le même énoncé que ceux de la charité chrétienne ; ils ne partent pourtant pas du même esprit, ils se présentent comme une déduction métaphysique, comme une vue sublime de l'intelligence, plutôt que comme un mouvement du cœur.

Le souverain bien : ses éléments. — Le plaisir et la science. — La vertu et le bonheur ; l'expiation. — Platon, comme tous les anciens, donne pour objet à la morale théorique la détermination du souverain Bien, c'est-à-dire du bien qui se suffit à lui-même (αὐτάρκεια). « Le Bien est-il suffisant par lui-même ? demande Socrate dans le *Philèbe.* — Sans contredit, répond Protarque, et c'est en cela que consiste sa différence d'avec le reste. » Parmi les choses que les hommes appellent des biens, quelle est celle qui remplit les conditions du souverain Bien ? Est-ce le plaisir ? Non, car il ne tire pas sa valeur de lui-même, mais de son union avec l'intelligence. Le plaisir ne serait rien, si on ne pouvait le percevoir au moment où il se produit, le ressaisir par la pensée après qu'il a disparu, le prévoir avant qu'il naisse. Le plaisir ne vaut que parce qu'il est donné avec la conscience, la mémoire, la réflexion, en un mot avec l'intelligence. D'autre part, on distingue les plaisirs vrais ou faux, et, comme l'intelligence est seule juge de la vérité, les plaisirs, à ce point de vue, sont encore sous la dépendance de la science. Ainsi le plaisir est un bien, mais relatif, subordonné, ne méritant à aucun titre le nom de souverain Bien (*Philèbe,* 21 *b* et *pass.*).

L'intelligence, qui donne au plaisir son prix, est-elle elle-même le Bien ?

Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, demande Socrate, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science qu'on puisse avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature ? (*Philèbe,* 21 *d.*)

Cette simple question est au fond la même qui se pose sous une forme dramatique dans le poème de *Faust,* et la réponse de Platon est aussi conforme à la pensée de Goëthe : l'intelligence n'est pas le bien, et la vie selon la science n'est pas le bonheur. Cependant, comme le plaisir et la science sont les seuls biens que nous connaissons, il faut, si le souverain Bien existe, qu'il se rencontre en eux, et comme il ne saurait être dans chacun d'eux pris séparément, il reste qu'il soit dans leur union. Le Bien est donc un *mélange,* il s'alimente à deux sources, « à celle du plaisir qu'on peut comparer à une fontaine de miel, et à celle de la sagesse, source sobre, qui ne connaît pas le vin, et d'où sort une eau austère et salutaire. » (*Philèbe,* 61 *c.*) Dans le mélange qui compose le Bien entrent les sciences, car elles sont toutes également bonnes, encore qu'elles soient bonnes à des degrés divers. Au contraire, les plaisirs réclament un choix : les plaisirs véritables et purs peuvent seuls entrer dans la composition du bien. Ainsi Platon n'admet point cette morale simplifiée qui réduit le souverain Bien à un principe unique, que ce principe soit d'ailleurs la contemplation ou la pensée, comme le voudra Aristote, ou le plaisir vulgaire, comme l'entendent les Cyrénaïques. Le souverain Bien est pour lui un mélange fait en proportions convenables de plaisir et de science.

L'idée que les anciens expriment par le mot de souverain Bien, est encore complexe, en un autre sens, et faite d'éléments qui paraîtront plus tard hétérogènes, à savoir : la vertu et le bonheur. Qu'est-ce donc que le bonheur ? Qu'est-ce donc que la vertu ? Et comment Platon conçoit-il le rapport qui unit l'une à l'autre ?

La vertu est, comme l'avaient dit déjà les Pythagoriciens, *l'imitation de Dieu* (ὁμοίωσις θεῷ). Or, Dieu est l'Un ou le Bien ; il s'oppose à la matière, principe de la multiplicité et du mal. Imiter Dieu, c'est donc fuir le monde matériel ou sensible, qui est nécessairement le séjour du mal, et prendre son vol vers le monde des idées (*Théét.,* 176 A). Traduisons cette définition métaphysique dans la langue plus claire de la psychologie : la vertu, cette fuite vers les régions éternelles (φυγή), devient le détachement des sens et le développement de la raison. (*Phédon.*) D'autre part, comme Dieu est l'Un, la vertu, ou imitation de Dieu, sera une certaine participation à l'unité divine. En tant que composé d'un corps aux éléments multiples et d'une âme aux facultés différentes, l'homme, sans doute, ne saurait être un ; mais par cela seul qu'il soumet son corps à son âme et les facultés de son âme à sa raison, il réalise l'unité que comporte sa

nature ; unité faite d'éléments divers et qui se manifeste au sein du multiple. Platon peut donc dire encore, suivant une autre maxime pythagoricienne : la *vertu est une harmonie* et le *sage est un musicien*.

La vertu entraine le bonheur à sa suite (*Rép.*, I, 354 *a*), parce qu'elle est le bien naturel de l'âme. Le juste est toujours heureux : il demeure sans doute exposé aux coups de la fortune ; il peut être indignement traité par les siens ; victime d'une haine aveugle ou d'une trahison odieuse, il peut être traîné en prison, fouetté de verges, mourir enfin sur un pieu où il achève de souffrir ; « dépouillé de tout, excepté de la justice, » il garde le vrai bonheur. (*Rép.*, 362 *a*.) Ainsi, c'est quand la vertu est soumise à d'humiliants outrages, qu'elle se montre, non pas seulement digne de tous les respects, mais triomphante. Et de même que le juste est heureux sur la croix, le tyran, sur le trône et au milieu des délices, est odieux et misérable.

Il suit des rapports que Platon établit entre la vie heureuse et la vertu une conséquence inattendue, peu en rapport avec l'esprit grec : c'est la réhabilitation, en un sens l'apologie de la douleur. Nos fautes morales ne s'effacent pas d'elles-mêmes : le châtiment est le prix auquel elles doivent être rachetées. De la nécessité de l'expiation se déduit la légitimité de la souffrance. La souffrance n'est pas un mal ; ce qui serait un mal, et le pire de tous, ce serait, au contraire, de ne pas souffrir le châtiment mérité d'une faute. Loin de la craindre, il faut donc la désirer, courir au-devant d'elle. Avons-nous un ami qui ait commis une faute : la charité nous commande de le traîner de force au tribunal, de le dénoncer au juge, de demander et d'obtenir sa condamnation ; nous devons veiller à ce qu'il paye sa peine, et rentre ainsi en grâce auprès du Bien. A plus forte raison devons-nous nous traiter nous-mêmes avec une entière rigueur.

Il faut s'offrir au juge les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les brûlures et les incisions, s'attachant uniquement à la poursuite du beau et du bien, sans tenir compte de la douleur, en sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir ; si l'amende, on la paye ; si l'exil, on s'y condamne ; si la mort, on la subisse. On doit être le premier à déposer contre soi-même, on ne doit pas s'épargner, mais mettre tout en œuvre, l'éloquence comme le reste, afin de parvenir par la confession de son crime à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. (*Gorgias*, p. 478, sq.)

Comment une théorie aussi originale est-elle née dans l'esprit de Platon ? Il semble que le philosophe ait épuré, en l'interprétant au

sens moral, l'idée d'expiation qui jouait un si grand rôle dans la mythologie grecque (légendes d'Œdipe, d'Oreste, Némésis, etc). D'une croyance grossière, il a tiré le dogme chrétien de la pénitence.

En posant comme nécessaire la relation qui existe entre la vertu et le bonheur, Platon n'entend pas seulement que cette relation doit s'établir un jour dans une autre vie ; il croit qu'elle ne peut un seul instant cesser d'être et se trouve ainsi, dès l'heure présente, immédiatement réalisée. Le sage d'ailleurs ne verrait-il dans la foi en la vie future qu'un beau risque à courir (καλὸς κίνδυνος), il pourrait encore mourir comme Socrate l'âme calme et sereine, sans accuser la justice ni les dieux.

Aristote : la loi morale. — Vertu et bonheur. — Les vertus : justice et amitié. — La vie contemplative. — « Certes, c'est bien un Grec, un vrai Grec, que l'Athénien Platon. Mais aux qualités du génie national, éminentes en lui, s'ajoute et se mêle ce que j'appellerai une manière presque chrétienne de penser et de parler. Dans sa manière de considérer et de régler la vie humaine, Aristote rend avec une fidélité singulière l'esprit de la Grèce antique. Aucun autre moraliste n'a tracé de la vie une peinture idéale, où ce qu'il y a de plus profond et de plus vivant dans l'âme grecque soit si heureusement exprimé. » (Ollé-Laprune, *Mor. d'Aristote*, p. 67, 69.) Ce sont les idées de la mesure, de l'activité harmonieuse, du bonheur par la raison (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), de la convenance et de la beauté (τὸ καλόν), qui dominent toutes ses spéculations sur la vie morale.

La raison pratique (φρόνησις) diffère de la science (σοφία). Les choses morales ne sont point susceptibles d'une exactitude mathématique. « Il ne faut pas demander une égale précision dans tous les ordres de recherches, τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζήτεον (1094 *b*, 12), mais seulement dans la mesure où le comporte la chose que l'on étudie : πεπαιδευμένου γάρ ἐστι ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται » (24). On peut appliquer à la morale tout entière ce qu'Aristote dit de l'équité opposée à la justice : « Aux choses indéterminées la règle doit être indéterminée » : τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν. (*Éth. à Nic.*, V, 1137 *b*, 29.

L'expérience de la vie et la pratique des bonnes actions, selon Aristote, font naître dans notre esprit comme un œil (1044 *a*, 30 et *b*, 10) qui aperçoit et discerne de prime abord les vrais principes qui doivent gouverner notre conduite,

et *ce qui est bon ou mauvais dans tel cas particulier et déterminé.* Aussi devons-nous suivre ces *intuitions de l'œil intérieur avec la même confiance que des principes scientifiques,* et « ceux qui n'ont pas assez d'usage et de connaissance de la vie, ne doivent pas être moins attentifs et moins soumis aux décisions des hommes expérimentés et prudents qu'aux démonstrations de la science. » (*Éth. à Nic.*, VI, IX.)

Aristote répète souvent que l'homme bon est la règle et la mesure du Bien (ὁ σπουδαῖος κανὼν καὶ μέτρον, 1113 *b*, 33). Mais cette règle, en même temps qu'individuelle, est universelle, parce que dans l'homme vertueux ce qui juge et prononce ce n'est pas l'opinion, c'est la droite raison réalisée et vivante en lui. Étant vraiment homme, il se plaît où il faut, il discerne sûrement le bien du mal, il est la règle et la mesure des choses.

L'expérience et la raison pratique nous montrent que la fin de l'homme, son souverain bien, c'est le bonheur (εὐδαιμονία). Mais qu'est-ce que le bonheur? Le plaisir achève l'acte, il s'y ajoute, « comme à la jeunesse sa fleur ». L'être qui agit conformément à sa nature trouve la joie dans la conscience même de sa perfection. L'être qui de tous les actes dont sa nature le rend capable accomplit le plus haut, le plus essentiel à cette même nature, goûte la joie la plus pure et la plus intense (ἄριστον γὰρ καὶ ἥδιστον). Or la vertu consiste pour un être à accomplir excellemment l'œuvre qui lui est propre, πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετὴ, τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν (*Éth. à Nic.*, II, 5, 1106 *a*, 5); la vertu de l'homme consiste à faire le plus possible et le mieux possible l'œuvre de l'homme. Le bonheur consiste donc à vivre selon la vertu, et selon la vertu la plus parfaite. Nature vraie et idéal, fin et bien, vertu et félicité, tous ces termes se supposent et s'expliquent. C'est en ce sens que le bonheur est le principe de toute action humaine (τὸ ἄριστον), la fin à cause de laquelle tout le reste est voulu, et qui elle-même n'est point voulue pour autre chose, τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετον (1197 *a*, 33). Jusqu'ici tout semble clair, le bonheur naît de la perfection et est identique à la vertu. Mais, tenant compte des conditions de la vie humaine, Aristote affirme que les biens du dehors (τὰ ἔκτος ἀγαθά) sont nécessaires au bonheur. Le sage peut mépriser les infortunes vulgaires qui font seulement briller son courage; mais des infortunes égales à celles de Priam, sans le rendre misérable (ἄθλιος), l'empêchent du moins d'être bienheureux (μακάριος). Le bonheur demande, pour être achevé, qu'au mérite s'ajoute la faveur des dieux : pour que le sage n'ait plus de vœux à faire, il faut qu'il goûte les joies de l'amitié et des affections domestiques, il faut qu'il ait en partage la puissance politique, la richesse, la naissance et

la beauté; il faut enfin que rien ne lui manque de ces utiles accessoires qui font l'ornement de la vie. Ce n'est pas à dire que nous ne puissions être heureux sans tous ces avantages; la poursuite du bonheur exige, au contraire, bien des sacrifices auxquels la raison nous fait consentir; mais quelque chose nous manque, tant que ces conditions dont la fortune dispose ne sont pas remplies.

Si notre bonheur est en partie sous la dépendance de la fortune, la vertu, habitude dont le principe est dans la volonté, paraît devoir être plus indépendante et mieux définie. Cependant elle n'est elle-même qu'un *moyen* d'arriver au bonheur, et ainsi n'a point une valeur propre, inconditionnelle. En outre, elle est relative à l'agent et variable selon les individus. Cela résulte de sa définition même : elle consiste « à se réjouir et à s'affliger où il faut » (*Éth. à Nic.*, II, 3); elle est une habitude de se comporter de telle sorte à l'égard des passions qu'on évite tout excès et qu'on observe toujours le *juste milieu* (τὸ μέσον) : être courageux, par exemple, c'est se tenir à égale distance de ces sentiments extrêmes, la témérité et la lâcheté; or le milieu dont il s'agit varie et se déplace d'un individu à l'autre. Ainsi il ne faut pas dire : consommer par jour dix mines d'aliments, c'est beaucoup; en consommer deux, c'est peu; donc le maître de gymnastique doit conseiller à ses élèves de consommer exactement la valeur de six mines. En réalité, ce serait peu pour Milon, ce serait beaucoup pour un débutant en gymnastique. (*Éth. à Nic.*, II, 5.) Les devoirs ne sont donc pas les mêmes pour tous : « La tempérance (σωφροσύνη) n'est pas la même pour la femme que pour l'homme » (*Polit.*, I, 13, 1260 *a*, 21).

Une fois déterminée par la nature individuelle de l'agent, la vertu est-elle du moins exclusivement placée sous la dépendance de chacun? On serait tenté de le croire, en ne considérant que le caractère propre et essentiel de la vertu, qui est d'emporter avec soi le libre choix, l'intention ou la préférence (προαίρεσις.). Mais tout en proclamant que la volonté a l'honneur ou le mérite de la vertu, Aristote est loin de croire qu'elle importe seule, et de tenir l'action pour accessoire ou indifférente. Selon lui, la moralité complète consiste tout ensemble à *vouloir* garder en toutes choses un juste milieu et à le garder *réellement*. On voit que par là il met l'homme à la merci des circonstances extérieures : « pour être libéral il faut avoir quelque chose à donner; pour être juste il faut pouvoir payer de retour ceux qui nous font du bien, » etc.

Ce n'est pas tout: la vertu ne trouve à se développer qu'au sein

d'un État; c'est une loi de la nature que l'homme ne peut devenir bon qu'au milieu de ses semblables. Ainsi, en résumé, la vertu, par définition relative et contingente, puisqu'elle dérive de la nature de chacun, est encore soumise à deux ordres de conditions : aux conditions accidentelles de la fortune et aux conditions mieux définies et plus stables de la vie politique.

Il est inutile d'entrer dans le détail des vertus qu'énumère et décrit *la Morale à Nicomaque;* mais on doit relever, parmi celles auxquelles Aristote accorde les honneurs de l'analyse, des vertus d'exception, toutes grecques et aristocratiques, comme la libéralité, (*Éth. à Nic.*, IV, I), la magnificence (IV, IV), réservées aux riches, puisqu'elles consistent l'une dans le bon usage de la fortune en général, l'autre dans l'emploi d'une fortune considérable. La magnanimité est une vertu plus privilégiée encore : car elle suppose, en dehors de la naissance, une grande âme, une intelligence cultivée, des talents supérieurs, tout ce qui justifie, en un mot, l'ambition la plus haute. Le fait qu'Aristote érige en vertu la capacité politique et la fortune bien employée, montre assez le caractère de sa morale. L'idéal qu'il propose n'est pas, en effet, un idéal abstrait qui se jette violemment à l'encontre des mœurs; mais, si j'ose dire, un idéal issu de la réalité même, en harmonie avec la vie des Grecs, adapté à leur forme de gouvernement, à leurs divisions en classes. Aussi les vertus dont il a fait l'étude la plus approfondie, sont-elles précisément des vertus sociales : la justice et l'amitié.

Aristote célèbre en ces termes la beauté de la justice : « Ni l'étoile du soir ni l'étoile du matin n'inspirent autant d'admiration. » (*Éth. à Nic.*, V, I.) Il ajoute que, suivant la maxime du poète Théognis, toutes les vertus sont comprises en elle. En effet, elle est « le bien d'autrui, ἀλλότριον ἀγαθόν » (V, 113 O, *a*, 3), et rien de ce qui contribue « à produire ou à entretenir la prospérité de la vie civile » ne lui est étranger. Or, tout ce qui intéresse la moralité fait partie de l'ordre social; ce que la vertu ordonne, les lois le commandent aussi, et il n'y a pas seulement dépendance mutuelle, mais analogie complète entre la vie politique et la vie morale.

Mais Aristote désigne encore sous le nom de justice (V, III, IV) une vertu particulière qui consiste à maintenir l'égalité, tantôt dans la distribution des honneurs, des richesses, etc., tantôt dans l'échange, les transactions sociales (vente, achat, prêts, salaires), et la répression des délits et des crimes. Dans le deuxième cas, tout ce que réclame la justice, c'est que les parts échangées soient rigoureusement égales, c'est que les peines soient exactement proportionnées aux fautes. Dans le premier cas, elle n'est pas aussi aisément satisfaite, elle exige qu'on tienne compte à la fois du mérite des personnes et de la valeur des choses. Aristote énonce en langage mathématique les règles différentes de ces deux sortes de justice. La justice distributive a pour symbole une *proportion géométrique;* la règle de l'échange et de la pénalité est représentée par une *proportion arithmétique.*

Étudiant spécialement la vertu politique, Aristote la divise en justice *légale,* conventionnelle et variable, et justice *naturelle,* qui ne dépend ni des opinions ni des décrets des hommes, et a pour caractère d'être universelle et immuable. Sur cette importante distinction se fonde la théorie de *l'équité.* (V, X.) L'équité consiste à invoquer le droit naturel contre les rigueurs et les injustices de la loi.

L'équitable (τὸ ἐπιεικές), bien qu'il soit juste, n'est pas exactement conforme à la loi, mais il est plutôt une modification avantageuse du juste, qui est rigoureusement légal, ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. (*Éth. à Nic.*, V, 1137 *b*, 11.) Ce qui rend la loi insuffisante, c'est sa généralité. L'équité remédie à l'inconvénient qui naît de la généralité de la loi. (*Ibid.*)

Aristote la compare à la règle de plomb des Lesbiens qui, suivant les contours de la pierre, donne une mesure plus exacte que ne ferait une règle de fer, image de la justice purement légale.

Par la justice s'établit seulement le bon ordre dans l'État, par l'amitié s'accomplit l'union véritable des citoyens. L'amitié peut s'étendre à tous les hommes; elle est alors la philanthropie (φιλανθρωπία). Ainsi entendue, elle enveloppe la justice, mais aussi la dépasse.

Des hommes qui s'aimeraient les uns les autres, pourraient vivre sans lois ; au contraire, des hommes qui ne seraient que justes les uns envers les autres auraient encore besoin de s'aimer. Ainsi l'amitié paraît être la forme supérieure de la justice, τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ (*Éth. à Nic.*, VIII, 1) ; elle est le lien des États, elle réalise l'idéal de la vie sociale.

Nulle part n'apparaît mieux que dans la théorie de l'amitié l'identité qu'Aristote établit partout entre la politique et la morale, entre la sociabilité et la vertu. Il maintient, par exemple, au sein de l'amitié les règles d'une justice rigoureuse qui fait strictement la part des vertus de chacun; le meilleur des deux amis, dit-il, doit être aimé plus qu'il n'aime (τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, *Éth. à Nic.*, VIII, 8) : il faut que la supériorité morale ne perde pas ses droits. L'amitié véritable n'a pour origine ni le plaisir ni l'intérêt, mais la vertu : entre tous les hommes, on aime ceux qui

sont bons, et on les aime en raison de leur bonté même. Dès lors les amis véritables sont les seuls gens de bien qui s'unissent en vue de se rendre meilleurs, et par là même aussi plus aimables. L'amitié enfin a, comme la vertu, pour trait essentiel le désintéressement. Aristote ne parle qu'avec mépris de ces unions que l'utilité fait naître et dissout, comme celles que contractent entre eux les politiques, les hôtes ou les vieillards. L'amitié qu'il propose comme modèle est celle des bienfaiteurs, ou l'amour des mères : il veut qu'on aime son ami pour lui-même, et qu'on l'aime comme soi (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστί, *Éth. à Nic.*, IX, 9); enfin, il fait consister la perfection de l'amitié plutôt à aimer qu'à être aimé : δοκεῖ δ' ἡ φιλία ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι. (*Éth. à Nic.*, VIII, 8, 1159 *a*, 27.)

La vie pratique a pour objet non le bien absolu, mais un bien déterminé (οἰκεῖον ἔργον — πρακτὸν ἀγαθόν), celui qui est propre à l'homme; la vie contemplative nous donne le bonheur parfait qui dépasse notre nature sensible et n'appartient qu'à Dieu. Les vertus *morales et politiques* s'effacent devant les vertus *intellectuelles;* elles n'ont pas de valeur propre; elles ne sont que les auxiliaires de la sagesse; en soumettant l'âme à la raison, elles préparent l'avènement de la vie divine.

De même que l'intendant d'une grande maison veille sur tout, règle tout, pour que le soin des affaires domestiques n'empêche point le maître de s'occuper de ses devoirs de citoyen, de même la prudence, en comprimant et en tempérant les passions, procure à la sagesse le loisir de s'occuper de ses célestes offices. (*Magna Moralia*, I, xxxv, 1198 *b*, 12.)

D'ailleurs, la sagesse, une fois née, se suffit à elle-même : le sage n'a pas besoin de sortir de soi pour chercher le bonheur; il le trouve dans sa propre contemplation, et si la vie politique garde encore pour lui son attrait, c'est uniquement parce qu'il peut associer les autres à ses pensées. Il n'a même plus à pratiquer les vertus morales; il n'a qu'à cultiver en son âme la raison éternelle et divine.

Il ne faut pas, comme quelques-uns le recommandent, n'avoir que des pensées et des sentiments humains parce que nous sommes des hommes, que des pensées et des sentiments mortels parce que nous sommes mortels, il faut, au contraire, nous immortaliser, autant qu'il est possible : ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. (*Éth. à Nic.*, X, 7, 1177 *b*, 33.)

Mais comment pouvons-nous entrer dans la vie divine? Dieu est bienheureux par lui-même et en vertu de sa nature; il est à la fois toute pensée et tout acte; il est la pensée éternelle qui trouve en

elle-même son éternel objet. Nous, au contraire, nous ne sommes point portés par nature à la contemplation (οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν). En tant qu'hommes, nous avons besoin des biens extérieurs (*Éth. à Nic.*, X, 9); nos passions répugnent au bonheur parfait qui ne réside que dans la pensée. Nous avons donc à combattre d'abord notre nature sensible : c'est la tâche à laquelle s'emploient les *vertus morales*. Mais comme ce qui nous distingue d'entre tous les êtres est la raison, c'est en elle aussi que nous trouverons le bonheur véritablement humain, encore qu'il ait pour modèle la félicité divine.

Le degré du bonheur se mesure par celui de la contemplation. Ceux qui contemplent le plus ont aussi le plus de bonheur, non par accident, mais par l'effet de la contemplation même, car elle a sa valeur en elle-même. (*Éth. à Nic.*, X, 8.)

Mais Aristote peut-il présenter tour à tour comme la fin de la morale le bonheur proprement humain et la félicité divine? Peut-il dire, sans contradiction, d'une part, que l'homme vertueux est la mesure de la vertu (*Éth. à Nic.*, III, 6), de l'autre, que la vertu consiste à se rendre immortel? Oui, sans doute, parce qu'à ses yeux la prudence (φρόνησις) enveloppe déjà la raison, parce que la vie morale est ainsi la promesse et l'annonce de la vie intellectuelle ou divine (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος). Il y a en chacun de nous, il est vrai, une bête et un dieu; mais les aspirations de la bête ne vont à rien moins qu'à rejoindre les pensées du dieu. La prudence n'est pas d'une autre nature que la *raison* (νοῦς). L'homme a naturellement la prudence; il s'achemine volontairement à la raison; parti de la bête, il s'élève à Dieu. L'entrée dans l'immortalité est le terme glorieux de sa vie morale. Il n'y a pas passage brusque de l'action à la contemplation; il y a de l'une à l'autre une ascension graduelle, un élan continu. Ainsi se rejoignent, sans se contredire, la vie pratique et la vie théorique.

Caractère de la morale après Aristote : individualisme. — La philosophie postérieure à Aristote est caractérisée par la poursuite de l'intérêt moral en tout ordre de recherches. A l'époque d'Épicure et de Zénon, la pensée semble se dégager des spéculations métaphysiques, comme elle s'était désintéressée, à l'époque de Socrate, des hypothèses physiques sur l'origine du monde. En même temps, traduisant dans l'ordre des idées une révolution accomplie dans l'ordre des mœurs, elle conçoit la vie de

l'homme comme ayant une valeur propre, et partant une destinée et un but en dehors des fonctions qu'il exerce au sein de la cité. Tandis que Platon se consolerait du malheur des citoyens par la pensée que l'État est heureux ; tandis qu'Aristote sépare si peu la vie politique de la vie morale qu'il fait du bonheur, sinon même de la vertu, un privilège attaché à la classe des hommes libres, Épicure, aussi bien que Zénon, place la fin de l'homme dans l'homme lui-même, l'affranchit moralement des liens de la cité et trouve encore à la vie un emploi, quand la carrière politique lui demeure fermée. Ainsi, de l'avènement de l'Épicurisme et du Stoïcisme date, pour la philosophie, une période nouvelle, celle qui voit s'introduire la conception individualiste en morale.

Les prédécesseurs d'Épicure : les Cyrénaïques. — Mais comme c'est le propre des doctrines morales de n'apparaître jamais à une date précise et même de devancer souvent les faits historiques auxquels on les rattache, on ne devra point s'étonner qu'un disciple immédiat de Socrate, Aristippe de Cyrène, se présente à nous comme le prédécesseur d'Épicure. Aristippe part de ce principe socratique que le bonheur est notre fin. Il fait consister le bonheur dans le plaisir, et dans le plaisir quelconque, pourvu qu'il soit présent et par là même senti. Mais il ne s'en tient pas à cette conception grossière qui serait la négation même de la morale ; il y ajoute, comme correctif, cette règle importante, que l'homme doit garder au milieu du plaisir la liberté intérieure, la possession de soi. C'est en ce sens qu'il disait lui-même : « Je possède Laïs et n'en suis point possédé, ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι. » En quelle mesure peut-on rechercher le plaisir sans en être dominé, c'est ce qu'Aristippe n'a pas dit. Théodore l'athée, disciple d'Aristippe, fait consister la liberté intérieure dont parle Aristippe, dans l'indépendance et la hardiesse de la pensée. Il professe en morale non moins qu'en religion des opinions qui justifient son double surnom d'ἄθεος et de θρασύτατος. (Diog. L., II, 116.) Prenant les résultats d'une action pour mesure de sa valeur, il estime que le vol, le sacrilège, l'adultère, peuvent, en certains cas, devenir permis : il va ainsi aux conséquences extrêmes de l'hédonisme (doctrine du plaisir).

Une conséquence moins attendue peut-être, que produit le développement historique de la même doctrine, c'est le pessimisme d'un des derniers Cyrénaïques, Hégésias (300 av. J. C.), surnommé *l'orateur de la mort* (πεισιθάνατος). Si le plaisir est une chose insaisissable et fuyante, comment nous le proposer pour fin? Comment

prévenir encore la satiété et le dégoût que nous trouvons en lui ? On fait du plaisir le but de la vie. Qui ne voit à l'avance que ce but sera toujours manqué? La conséquence, c'est qu'il faut renoncer à la vie, source de toute illusion. Étrange conséquence d'une philosophie de la volupté.

Épicure. — Définition du plaisir. — Les plaisirs de l'âme. — Théorie des désirs. — La vertu. — Épicure veut affranchir l'homme du joug des passions et de la tyrannie des dieux, lui assurer « ce retranchement impénétrable de la liberté du cœur, que rien ne saurait forcer ». (Fénelon.) Pour enlever aux dieux le gouvernement du monde, il faut une physique matérialiste; cette physique suppose une *canonique* sensualiste, et c'est ainsi que toute la philosophie épicurienne est faite en vue de la morale qu'elle prépare et qui l'achève. Par l'atomisme, l'homme est délivré des chimères de la superstition. La crainte de la mort, la crainte des enfers, la crainte des dieux : telle est la triple chaîne que brise la physique épicurienne. La reconnaissance des disciples d'Épicure, prêts à l'adorer comme un rédempteur, leur culte pour le souvenir du maître (amulettes, cènes, etc.), montrent assez de quel poids étrange la superstition antique pesait sur les âmes. (Voir Martha, *le Poème de Lucrèce.*)

Après la purification de l'esprit par les dogmes de la physique peut commencer l'initiation aux derniers mystères de la morale épicurienne. Les dieux sont si loin de nous, que c'est à peine si quelque simulacre, échappé de leurs corps glorieux, traverse parfois l'espace pour nous révéler leur existence. La nature, livrée à elle-même, est seule en face de l'homme; quel est donc, dans la nature, le bien suprême qu'il doit se proposer? Épicure répond comme Aristippe : le plaisir. La canonique ne nous a-t-elle pas montré que pour juger du bien et du mal, de ce qui est à désirer ou à craindre, à rechercher ou à fuir, nous n'avons d'autre moyen que les affections (τὰ πάθη), c'est-à-dire les impressions du plaisir ou de la douleur? En second lieu, l'observation nous révèle que tous les animaux, dès leur naissance, cherchent le plaisir et fuient la douleur. Tel est le premier principe de la morale épicurienne : fuis la douleur, recherche le plaisir. Qu'est-ce maintenant que le plaisir? — Il faut distinguer deux sortes de voluptés : l'une calme, persistante et durable, la volupté en repos; l'autre vive, rapide, et passagère, la volupté en mouvement. La première est l'exemption de toute douleur et de toute inquiétude; la seconde s'excite en

nous par je ne sais quel chatouillement de la chair. Le plaisir en mouvement n'est qu'une invitation de la nature à satisfaire les besoins du corps ; ce qu'elle demande, c'est la tranquille volupté, qui résulte de l'accomplissement de toutes les fonctions, c'est cet état de bien-être que donne la santé. Ne pas souffrir dans son corps, ne pas être troublé dans son âme, telles sont les deux conditions de la félicité. Les plaisirs du corps, toujours mêlés de malaise, d'inquiétude et de fièvre, ne sont que les remèdes du besoin, les pourvoyeurs de la volupté, qui consiste dans le sommeil paisible de toutes les souffrances et de toutes les passions.

Les plaisirs de l'esprit sont plus précieux mille fois que les plaisirs du corps. Le corps n'est affecté que de l'impression présente ; l'esprit jouit du présent, du passé, de l'avenir. Mais ne nous trompons pas sur le sens de ces paroles. Comme l'anticipation (πρόληψις) est le souvenir des sensations passées, le plaisir de l'âme est le souvenir des plaisirs sensibles, accompagné de l'espoir qu'ils se renouvelleront.

Je ne saurais quelle idée me faire du Bien, disait Épicure, si je supprimais les plaisirs du boire et du manger, de l'ouïe et de la vue, et ceux de Vénus. (D. L. X, 6.) C'est le ventre, ajoute Métrodore, qui est le véritable objet de la philosophie conforme à la nature. (Cic., *de Nat. Deorum*, I, 40,113.)

Le rôle de l'âme, c'est d'anticiper sur le plaisir à venir et de conserver le plaisir passé. Elle plane au-dessus de la douleur actuelle et s'entretient dans un état de contentement, en songeant que la vie a plus de bons moments que de mauvais, et en se souvenant de tous les plaisirs qu'elle a éprouvés ou qu'il est possible d'éprouver. Ainsi l'esprit peut sortir du présent, jouir de l'ensemble de la vie ; c'est là une jouissance que rien ne peut nous enlever : *Stulti vita ingrata est et trepida, tota in futurum fertur.* (Sén., *Ép.* xv, 10.) Épicure recommande aussi de ne pas penser au mal futur : le mal sur lequel on a médité ne devient pas plus léger, et c'est une sotte (*stulta*) méditation que celle d'un mal futur qui n'arrivera peut-être pas, *calamitosus est animus futuri anxius et ante miserias miser.* (*Apud* Sén.) Il y a là une analogie entre la doctrine d'Épicure et celle de Zénon. Zénon ne place pas le Bien dans les actes particuliers (καθήκοντα), mais dans l'harmonie de la vie entière ; de même, pour Épicure, les jouissances du corps ne sont que la matière du bien, lequel consiste dans la réflexion sur les plaisirs. La réflexion de l'Épicurien domine le temps, comme la volonté du Stoïcien. S'appuyant sur le souvenir et l'espérance des états heureux, elle peut toujours opposer une résistance suffisante au mal présent. Mais l'analogie reste lointaine, parce que la volonté a le devoir pour matière chez le Stoïcien, et le plaisir chez l'Épicurien.

Il ne suffit pas de savoir que le vrai bonheur consiste dans l'absence de la douleur et le calme de l'esprit ; il faut chercher et trouver les moyens de faire de cet idéal une réalité. Le *clinamen* des atomes devient dans l'homme le libre arbitre : il ne dépend que de nous de composer notre vie sur le modèle de la vie des dieux, et de lui faire imiter la sérénité de leur existence bienheureuse. « Mieux vaudrait encore être asservi aux fables vulgaires sur les dieux qu'à la fatalité des physiciens ; encore peut-on espérer de fléchir les dieux, mais la nécessité est inexorable. » Pour atteindre cette sagesse si précieuse, il faut savoir exactement ce que demande la nature, quels sont les besoins dont la satisfaction est une loi nécessaire, sanctionnée par la douleur. Épicure répond à cette question par sa théorie des désirs.

Il y a d'abord les désirs naturels et nécessaires. Ils sont bien faciles à apaiser : « N'est-ce pas, en effet, un ragoût admirable que le pain et l'eau, quand on en trouve dans les temps de sa faim et de sa soif ? » Qu'on se rappelle seulement que le plaisir de la chair n'est qu'un moyen, qu'il disparaît lorsque la souffrance qui venait du besoin a disparu, que prétendre le prolonger serait une folie qui mènerait droit à la douleur, et « qu'on rende grâces à la bienheureuse nature d'être si peu exigeante ». Il y a des désirs naturels et non nécessaires : l'instinct de reproduction, l'amour des parents pour leurs enfants. Ce sont bien des désirs naturels, puisque les animaux les partagent ; mais le sage s'en affranchit sans peine. Le mariage et la paternité donnent tant de soucis qu'il est prudent de les éviter. Enfin, l'appétit naturel, en se dépravant, donne naissance aux désirs superflus : on veut la richesse, le pouvoir, les grandeurs et la gloire ; on aspire à réformer les hommes, à gouverner l'État, comme si la vraie richesse n'était pas la suppression de la cupidité, comme si l'homme n'avait pas assez de se gouverner lui-même.

Ce fut un grand bonheur pour moi, dit Épicure, de ne m'être jamais mêlé aux troubles de l'État et de n'avoir jamais cherché à plaire au peuple, parce que le peuple n'approuve pas ce que je sais, et que j'ignore ce que le peuple approuve. (Ap. Sén., *Ép.* XXIX, 10.)

Puisque le plaisir est la loi suprême, la vertu n'a aucune valeur par elle-même, l'honnête et le beau ne sont rien sans l'utile et l'agréable. *Toutes les vertus prises ensemble, si on les sépare du plaisir,*

ne valent pas un jeton de cuivre (Plut., *adv. Col.*, ch. 30.) Toutefois, comme la médecine est cultivée, non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure, ainsi il faut acquérir la vertu, non pour elle-même, mais pour le bonheur qu'elle seule nous assure. C'est à la prudence de nous apprendre à discerner les vrais et les faux biens. La tempérance nous permet de résister aux assauts de la volupté apparente, d'atteindre la volupté suprême. Si cette vertu est bonne, ce n'est pas parce qu'elle purifie l'âme, c'est parce qu'elle nous assure des joies plus durables. Il en est de même du courage, qui nous fait supporter le mal présent, et nous assure des biens plus précieux dans l'avenir; de la justice, forme raffinée de l'égoïsme, pure convention, par laquelle nous nous engageons à ne pas attaquer nos semblables pour éviter leurs violences. Le droit n'a pas une origine mystérieuse; il est fondé sur un calcul de l'égoïsme, et s'il est sacré, c'est qu'il est utile. Le jour où une loi n'a plus d'utilité, elle n'est plus respectable, elle n'existe plus.

Ce qui domine toute cette philosophie, c'est le désir du calme absolu, c'est la lassitude et le dégoût de tout plaisir, c'est le besoin du repos et du silence. Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plus triste que cet ascétisme sensualiste. *Nihil admirari,* ne se prendre à rien, ne s'éprendre de rien, se ramener tout en soi, se faire aussi petit qu'il est possible : voilà la vraie sagesse, le seul moyen d'être heureux. L'idéal serait même de réduire tout son être, toute sa vie, à un point dans l'espace et dans la durée pour ne laisser plus aucune prise à la douleur.

Antécédents du Stoïcisme. — Les Cyniques : apologie de l'effort (πόνος). — **Pyrrhon. L'indifférence absolue.** Le Cynisme relie la morale de Zénon à celle de Socrate. Antisthène est le disciple de Socrate, le cynique Cratès sera le maître de Zénon. Mais Antisthène est un disciple infidèle, qui simplifie et appauvrit les doctrines de Socrate. Il sépare la morale de la métaphysique, la vertu de la science; le bien, seul objet de sa philosophie, est affaire de pratique, non de spéculation et de belles paroles. La vertu, avec les Cyniques, ne dépend plus de l'intelligence, mais de la volonté; elle est devenue la force morale ou l'empire sur soi. Aussi, c'est dans l'action qu'elle réside, dans la lutte qu'elle triomphe, et les Cyniques, allant à l'encontre des préjugés de l'antiquité, font l'apologie du travail et de la peine (πόνος). L'idéal qu'ils proposent est Hercule, le seul des héros de la Grèce, « dont les exploits soient des travaux ». (Michelet.) Ainsi le

Cynisme, dont le nom est devenu synonyme de morale éhontée, ne laisse pas d'être une forme de l'ascétisme; il pose en principe que le plaisir est un mal, et la souffrance un bien.

Mais il y a dans la morale cynique un désaccord choquant entre la hauteur des prémisses et le caractère souvent bas et grossier des conséquences. Les Cyniques ont la gloire d avoir posé les principes d'où sortira le Stoïcisme; mais ils ont donné à ces principes une interprétation parfois outrageante pour la morale. Ainsi ils perdent le bénéfice de cette grande pensée, qu'il n'y a de bien que l'honnête, et de mal que le vice, en soutenant qu'il faut braver l'opinion et faire fi de l'honneur (εὐδοξία), « ce vain bavardage des fous ». (Épict., *Entretiens,* I, 24, 6). De même le mépris de la richesse, dont ils font profession , ne se borne pas à l'éloge de la tempérance, mais tourne à l'apologie de la pauvreté et de la vie mendiante. (Voir *le Banquet* de Xénophon.)

Si le sage s'élève au-dessus des préjugés de la cité et tient pour égaux le maître et l'esclave, il méconnaît par un autre préjugé le rôle du citoyen; il raille, par exemple, le premier devoir envers la patrie, qui est de la défendre. Diogène, par dérision, roule son tonneau dans Corinthe assiégée. Quand on lui demande à lui-même quel est son pays, il répond : Je suis citoyen du monde, κοσμοπολίτης, ἔφη. (Diog. L., VI, 63.) Enfin, jaloux de se suffire à lui-même et d'assurer son indépendance, le Cynique n'a garde d'accepter les charges de la famille, et considère le mariage comme un assujettissement.

Ce qui pouvait rendre dangereux l'enseignement paradoxal d'un Diogène, c'est qu'il se donnait sous la forme vivante de la prédication et de l'exemple. Zeller appelle les Cyniques « les capucins de l'antiquité ». Ils furent, en effet, à la lettre, des apôtres mendiants; ils appuyèrent leur dogme de l'exemple de leur vie; ils traduisirent en actes toutes leurs maximes, sans excepter les plus impudentes et les plus grossières. Ils faisaient, disaient-ils, comme les maîtres de chœur, qui forcent le ton pour y ramener leurs élèves. Leur mode d'enseignement a fait leur originalité et leur gloire, et à ce titre Diogène, par exemple, est resté « l'une des figures les plus populaires de l'ancienne Grèce ». (Zeller.)

Entre Antisthène et Zénon doit trouver place une physionomie morale d'une originalité puissante, celle de Pyrrhon. Il avait suivi l'armée d'Alexandre et semble avoir été très vivement frappé par l'attitude des Mystiques de l'Inde. Pyrrhon n'a méprisé la logique et la science que pour les avoir jugées sans profit pour l'âme. Son

ne valent pas un jeton de cuivre (Plut., *adv. Col.*, ch. 30.) Toutefois, comme la médecine est cultivée, non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure, ainsi il faut acquérir la vertu, non pour elle-même, mais pour le bonheur qu'elle seule nous assure. C'est à la prudence de nous apprendre à discerner les vrais et les faux biens. La tempérance nous permet de résister aux assauts de la volupté apparente, d'atteindre la volupté suprême. Si cette vertu est bonne, ce n'est pas parce qu'elle purifie l'âme, c'est parce qu'elle nous assure des joies plus durables. Il en est de même du courage, qui nous fait supporter le mal présent, et nous assure des biens plus précieux dans l'avenir; de la justice, forme raffinée de l'égoïsme, pure convention, par laquelle nous nous engageons à ne pas attaquer nos semblables pour éviter leurs violences. Le droit n'a pas une origine mystérieuse; il est fondé sur un calcul de l'égoïsme, et s'il est sacré, c'est qu'il est utile. Le jour où une loi n'a plus d'utilité, elle n'est plus respectable, elle n'existe plus.

Ce qui domine toute cette philosophie, c'est le désir du calme absolu, c'est la lassitude et le dégoût de tout plaisir, c'est le besoin du repos et du silence. Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plus triste que cet ascétisme sensualiste. *Nihil admirari,* ne se prendre à rien, ne s'éprendre de rien, se ramener tout en soi, se faire aussi petit qu'il est possible : voilà la vraie sagesse, le seul moyen d'être heureux. L'idéal serait même de réduire tout son être, toute sa vie, à un point dans l'espace et dans la durée pour ne laisser plus aucune prise à la douleur.

Antécédents du Stoïcisme. — Les Cyniques : apologie de l'effort (πόνος). **— Pyrrhon. L'indifférence absolue.** Le Cynisme relie la morale de Zénon à celle de Socrate. Antisthène est le disciple de Socrate, le cynique Cratès sera le maître de Zénon. Mais Antisthène est un disciple infidèle, qui simplifie et appauvrit les doctrines de Socrate. Il sépare la morale de la métaphysique, la vertu de la science; le bien, seul objet de sa philosophie, est affaire de pratique, non de spéculation et de belles paroles. La vertu, avec les Cyniques, ne dépend plus de l'intelligence, mais de la volonté; elle est devenue la force morale ou l'empire sur soi. Aussi, c'est dans l'action qu'elle réside, dans la lutte qu'elle triomphe, et les Cyniques, allant à l'encontre des préjugés de l'antiquité, font l'apologie du travail et de la peine (πόνος). L'idéal qu'ils proposent est Hercule, le seul des héros de la Grèce, « dont les exploits soient des travaux ». (Michelet.) Ainsi le

Cynisme, dont le nom est devenu synonyme de morale éhontée, ne laisse pas d'être une forme de l'ascétisme; il pose en principe que le plaisir est un mal, et la souffrance un bien.

Mais il y a dans la morale cynique un désaccord choquant entre la hauteur des prémisses et le caractère souvent bas et grossier des conséquences. Les Cyniques ont la gloire d'avoir posé les principes d'où sortira le Stoïcisme; mais ils ont donné à ces principes une interprétation parfois outrageante pour la morale. Ainsi ils perdent le bénéfice de cette grande pensée, qu'il n'y a de bien que l'honnête, et de mal que le vice, en soutenant qu'il faut braver l'opinion et faire fi de l'honneur (εὐδοξία), « ce vain bavardage des fous ». (Épict., *Entretiens,* I, 24, 6). De même le mépris de la richesse, dont ils font profession, ne se borne pas à l'éloge de la tempérance, mais tourne à l'apologie de la pauvreté et de la vie mendiante. (Voir *le Banquet* de Xénophon.)

Si le sage s'élève au-dessus des préjugés de la cité et tient pour égaux le maître et l'esclave, il méconnaît par un autre préjugé le rôle du citoyen; il raille, par exemple, le premier devoir envers la patrie, qui est de la défendre. Diogène, par dérision, roule son tonneau dans Corinthe assiégée. Quand on lui demande à lui-même quel est son pays, il répond : Je suis citoyen du monde, κοσμοπολίτης, ἔφη. (Diog. L., VI, 63.) Enfin, jaloux de se suffire à lui-même et d'assurer son indépendance, le Cynique n'a garde d'accepter les charges de la famille, et considère le mariage comme un assujettissement.

Ce qui pouvait rendre dangereux l'enseignement paradoxal d'un Diogène, c'est qu'il se donnait sous la forme vivante de la prédication et de l'exemple. Zeller appelle les Cyniques « les capucins de l'antiquité ». Ils furent, en effet, à la lettre, des apôtres mendiants; ils appuyèrent leur dogme de l'exemple de leur vie; ils traduisirent en actes toutes leurs maximes, sans excepter les plus impudentes et les plus grossières. Ils faisaient, disaient-ils, comme les maîtres de chœur, qui forcent le ton pour y ramener leurs élèves. Leur mode d'enseignement a fait leur originalité et leur gloire, et à ce titre Diogène, par exemple, est resté « l'une des figures les plus populaires de l'ancienne Grèce ». (Zeller.)

Entre Antisthène et Zénon doit trouver place une physionomie morale d'une originalité puissante, celle de Pyrrhon. Il avait suivi l'armée d'Alexandre et semble avoir été très vivement frappé par l'attitude des Mystiques de l'Inde. Pyrrhon n'a méprisé la logique et la science que pour les avoir jugées sans profit pour l'âme. Son

scepticisme se rattache à ses préoccupations morales. Il était, dans sa pensée, un moyen de s'élever à la vertu : « Faire du doute un instrument de sagesse, de modération, de fermeté et de bonheur : telle est la conception originale de Pyrrhon, l'idée mère de son système. » (Waddington, *Étude sur Pyrrhon.*) En effet, se persuader qu'il n'y a pour nous, dans la vie, ni biens ni maux, c'est *se rendre indifférent à tout;* c'est s'épargner la honte des désirs superflus ou des craintes misérables. Mais Pyrrhon a omis de faire la distinction, que feront les Stoïciens, entre les biens mensongers (richesses, honneurs, etc.) qu'ils traiteront, eux aussi, d'indifférents, et le bien véritable ou la vertu. « Il soutenait que rien n'est honnête ni honteux, juste ni injuste, et de même pour tout le reste; que rien n'existe réellement et en vérité, mais qu'en toutes choses les hommes se gouvernent d'après la loi et la coutume; car une chose n'est pas plutôt ceci que cela. » (Diog. L., IX.) Pyrrhon a renoncé au bonheur, il ne croit même plus à la vertu pratique. L'indifférence, qui délivre de toute passion, de tout désir, est la sagesse même. Pyrrhon est un désabusé, un ascète grec.

Stoïcisme; nature et volonté; καθῆκον et κατόρθωμα. — Morale individuelle : la sagesse. — Morale sociale : droit naturel, cosmopolitisme. — Morale religieuse : piété et résignation. — Les Stoïciens adoptent la maxime qui résume la morale cynique « tout ce qui est naturel est bon » (Ravaisson), et il n'y a qu'à vivre conformément à la nature, ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. Cependant ils ne laissent pas de distinguer deux vies : l'une selon la nature, et l'autre selon la raison, qui sont d'ailleurs et doivent être subordonnées et unies. La vie selon la nature repose, non sur le plaisir, comme l'enseigne Épicure, mais sur un instinct fondamental d'où le plaisir dérive, et qui est l'amour de l'être pour lui-même. Dans la physique stoïcienne, l'animal, la plante, le corps organique, sont un ensemble de parties matérielles, reliées entre elles par une force : σύστασις, *constitutio.* Les actes par lesquels l'être maintient sa constitution, sont les *fonctions,* καθήκοντα, *officia,* improprement appelés devoirs. La fonction ou καθῆκον n'est rien qu'un acte instinctif qui répond d'une manière appropriée aux besoins de l'être, et sert ainsi les fins de la nature; il n'est en lui-même ni bon ni mauvais, il est moralement indifférent; il lui manque, pour être un acte vertueux (κατόρθωμα), d'être accompli par raison et en vue du bien. De même, il est tout un ordre de choses, en elles-mêmes étrangères à

la moralité et par là aussi indifférentes (ἀδιάφορα, *indifferentia*): telles sont, par exemple, la santé, la richesse. Cependant, comme elles intéressent la conservation ou le développement de l'être, elles sont des *choses utiles,* des avantages (*commoda*), sinon des biens, et on les juge *préférables* (προηγμένα, *potiora*) à la maladie, à la misère, lesquelles sont elles-mêmes non des maux, mais des inconvénients (*incommoda*) à fuir, des non-préférables (ἀποπροηγμένα). En résumé, la vie selon la nature, qui n'est autre que la vie sensible, commune à l'homme et aux animaux, comporte déjà la régularité et l'ordre; mais l'accomplissement des fonctions, qui est sa loi, est l'œuvre de la spontanéité ou de l'instinct.

Que manque-t-il donc à cette vie pour acquérir une valeur morale? D'être régie, non plus par l'instinct, mais par la liberté et la raison. Que l'ordre des fonctions soit voulu, respecté et maintenu par l'homme lui-même, et il y aura place alors pour le mérite et la vertu. La moralité apparaît quand la vie humaine, au lieu d'être un produit de la spontanéité naturelle, « devient un ouvrage d'art ». (Ravaisson.) En d'autres termes, la conduite ne peut être appelée vertueuse, si elle est simplement conforme à la nature ou à l'ordre, et si elle n'est pas réglée *en vue* de l'ordre. Sans doute, comme dirait Kant, il faut à la vertu une *matière,* et elle la trouve dans les fonctions naturelles (καθήκοντα); mais elle réside proprement dans la *forme,* c'est-à-dire dans la volonté qui, tendue (τόνος) à travers tous les actes, fait leur unité et leur harmonie, comme la force divine tendue à travers tous les éléments en compose l'unité vivante de l'univers. Le formalisme moral, qui pose la vertu et le vice en dehors des actes par lesquels ils s'expriment, n'a été professé que par Ariston de Chio, qui rompt ici avec l'orthodoxie stoïcienne. La vie selon la raison ne laisse pas d'être, en effet, pour les Stoïciens, la vie selon la nature; mais elle a pour principe le choix, la volonté libre, au lieu de l'instinct naturel et aveugle. De là, dans l'École, une double tendance : tantôt on se préoccupe surtout de la volonté, de l'accord avec soi-même, on exagère l'indifférence jusqu'au cynisme (paradoxes : égalité des fautes, qui n'est pas sage est fou, etc.); tantôt on se rapproche du péripatétisme par la théorie des καθήκοντα et des προηγμένα.

Quelle est maintenant la morale pratique des Stoïciens? Cherchons-la d'abord dans l'individu. La vertu qui règle notre conduite à l'égard des passions est appelée, par les Stoïciens, non point tempérance, mais impassibilité (ἀπάθεια). La passion, en effet, est pour eux, non un appétit naturel, légitime tant qu'il est modéré,

mais « un mouvement de l'âme contraire à la raison et à la nature » (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, Diog. L., VII, 110. — *Aversa a recta ratione, contra naturam animi commotio*, Cic., *Tusc.*, IV, 6). Elle ne peut avoir sa source dans la nature, dont le bien seul dérive; elle est donc la raison, mais déréglée et corrompue. Étant un acte de la raison, elle est une sorte de jugement, une opinion fausse. Elle naît en nous de l'ignorance du bien : si nous étions pénétrés de cette pensée qu'il n'y a de bonheur que dans la vertu, nous serions insensibles à la richesse, aux honneurs, à tous ces faux biens qui sont l'objet ordinaire de nos désirs. Pour nous guérir de nos passions, nous n'avons donc qu'à réformer nos jugements. Aux images flatteuses qui entretiennent nos convoitises, que notre esprit refuse son consentement (συγκατάθεσις, *assensio*); ainsi il empêchera les désirs coupables. Mais notre cœur sera-t-il donc fermé à tout ordre de sentiments? Non, il n'en faut pas croire les Stoïciens eux-mêmes, quand ils parlent d'insensibilité (ἀπάθεια). S'ils condamnent le plaisir, la tristesse, le désir et la crainte (*lætitia, ægritudo, libido, metus* : Cic., *Tusc.*, IV, 6), qui portent le trouble dans l'âme (*perturbationes*), ils déclarent que, par une compensation heureuse, la joie, la prévoyance et la volonté (*gaudium, cautio, voluntas*), qui laissent à l'âme son calme et sa force (*constantia*), peuvent trouver place dans le cœur du sage.

Le fondement d'une vie heureuse, dit Sénèque, est de n'avoir point de fausses joies (*ne gaudeas vanis!*). Vous croyez que je vous retranche beaucoup de voluptés quand je vous ôte les biens du hasard et les charmantes illusions de l'espérance! Tout au contraire, je veux que la joie ne vous manque jamais. Les autres ne remplissent pas le cœur; elles ne font que dérider le front, à moins que vous n'estimiez que c'est être dans la joie que de rire!... Croyez-moi, c'est une chose sérieuse que la joie! (Sén., *Ép.* XXIII.)

L'impassibilité ainsi entendue embrasse toutes les vertus individuelles. Le courage en est une des formes; on peut le définir une attitude impassible en face du danger, de la maladie, de la mort. La liberté, l'indépendance, que les Stoïciens réclament pour le sage, ne peut manquer d'appartenir à une âme devenue insensible aux biens de la fortune et à la faveur des hommes. Enfin, posséder l'impassibilité, c'est avoir aussi la sagesse, sur laquelle elle se fonde. Cependant la sagesse n'a pas pour but unique de régler notre sensibilité, en nous indiquant les biens auxquels doivent s'attacher exclusivement nos désirs. Elle a été définie par les Stoïciens : la connaissance des choses divines et humaines. Il faut entendre par là qu'elle est la connaissance de l'ordre universel établi par la

raison divine, et auquel la loi morale nous commande de conformer la volonté. Elle est plus spécialement aussi la science du devoir, c'est d'elle que dérive toute action morale, et les Stoïciens, qui ne séparent pas l'action de la connaissance, la volonté de la raison, ont par suite attribué toutes les perfections au sage. C'est qu'ils entendent par sagesse la raison droite, unie à la bonne volonté, et qu'il n'est pas de vertu qui ne rentre dans la sagesse ainsi définie.

Le sage Stoïcien qui, comme Dieu, se suffit à lui-même, paraît devoir s'isoler de la société, l'ayant mise au rang de ces choses indifférentes qui n'intéressent pas sa vertu. — Mais, d'autre part, la vie en commun étend son action, par là même élargit le cercle de ses devoirs et lui donne occasion de pratiquer la justice. Par suite, il sentira l'obligation de faire une place en son âme aux vertus sociales. Le principe sur lequel reposent la société et la justice, est le droit. Le droit est issu de la nature, non de l'opinion et de la coutume. (Cic., *de Leg*, I, XIV.) Il y a « une loi souveraine qui a existé dans tous les siècles, et dont la naissance a précédé toute loi écrite, tout État constitué. » (*Ibid.*, ch. VI.) Cette loi est celle dont les infractions sont punies par les tourments du remords, symboliquement représentés par les Furies de la Fable. (*Ibid.*, ch. XIV.) La loi naturelle émane de la raison divine, ou plutôt elle est cette raison même prenant la forme du commandement. Chrysippe la définit : la raison droite prescrivant ce qu'il faut faire, interdisant ce qu'il faut éviter : *lex est ratio summa, insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria.* (*De Leg.*, I, VI.)

La morale sociale se complète par la morale religieuse. Tout être raisonnable participe de la vie divine; tous les hommes par la raison sont « de la famille des dieux » : *ut homines deorum agnatione et gente teneantur* (*de Leg.*, I, VII), et dans cette commune origine trouvent un premier motif de s'unir et de s'aimer. Il y a une société naturelle des êtres raisonnables, qui s'oppose à la société civile, comme la loi divine aux lois humaines. Elle ne connaît ni Grecs ni Barbares, ni étrangers ni ennemis, ni maîtres ni esclaves; elle accorde indistinctement le droit de cité à tous ceux qui ont part à la raison. Bien plus, la raison circule dans tout l'univers, est répandue en tous les êtres : dès lors la cité, que la raison gouverne, se confond avec le monde, et la justice est la loi qu'exprime l'ordre des choses. A ces hautes conceptions se rattache la philanthropie ou amour du genre humain, vertu toute nouvelle, que le Stoïcisme révélait au monde antique. Cicéron prononce le nom chrétien de

charité (*caritas generis humani*). Partout où il y a un homme, dit Sénèque, il y a place pour un bienfait : *ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.* (Sén., *Ép.* XXIV, 3). Les Stoïciens remplacent par la fraternité universelle le patriotisme ruiné et devenu pour ainsi dire sans objet depuis la disparition des cités au sein de l'empire d'Alexandre ou de Rome. Leur cosmopolitisme ne les empêche pas d'être des citoyens respectueux de la loi. Les lois de l'État sont un reflet de la loi naturelle et divine, *veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur!* (*De Off.*, III, XVII.) Tant que la raison domine ou seulement peut faire entendre sa voix au sein de la cité, le sage Stoïcien est heureux d'y vivre et d'y tenir son rang, il accepte sa part des charges publiques et fait son devoir de citoyen.

Les formules stoïciennes de la vertu peuvent se transformer, aisément, en maximes de piété : *vivre selon la nature, obéir à la loi,* qu'est-ce en effet autre chose qu'honorer le Dieu invoqué par Cléanthe en ces termes : « O maître de la nature, toi qui gouvernes avec *loi* toutes choses, ô Jupiter, salut! » La morale aboutit donc à la religion et ce n'est point seulement Épictète ni Antonin, c'est un des fondateurs du Stoïcisme qui donne ainsi à la vertu la piété pour terme. Le culte stoïcien est d'abord un hommage rendu à la raison souveraine.

O Jupiter, c'est le devoir de tout mortel de te prier... C'est pourquoi, je t'adresserai mes hymnes et ne cesserai de chanter ton pouvoir. Ce monde immense, qui roule autour de la terre, te suit où tu le conduis et se soumet docilement à tes ordres. C'est que tu tiens dans tes invisibles mains la foudre... Par elle tu diriges la raison souveraine qui circule dans tous les êtres et se mêle aux grands comme aux petits luminaires du ciel. Tant, ô roi suprême, ton empire est grand et universel. (*Hymne de Cléanthe,* Stobée, *Écloge,* I, 30.)

La connaissance de l'ordre établi par Dieu dans le monde incline notre volonté à s'y conformer. En effet, cet ordre est nécessaire : les faits de la nature, les événements de l'histoire forment une chaîne indissoluble dont le destin a rivé les anneaux et que le hasard ne saurait rompre :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. (Sén. le Trag.)

Mais Dieu ne nous contraint pas seulement par la force, il nous persuade aussi par la raison. Le règne de la nécessité est en même temps le triomphe de la justice, et le destin fait œuvre de Providence. Aussi, tandis qu'il serait seulement déraisonnable de ne pas accepter la loi inflexible du destin, il serait impie et sacrilège de s'opposer, ne fût-ce que par une volonté impuissante, aux sages desseins de la Providence. *Deo parere libertas est.* (Sén., *de Vita beata.*) Être pieux, c'est vouloir ce que Dieu veut, parce qu'on est assuré que sa volonté non seulement s'accomplit toujours, mais encore est toujours digne d'être accomplie.

Rien ne se fait sans toi sur la terre, ô Dieu, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hors les crimes que les méchants commettent dans leur folie. Par toi, *ce qui est excessif rentre dans la mesure, la confusion devient ordre, et la discorde harmonie. Ainsi tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas,* qu'il s'établit dans le tout une loi unique, éternelle, que les méchants seuls abandonnent et méprisent. (*Hymne de Cléanthe.*)

Cependant les Stoïciens n'ont garde de subordonner la vertu à la piété; au contraire, la crainte même des dieux leur paraît méprisable, lorsqu'elle remplace dans les âmes la volonté du bien. La religion stoïcienne est donc avant tout le culte du devoir. La justice règne, l'immortalité de l'âme est superflue. « Non, disait Chrysippe, ce n'est pas un bon moyen de détourner les hommes de l'injustice que la crainte des dieux. Tout ce discours sur les vengeances divines est sujet à beaucoup de controverses et de difficultés. Il ne diffère pas beaucoup des *Contes* sur Acco et sur Alphitto, par lesquels les femmes empêchent les petits enfants de mal faire. » L'attitude des Stoïciens en face de la religion populaire trahit encore le caractère moral de la foi qui les anime; ils ne veulent rien ébranler de ce qui peut soutenir la moralité humaine. Le stoïcisme fit des légendes mythologiques le même usage que le christianisme devait faire des temples païens; il les mit au service de sa foi. Lorsqu'ils font de la religion antique un symbolisme moral, les Stoïciens ne sont pas les défenseurs attardés du paganisme, mais bien les promoteurs d'une religion nouvelle, qu'on a déjà définie « le culte du devoir ».

L'Épicurisme à Rome. — Lucrèce. — Le stoïcisme à Rome. — Éclectisme de Cicéron. — Sénèque : direction des consciences. — Les Romains ont manqué d'originalité en philosophie, mais non point en morale. Ils ont, sans doute, emprunté à la Grèce ses doctrines éthiques; mais, comme il arrive toujours, ces doctrines se sont modifiées d'elles mêmes au contact des mœurs qu'elles devaient régler; l'épicurisme et le stoïcisme ne se sont fait accepter à Rome qu'en devenant romains.

Lucrèce croit n'être que le disciple respectueux, l'interprète fidèle de la sagesse épicurienne; mais chez lui, comme on l'a remarqué,

l'épicurisme s'empreint d'une forte « couleur romaine », il devient « viril et prend un ton sévère, altier, impétueux. » (Martha.) En passant par sa bouche, les préceptes d'Épicure prennent au moins un accent nouveau. L'ambition et l'amour lui causent une sorte d'épouvante qu'Épicure n'a point connue. Le sage d'Athènes trouvait en lui-même le plus sûr remède contre les passions, le désenchantement. Lucrèce n'a point cette sagesse tranquille; il dépeint l'amour en effrayants caractères, tout comme il décrit ailleurs la peste et d'autres fléaux. (Sainte-Beuve.) Mais en même temps qu'il s'élève avec le zèle ardent du moraliste contre cette passion coupable, il en trace une peinture si sincère et si forte, il en donne si bien l'émotion troublante, qu'on l'a cru lui-même atteint du mal qu'il voulait guérir. La morale épicurienne était faite pour attirer à elle des esprits raffinés ou des natures indolentes; aussi elle n'a rencontré à Rome, en dehors du sage et prudent Atticus, que des sectateurs indignes qui lui empruntaient son nom pour couvrir leurs vices (Gabinius, Pison, César). Les Romains répugnaient par tempérament à l'épicurisme; ils avaient été Stoïciens avant la lettre; en devenant philosophes, ils le furent selon l'esprit.

Autant Lucrèce est engagé profondément dans un système, autant Cicéron est flottant entre les doctrines : ainsi on ne peut dire de lui qu'il est Stoïcien en morale, mais seulement qu'il incline au stoïcisme. Cicéron est un érudit, un historien de la philosophie plutôt qu'un philosophe. Il a défendu et paru adopter tour à tour des systèmes de morale assez différents, comme il eût pu plaider, en qualité d'avocat consciencieux et honnête, des causes diverses quoique toujours honorables. Ainsi il est Stoïcien dans le *de Officiis*, qui n'est guère qu'une traduction, et dans les *Tusculanes;* adversaire de l'épicurisme et Péripatéticien dans le *de Finibus;* Académicien à chaque page de tous ses écrits. L'œuvre philosophique de Cicéron ne comporte point d'autre unité que celle qui se dégage de la physionomie morale de son auteur : voyons donc comment elle trahit les préoccupations d'une âme honnête et élevée, éprise du droit et de la justice, soucieuse des intérêts de la patrie romaine. Cicéron témoigne tout d'abord d'une conscience droite et sûre par la manière dont il traite l'art délicat et souvent perfide de la casuistique; il flétrit toutes les fraudes légales, la mauvaise foi dans les contrats, la captation des héritages; il pose les principes du droit des gens, la générosité à l'égard des vaincus, la fidélité aux traités. (*De Officiis.*) Il se montre aussi un moraliste fin et délicat lorsqu'il indique les règles de la bienséance (*decorum,* τὸ πρέπον) et définit ces devoirs charmants de la politesse qui relèvent du bon goût plus que de la conscience. Mais il est avant tout une âme généreuse, dont la sympathie va d'elle-même aux doctrines les plus nobles. C'est ainsi qu'il unit dans une admiration respectueuse Aristote et Zénon, entre lesquels il ne voit, à tout prendre, qu'une différence de langage. *Sentit idem Zeno quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo.* (*De Leg.*, I, 21). Pourquoi prononce-t-il contre l'épicurisme un réquisitoire si violent? C'est que ce système abaisse l'idéal moral, c'est aussi qu'il retire à l'homme, comme une charge accablante, ses devoirs de citoyen, qu'il inquiète le patriotisme de Cicéron. Cicéron va jusqu'à se départir à l'égard d'Épicure de la tolérance : « Ce n'est pas un philosophe qu'il faut pour réfuter ce langage, c'est un censeur pour le condamner. »

Tandis que la philosophie est mise par Cicéron au rang des loisirs élevés (*liberale otium*), elle est considérée par Sénèque comme une profession véritable. Il lui assigne le but, non de charmer les esprits (*oblectamentum*), mais de guérir les âmes (*remedium* : *Ep.* CXVII, 33), et il en fait l'objet d'une prédication ardente qui vise beaucoup moins aux dogmes qu'aux préceptes.

Ah, s'écrie-t-il, ce n'est pas le temps de s'amuser à des jeux de dialectique. Philosophe, ce sont des infirmes et des misérables qui te font appeler auprès d'eux. Tu dois porter secours aux naufragés, aux captifs, aux indigents, aux malades, à ceux qui ont déjà la tête sous la hache : tu l'as promis. A tous les beaux discours que tu peux débiter, ces affligés en détresse ne répondent qu'une chose : « Secours-nous. » (Sénèque, *Ep.* XLVIII.)

Il a en vue la conversion, le salut des âmes. *Le Traité de la clémence,* dédié à Néron, *les Consolations à Helvia, à Marcia, à Polybe* sont des œuvres de prédication directe. *Les Lettres à Lucilius* sont un véritable traité de direction morale : on y voit le philosophe aux prises avec toutes les maladies de l'âme : l'ennui, l'endurcissement au mal (*Lettre* CXII), la légèreté de bon ton qui raille la vertu et les philosophes : « qu'il me fasse rire, peut-être à mon tour je le ferai pleurer. » (*Ép.* XXIX, 7.)

A côté du directeur de conscience[1], il y a encore dans Sénèque un casuiste. Il est né dans la patrie de la casuistique, en Espagne (meurtre d'Agrippine, apologie personnelle dans le *de Vita Beata*). Mais ce qui surtout nous frappe en lui, c'est qu'il est bien plus pénétré que Cicéron des principes humanitaires du stoïcisme. Il

1. C'est M. Martha dans son livre *Les Moralistes sous l'empire romain* qui a le premier mis en relief le rôle de *directeur de conscience* dans Sénèque.

voit dans les esclaves, non seulement des serviteurs « loués à perpétuité » (*De Off.*, I, 13), mais « des amis d'une humble condition » (*Ép.* XLVII, 1). Ce sont des esclaves, mais ce sont des hommes, *imo homines*. Cicéron disait encore des jeux de gladiateurs, qu'ils étaient une école de courage. « Quand ce sont des criminels qui combattent, on ne peut adresser aux yeux des leçons mieux faites pour fortifier contre la douleur et la mort. » (*Tusc.*, II, 17.) Sénèque ne veut pas qu'on enseigne au peuple la cruauté : « Cet homme a fait le métier de brigand ; eh bien ! il a mérité d'être pendu ; il a tué ; celui qui tue mérite de souffrir ce qu'il a fait. Mais toi, malheureux, *qu'as-tu fait pour être condamné à ce spectacle ?* » (*Ép.* VII.) Les Stoïciens, qui condamnent la pitié, ne laissent pas de fonder sur le droit le relèvement des humbles et des misérables. C'est ainsi qu'ils rattachent encore la charité à la justice et présentent l'une et l'autre comme un devoir strict et rigoureux. « Pourquoi, dit Sénèque au riche, épargner cet argent comme s'il était à toi ? tu n'en as que l'économie. » (*De Benef.*, VI, 3.) Il y a un fond de socialisme dans la morale stoïcienne : elle ne permet pas qu'on invoque le droit de propriété contre le devoir de faire l'aumône. C'est par ces vues hardies et profondes que la morale de Sénèque se recommande à nous, elle atteste une véritable révolution dans les esprits.

Épictète. — Marc-Aurèle. — Résignation religieuse. Sénèque écrit pour son ami Lucilius, pour sa mère Helvia, pour son élève Néron ; Épictète tient école et s'adresse au peuple. Ce seul fait indique les progrès de la prédication morale à Rome. La philosophie y est devenue un métier (*Entr.*, I, 4), ou, pour mieux dire, une mission, un sacerdoce. Épictète s'en fait une idée si haute qu'il demande à celui qui l'exerce de n'avoir ni femme ni enfant ; de renoncer aux affaires publiques ; de tout sacrifier en un mot à la tâche privilégiée et unique de précepteur du genre humain. (*Entr.*, III, 22.)

En prenant ainsi la direction des âmes, la philosophie s'imposait le devoir de consulter leurs besoins, de répondre à leurs aspirations et à leurs vœux. C'est ainsi qu'Épictète, deux fois esclave, ayant pour maître Épaphrodite et pour empereur Domitien, apporte aux hommes, courbés sous le joug des Césars, cette fière et consolante doctrine : que le despotisme n'a point de prise sur la liberté de l'âme.

N'as-tu rien dont tu sois le maître ? demande le philosophe à son disciple. — Je ne sais pas. — Peut-on te forcer à approuver ce qui est faux ? — Non. —

Quelqu'un peut-il te forcer à vouloir ce que tu ne veux pas ? — On le peut ; en me menaçant de la mort ou de la prison, on me force à vouloir. — Mais si tu méprisais la mort ou la prison, t'inquiéterais-tu encore de ces menaces ? — Non. — Mépriser la mort est-il en ton pouvoir ? — Oui. — Ta volonté est affranchie. (*Entretiens*, IV, I, 68.)

La liberté consiste à gouverner ses pensées, ses désirs, à se retrancher contre les maux du dehors dans l'asile inviolable de sa volonté. Il y a des choses qui dépendent de nous et des choses qui ne dépendent pas de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν, τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, *Manuel*, I). Ce qui dépend de nous, c'est notre pensée ; ce qui ne dépend pas de nous, c'est la santé, la richesse, tous les biens extérieurs. Attachons-nous seulement à ce qui dépend de nous, rien ne pourra nous atteindre. La liberté est notre bien le plus précieux, non seulement parce qu'elle nous délivre de tous les maux que crée l'opinion, mais parce qu'elle ne fait qu'un avec la raison (τὸ ἡγεμονικόν), cette partie divine de l'âme, et qu'ainsi elle fonde notre dignité (ἀξίωμα). Nous devons aller jusqu'au sacrifice de la vie pour la maintenir dans son intégrité. Si nous trouvons bien dur ce renoncement à toutes les prétendues joies de la vie ; si nous nous entêtons à regarder la maladie, la pauvreté, la mort, comme des maux, c'est que nous ne songeons point que ce que nous croyons les jeux du sort rentre dans les plans d'une Providence sage qui conduit tout au bien par les voies nécessaires. La résignation d'Épictète perd son caractère farouche en devenant le respect des volontés divines, la foi en la Providence, une résignation religieuse. Il fait son devoir, et pour le reste il s'en remet aux dieux.

Que puis-je faire, moi vieux et boiteux, si ce n'est de chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier de rossignol ; si j'étais cygne, celui de cygne. Je suis un être raisonnable, il me faut chanter Dieu. Voilà mon métier et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faiblirai pas, autant qu'il sera en moi ; et je vous engage tous à chanter avec moi. (*Entretiens*, I, XIII.)

Épictète fait tenir la morale en cette formule brève qui n'énonce qu'une vertu négative : Supporte et abstiens-toi (ἀνέχου καὶ ἀπέχου). Marc-Aurèle proclame à son tour, mais plus douloureusement, l'impuissance de l'homme. Le monde suit son cours invariable et nous ne pouvons rien changer à ses lois ; cependant notre destinée est liée à la sienne, et, emportés que nous sommes au courant des choses, nous ne pouvons que nous écrier : « Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même ». (*Pensées*, IV, 23.) Toute notre vertu est donc dans la résignation. Encore ne savons-nous si cette résignation elle-même est de la piété : car peut-être elle s'adresse à

la nécessité aveugle, non à la Bonté souveraine. Marc-Aurèle a beau dire : « Tout ce qui arrive arrive justement » (*Pensées*, IV, 9), un doute subsiste dans son esprit : « Ou tout est un mélange confus d'éléments qui s'agrègent, qui se dispersent, ou il y a dans le monde unité, ordre, Providence. » (VI, 10.) Il conclut, il est vrai, que dans les deux cas le sage n'a rien à redouter. Il ne justifie pas mieux les devoirs de la vie sociale. Ce qu'on remarque chez lui tout d'abord, c'est, sans doute, « la pensée de l'unité du monde, de la connexion étroite de toutes ses parties, de l'obligation qui en résulte pour tous les hommes, comme pour autant de membres d'un même corps, de n'exister que les uns pour les autres ». (Ravaisson.) Mais qu'il y a loin, selon lui, de l'idéal traité par les philosophes à la réalité des choses ! Il faut se résigner à l'injustice des hommes par nécessité. Ils n'en feront pas moins ce qu'ils font, quand tu en crèverais ! (VIII, 4.) Une seule chose peut nous consoler du mal que font les autres, c'est la pensée égoïste qu'il ne nous souille point. « Ils tuent, ils massacrent, ils maudissent ; qu'y a-t-il là qui empêche ton âme de rester sage, modérée et juste ? » (VIII, 50.) Marc-Aurèle ne hait point les hommes : ce sont des méchants qu'il prend en pitié. Mais si l'on peut dire qu'il les aime, c'est d'un amour sans illusion et qui se sait impuissant.

Néo-Platoniciens : morale mystique. — Retour vers Dieu : vertus pratiques. — Les Alexandrins reconnaissent pour leurs maîtres Aristote et Platon ; mais ils apportent en morale un sentiment étranger aux mœurs de la Grèce, le mépris de l'action, qui est traditionnel en Orient et qui devait se produire plus particulièrement encore à une époque de servitude et de troubles civils, comme fut le commencement du IIIe siècle. C'est parce que la vie active vient à leur manquer que les hommes se réfugient dans la contemplation ; c'est parce qu'ils n'ont point de patrie sur la terre qu'ils s'en font une au ciel. Il faut interpréter en ce sens les paroles de Plotin :

> Fuyons, fuyons dans notre chère et véritable patrie... Notre patrie, notre père, sont aux lieux bienheureux et immortels que nous avons quittés. Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire ; ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par des chevaux rapides. Laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir notre chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'esprit en fermant ceux du corps. (*Ennéades*, I, VI, 8.)

La morale des Alexandrins est mystique, comme leur philosophie tout entière. Le mal pour une âme, c'est d'abord d'être née à la vie individuelle, en se détachant de l'âme de l'univers ; car, interprétée au sens moral, la *procession* (πρόοδος) des Alexandrins est une chute. Le mal, c'est encore et surtout de s'aimer soi-même en tant qu'être imparfait et fini, de se complaire en son abaissement. Le bien, au contraire, c'est, pour une âme, de se détacher de la vie sensible, de se retirer en elle-même, de faire retour vers l'âme universelle, vers l'intelligence, vers l'Un. La *conversion* ou le mouvement qui ramène l'âme à Dieu a pour terme l'union avec Dieu ou l'extase, qui est le bien parfait.

La vie morale est donc une marche incessante vers la perfection, un élan continu vers Dieu. Les vertus qui la composent marquent les degrés de cette ascension des âmes qu'on appelle la conversion : elles sortent les unes des autres et se développent suivant l'ordre dialectique dans la série des temps. Les vertus les plus humbles, celles qui marquent le premier degré de la vie morale, sont les vertus *pratiques* : la prudence, le courage, la tempérance, la justice. Elles n'ont guère qu'une valeur négative ; elles purifient l'âme, la retirent du mal, la sauvent du péché ; elles la conduisent au seuil de la vie divine, mais ne l'y font pas entrer. Ce sont les vertus d'un Hercule, par lesquelles il mérite de passer de la terre au ciel, ce ne sont pas encore celles des dieux eux-mêmes. Elles ne sont pas un terme où l'on s'arrête, mais un degré qu'on franchit.

La vie contemplative, à laquelle les vertus pratiques donnent accès, comporte elle-même plusieurs degrés. La contemplation a pour objet le beau. Mais il y a deux sortes de beauté : la beauté sensible, qui marque seulement le triomphe de la forme sur la matière, et la beauté morale qui marque le triomphe de l'intelligence sur les passions et les sens ; Plotin disait, opposant l'une à l'autre : « La face de la justice est plus belle que l'étoile du soir. » Aux différents degrés de la beauté répondent les différentes vertus contemplatives. Tandis que, pour Aristote, la pensée se suffit à elle-même, étant acte pur, pour les Alexandrins elle est un mouvement qui tend vers une fin ; elle aspire à se dépasser elle-même pour atteindre, par delà la beauté, un objet qui reste en dehors et au-dessus d'elle, à savoir le Bien. Le beau fait naître l'amour, mais il n'en est pas le principe. Ce qui rend la beauté admirable, c'est le bien qui resplendit en elle ; c'est pourquoi, disait Plotin, la face d'un vivant est plus belle que celle d'un mort et un animal vivant est plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il une forme plus parfaite. La contemplation est donc un mouvement vers Dieu qui n'aboutit pas ; elle ne nous introduit pas dans la vie

divine, elle nous y prépare et nous y conduit. Nous ne pouvons pas nous-mêmes nous unir au Bien, nous pouvons seulement mériter par nos vertus qu'il s'unisse à nous. Nous n'avons qu'à attendre en silence, l'œil tourné vers l'horizon (image de la vie contemplative), le soleil (image du Bien) qui va se lever au-dessus de l'Océan. Plotin, poursuivant cette image, représente la pensée comme le flot qui nous porte et nous soulève.

Ainsi toutes les vertus pratiques et contemplatives ne sont rien qu'une initiation à la *vie divine*, elles ont pour terme et pour récompense l'extase ou l'union avec Dieu. Dans la contemplation l'âme se distingue de son objet; dans l'extase elle ne fait qu'un avec lui.

Ceux à qui cet état supérieur est inconnu, dit Plotin, peuvent s'en faire quelque idée par les amours d'ici-bas, lorsqu'on aime ardemment et qu'on obtient ce qu'on aime. Mais les amours de ce monde ne s'adressent qu'à des objets mortels et à des fantômes... Là haut seulement est le véritable amour... Là il n'y a plus rien autre que ce qui aime et ce qui est aimé; ils ne sont plus deux, mais tous les deux ils ne sont qu'un. (*Enn.*, VI, IX, 9.)

Nous manquons de termes pour définir l'extase, parce que l'extase dépasse la raison. On y arrive, dit Porphyre, « par la suspension de toutes les puissances intellectuelles, par le repos et le néant de l'intelligence. C'est en sommeillant que l'âme connaît le sommeil; c'est dans l'extase ou l'annihilation de toutes les facultés de son être qu'elle connaît ce qui est au-dessus de l'être et de la vérité. » (Porphyre, *Sent.*, art. 26.) L'extase, c'est le bonheur parfait; mais ce bonheur, qui remplit l'âme et l'inonde, n'est que d'un instant; par sa nature même, il échappe à la conscience, car « ces réflexions qui accompagnent quelquefois les actes, loin de les rendre plus parfaits, ne font que les affaiblir et diminuer leur intensité. » Tel est le Bien suprême : don de la grâce plus encore que fruit de la vertu, il est fugitif et n'est pas même senti.

Caractère de la morale antique : la notion du devoir. — Ce qui caractérise la morale antique, c'est qu'elle n'a jamais séparé le bonheur de la vertu, c'est qu'elle a toujours proposé pour fin à l'homme le souverain Bien, qui, dès ici-bas, unit et concilie les deux termes. L'idée du devoir sous sa forme précise est une idée moderne; les anciens ne l'ont pas ignorée; mais c'est Kant qui, le premier, l'a dégagée et a fait reposer sur elle toute la morale. Platon et Aristote parlent sans cesse du bien (τἀγαθόν), de a vertu : on ne trouverait pas chez eux d'expression correspondant à ce que nous appelons le devoir. Les termes τὸ ὄφελλον, τὸ δέον, qui sont ceux qui répondent le mieux à notre idée, se rencontrent rarement dans le sens précis que nous attachons au mot *devoir*.

Cependant de très bonne heure les Grecs ont eu l'idée d'une loi morale qui ordonne et défend, comme les lois civiles, mais s'en distingue en ce qu'elle n'est point écrite. Socrate maintient énergiquement contre le Sophiste Hippias la doctrine des lois non écrites, νόμοι ἄγραφοι; et cette idée était déjà assez répandue pour que Sophocle l'ait mise sur la scène dans la bouche d'Antigone. Platon exprime dans *le Criton* l'idée de l'obligation absolue, inhérente à la loi morale. « Il ne faut commettre l'injustice en aucune façon... Il ne faut donc même pas faire d'injustice à ceux qui nous en font. » Mais, en général, Platon recherche plutôt le beau et le bien que l'obligatoire; et ce caractère est encore plus frappant chez Aristote.

Les Stoïciens, comme Platon et Aristote, se proposent surtout de déterminer la nature du souverain Bien : c'est toujours l'idée du bien et l'idée de la vertu qui les préoccupent. Cependant, la distinction du καθῆκον et du κατόρθωμα nous fait approcher aussi près que possible de la notion moderne du devoir. Le καθῆκον, nous l'avons vu, exprime toute action convenable, ou, si l'on veut, « dont on peut donner quelques raisons plausibles, naturelles, » par exemple, des raisons d'utilité ou de sentiment : soigner sa santé, nourrir ses enfants, etc. Un degré supérieur de sagesse ou de vertu constitue le κατόρθωμα (*officia perfecta* ou, absolument, *perfectum*), la perfection, laquelle consiste à accomplir les καθήκοντα, mais dans un autre esprit, comme bons en soi et conformes à l'ordre des choses. De toutes les expressions de la terminologie éthique des anciens, c'est donc bien le κατόρθωμα, qui répond le mieux à notre idée de devoir absolu. Encore ne faut-il pas oublier que le κατόρθωμα signifie bien plutôt la perfection idéale de la sagesse humaine que la notion de l'obligation prise en soi. En résumé, l'idée qui domine la morale antique, c'est donc l'idée du souverain Bien, c'est-à-dire de l'accord du bonheur et de la vertu dans l'âme du sage.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME MORAL DANS LES TEMPS MODERNES

La morale chrétienne : la foi, l'espérance, la charité. — Tous les philosophes païens cherchent le principe de la moralité humaine dans l'intelligence : Platon et Aristote, Épicure et les Stoïciens, même les sceptiques et les mystiques alexandrins, font du souverain bien le prix de la sagesse. Avec le christianisme, le ressort de la vie morale n'est plus l'intelligence, mais le sentiment. L'amour est le principe suprême de la vie pratique : avec lui tout vient par surcroît, le bonheur et la vertu.

D'abord, à la science se substitue *la foi* (πίστις). En même temps qu'un acte de l'intelligence ou une conviction, la foi est un acte de la volonté : c'est un abandon confiant, une soumission aimante et résignée à la parole et à la volonté de Dieu. Le chrétien meurt selon la chair, pour revivre selon l'esprit.

Le premier effet de la foi est une renaissance spirituelle (παλιγγενεσία, Paul, *Tit.*, III, 5). L'esprit habite dans l'homme régénéré : « le fruit de l'Esprit (κάρπος τοῦ Πνεύματος, *Gal.*, v, 22) est la charité, la joie, la paix, la patience, la douceur, la bonté, la fidélité, » toutes les vertus du chrétien. La vertu maîtresse, principe de toutes les autres, qui dérive de la foi, qui déjà est contenue en elle, puisqu'elle en est l'achèvement, c'est la charité (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, *Rom.*, XIII, 8). La charité n'est autre chose que la foi agissante (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, *Galat.*, v, 6) ; ses manifestations sont les bonnes œuvres (ἔργα ἀγαθὰ, καλὰ, κόπος τῆς ἀγάπης, *I Thess.*, I, 3). La charité enveloppe l'amour de Dieu et l'amour du prochain comme conséquence nécessaire de l'amour de Dieu. « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car la charité vient de Dieu, et quiconque aime les autres est né de Dieu, et il connaît Dieu. Celui qui ne les aime point n'a point connu Dieu, car Dieu est amour. L'amour de Dieu envers nous a paru en ceci que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous ayons la vie par lui. Mes bien-aimés, si Dieu nous a ainsi aimés, nous devons aussi nous aimer les uns les autres. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est accompli en nous. (Ire *Ep. de Jean*, IV, 7-12).

La charité est pour les chrétiens ce qu'était la sagesse pour la philosophie antique, le principe de toutes les vertus.

Quand même je parlerais toutes les langues des hommes et même des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis que comme l'airain sonore, ou comme une cymbale retentissante. Et quand même j'aurais le don de prophétiser et que je connaîtrais tous les mystères et la science de toutes choses, et

quand même j'aurais la foi qui transporte les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne sais rien. Et quand même je distribuerais tout mon bien pour la nourriture des pauvres, et quand même je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, cela ne me sert de rien. La charité est patiente, sans envie, sans orgueil, elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. (*I Corinth.*, XIII, 1-7.)

Déjà chez les Stoïciens nous avons trouvé l'idée de la fraternité humaine (*caritas generis humani*) ; tous les hommes, par la raison présente en eux, sont comme les fils de Dieu. Mais la charité stoïcienne est un sentiment rationnel, réfléchi, fondé sur la conscience de la dignité humaine. La charité chrétienne est un sentiment plus ardent, plus pénétrant, et cependant dérivé, indirect. L'homme par lui-même est dégénéré, corrompu ; l'amour que nous lui portons n'est que la conséquence de l'amour que Dieu lui porte : c'est pour plaire à Dieu, pour nous unir à lui d'intention, que nous aimons notre prochain. La charité envers le prochain consiste à vouloir son bien moral, sa perfection et aussi le soulagement de ses misères ; envers les coupables, elle devient le pardon et la pitié : « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre... Mon Dieu ! pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. »

A cette morale répond une conception nouvelle du souverain bien, c'est-à-dire de l'union du bonheur et de la vertu. Tous les anciens avaient admis entre le bonheur et la vertu un rapport d'identité : pour Socrate et Platon, Aristote et Zénon, qui a la vertu a le bonheur ; pour Épicure, qui a le bonheur a la vertu. Tout autre est la conception du christianisme. La vertu, c'est la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu et l'amour des hommes en Dieu et pour Dieu ; le bonheur est la possession de Dieu. Aimer Dieu c'est déjà, sans doute, le posséder en une mesure et en être aimé ; mais ce n'est le posséder encore qu'imparfaitement, et l'amour tend à une parfaite union. La vertu ne fait donc que commencer le bonheur en le méritant. Le souverain Bien n'est pas de ce monde, c'est dans une autre vie que s'achèvera notre destinée. La foi répondant à cette attente, la foi, comme croyance à la réalité future et nécessaire du souverain bien, devient une vertu nouvelle, *l'espérance* (ἐλπίς), qui a pour objet les biens qui, promis aux élus, ne leur appartiennent pas encore. La foi, l'espérance et la charité sont les trois grandes vertus chrétiennes, vertus intimement unies, inséparables, qui expriment un même état d'âme. Mais ces vertus ne dépendent pas de la liberté humaine, parce que l'état qui les rend possibles suppose la grâce divine, qu'il ne nous appartient pas de nous donner à nous-mêmes : l'Esprit souffle où il veut. Nous avons

déjà signalé plus haut la difficulté qu'a eue la théologie chrétienne de concilier le libre arbitre et la grâce.

La morale au moyen âge. — La conscience morale : synderesis et conscientia. — Il en est de la morale comme des autres parties de la philosophie. Les Scolastiques ne cherchent pas des principes nouveaux; ils s'en tiennent aux traditions de l'antiquité et du christianisme. Mais les pratiques d'une religion qui sans cesse appelle l'attention de l'âme sur elle-même, développent le sens des choses spirituelles. En regardant en eux-mêmes, durant les longues heures d'examen anxieux et solitaire, les docteurs du moyen âge ont découvert la *conscience morale,* dont, les premiers, ils ont fait l'analyse.

Déjà Abélard met en lumière le rôle de la conscience dans la moralité humaine.

La morale chrétienne n'est que la réforme de la loi naturelle, *reformatio legis naturalis, quam secutos esse philosophos constat.* (*Th. chr.*, II, p. 1211.) Les philosophes, comme l'Evangile, ont fait consister la moralité dans l'intention (*intentio animi*), et c'est avec raison qu'ils ont dit que les bons fuient le mal par amour du bien et non par crainte du châtiment (*ibid.*, p. 1205). Le souverain Bien en soi est Dieu. — Comme plus tard Duns Scot et Descartes, Abélard fait dépendre la distinction du bien et du mal de la volonté arbitraire de Dieu : *unde et ea, quæ per se videntur pessima et ideo culpanda, cum jussione fiunt dominica; constat itaque totam boni vel mali discretionem in divinæ dispensationis placito consistere.* (*Comm. in Ep. ad. Rom.* II, 869.)

Le souverain Bien pour l'homme est l'amour de Dieu. La voie qui mène au souverain Bien est la vertu, qu'on peut définir la bonne volonté fixée en habitude, *bona in habitum solidata voluntas.* Ce n'est pas dans l'acte lui-même, c'est dans l'intention que réside le bien ou le mal moral. L'acte en tant que tel est indifférent; même les penchants mauvais, suite du péché originel, nous laissent innocents : c'est le consentement au mal qui fait le péché (*peccatum*).

Non enim quæ fiant, sed quo animo fiant pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit (*Eth.*, 3)... *opera omnia in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis vel bona, vel mala dicenda sunt.* (*Eth.*, 7.) Or, l'intention dépend de la conscience (*conscientia*), qui juge de ce qui est bien ou mal. L'homme ne pèche que quand il agit contre les inspirations de la conscience individuelle; mais il ne suffit pas pour être vertueux d'obéir à la conscience, il faut que celle-ci soit éclairée, qu'elle s'accorde avec les exigences de la loi. Si la conscience est erronée, l'action est coupable; mais la faute est moindre que si l'action, conforme d'ailleurs à la loi, était contraire aux injonctions de la conscience individuelle. *Non est peccatum nisi contra conscientiam.* (*Eth.*, 13.) *Qui persequebantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent.* (*Eth.*, 14.)

Telle est la doctrine vraiment élevée et originale d'Abélard. Après lui, Albert le Grand reprend l'analyse de la conscience morale, et il distingue de la faculté de discerner le bien du mal ce qu'on pourrait appeler le sentiment ou mieux le penchant moral.

La loi rationnelle (*lex mentis, lex rationis et intellectus*), qui nous avertit de ce que nous devons faire ou éviter, est la conscience proprement dite, *conscientia.* Elle est innée et inamissible en tant que conscience des principes de la vie pratique, elle est acquise en tant que conscience des devoirs particuliers : *lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita.*

De la *conscientia* il faut distinguer le principe même de l'activité morale, la *synderesis.* Quelle est l'origine et le sens exact du mot *synderesis?* On le trouve pour la première fois dans saint Jérôme, mais peut-être (Ueberweg, II, p. 224) faut-il lire συνείδησις, et le terme des Scolastiques dérive-t-il d'une simple erreur de copiste. Quoi qu'il en soit, la *synderesis, scintilla conscientiæ,* se distingue de la *conscientia :* elle est comme la flamme primitive dont la conscience est le rayonnement actuel. Il y a donc dans la conscience morale : 1° un acte intellectuel, la distinction du bien et du mal; 2° une puissance immanente à l'homme, que le péché originel n'a pas détruite et qui nous porte vers le bien, nous détourne du mal : c'est la *synderesis* qui est un reste de la nature première d'Adam.

In singulis viribus manet aliquid rectum quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primæ *in qua creatus est homo. — Synderesis est rectitudo manens in singulis viribus, concordans rectitudini primæ.* (Albert., *Summ. de Creaturis*, p. II, qu. 69.)

Suivant saint Thomas, la *synderesis* n'est pas une puissance, au sens aristotélique du mot; elle est une possession naturelle des principes pratiques, comme l'intellect est une possession des principes spéculatifs, *habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua.* (*Summa theol.*, I, q. 79, 12.) La conscience est un acte par lequel nous appliquons notre science à nos actes, *conscientia actus est quo scientiam nostram ad ea quæ agimus applicamus.* (*Ibid.*, 13.)

Ici encore la *synderesis* est le principe de la *conscientia ;* mais la conception qu'en a saint Thomas semble plus intellectualiste que celle qu'en avait son maître Albert le Grand. L'*éthique* de saint Thomas est d'ailleurs un mélange de la morale chrétienne et de la morale d'Aristote. Il distingue la vie pratique et la vie contemplative. Les quatre vertus philosophiques, tempérance, courage, sagesse, justice, sont des vertus acquises (*virtutes acquisitæ*), elles conduisent au bonheur naturel; les vertus théologales, la foi, la charité, l'espérance (*virtutes infusæ*), divinement inspirées, conduisent à la félicité surnaturelle. La volonté n'est pas con-

trainte, elle est soumise à une nécessité morale qui ne détruit pas la liberté; notre choix dépend de nous. C'est l'idée de l'obligation; mais saint Thomas se hâte d'ajouter que nous ne pouvons rien par nous-mêmes; nous avons besoin de la grâce et de l'aide de Dieu, même pour pratiquer les vertus naturelles, bien plus encore pour avoir part à la félicité parfaite qui est la contemplation de Dieu, *visio divinæ essentiæ*. Le mysticisme naît spontanément au moyen âge de la profondeur du sentiment religieux dans les âmes ardentes. Il est une réaction contre l'abus du formalisme logique; il revient, comme toujours, à élever le sentiment au-dessus de la raison, et l'intuition immédiate au-dessus de la pensée discursive. « La plus haute félicité, dit saint Bernard, c'est la fuite mystérieuse de l'âme au ciel, le doux retour du pays des corps dans la région des esprits, la fusion en Dieu. » Hugo et Richard de Saint-Victor reprennent les idées néo-platoniciennes du pseudo-Denis l'Aréopagite. Ils distinguent la *contemplatio* (intuition immédiate du vrai) de la *cogitatio* (connaissance sensible) et de la *meditatio* (pensée discursive). Considérée dans ses objets, la *contemplatio* a six degrés : le plus bas, *in imaginatione et secundum imaginationem*, consiste à contempler la beauté divine dans la beauté du monde sensible; le plus haut, *supra rationem et præter rationem*, est la pénétration des mystères inaccessibles à la raison. Au point de vue psychologique, la *contemplatio* a trois degrés : le plus bas est une *dilatatio mentis;* le second est une élévation, *subelevatio mentis;* le troisième est une aliénation, *alienatio mentis,* une extase qui nous perd en Dieu dans la suppression de toute conscience individuelle. Le mysticisme du moyen âge a trouvé son expression la plus poétique et la plus populaire dans le livre fameux de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Descartes. — Morale empirique : l'âme en tant qu'unie au corps. — La vie de l'âme. — Science et bonne volonté. — Avec Bacon et Descartes, la morale, comme la philosophie, se sépare de la religion et s'affranchit de la théologie. On revient aux traditions de l'antiquité, on cherche par la seule raison la solution du problème de la destinée humaine. Les Rationalistes de l'école cartésienne croient trouver dans l'intelligence des lois universelles et nécessaires le principe de la vertu et du bonheur; les Empiriques veulent dériver toute la vie morale de l'observation de la nature humaine, d'un fait comme l'égoïsme ou la sympathie. C'est à Kant que revient l'honneur d'avoir renouvelé la morale, en en déplaçant le principe et en la faisant poser tout entière sur l'idée du devoir.

Descartes comprend la morale comme les anciens, il cherche à définir le souverain Bien qui comprend à la fois la béatitude et la vertu, et en montrant l'accord de ces deux termes (*Lett. à la R. de S.*), il voudrait concilier Épicure et Zénon. Il y a chez lui deux morales, dont l'une introduit à l'autre. La première est empirique, elle se rapporte à la vie de l'âme en tant qu'elle est unie au corps, et, en nous affranchissant des passions, elle rend possible la vie de l'esprit pur. La seconde, qui repose sur la bonne volonté et sur la science, assure à l'âme une existence indépendante et une félicité qui dépend d'elle seule.

Le corps de l'homme est une machine automatique, où tout s'explique par l'étendue et les lois du mouvement. Ajoutons une âme à cette machine : tout ce qui est action mécanique dans le corps devient passion dans l'âme. Toutes les passions (admiration, amour, haine, etc.) ne sont donc que l'image du corps et de ses mouvements intestins dans l'âme. (Voy. *Problème de la sensibilité.*) Si la condition de la sagesse est la possession de soi, l'indépendance à l'égard des passions, on comprend de quelle importance serait la médecine pour la vie de l'âme. Quelle science plus précieuse que celle qui, en nous permettant de régler le cours des esprits animaux, de modifier leur composition, nous ferait maîtres de nos passions. Par des remèdes bien dosés nous fixerions rigoureusement les degrés de notre tristesse, de notre joie, de notre amour.

« Descartes, dit Baillet (III, 5), s'était imaginé que rien n'était plus capable de produire la félicité temporelle du monde qu'une heureuse union de la médecine avec les mathématiques »; et Descartes lui-même : « La conservation de la santé est le premier bien et le fondement de tous les autres biens, car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes *plus sages et plus habiles* qu'ils n'ont été jusques ici, c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. » (*Disc. de la Méth.*, 6e part.)

Le premier chapitre de la morale cartésienne serait donc une hygiène, dont les prescriptions assureraient à l'homme l'empire absolu sur ses passions.

Descartes, malgré ses efforts, n'a pu formuler cette thérapeutique des passions. Il semble dès lors qu'on soit dans l'esclavage du corps. Mais ce qui paraissait nous perdre nous sauve. L'union de l'âme et du corps est réciproque : aux actions de l'âme doivent donc répondre dans le corps certaines *passions* (modifications cor-

rélatives). Nous entrevoyons par là le moyen de nous affranchir. Si l'âme est libre, et si tout ce qui se passe en elle modifie l'organisme, en disposant de son âme on dispose de son corps. La médecine nous permettait d'attaquer le corps en face, de combattre les passions physiquement; par l'action indirecte de l'âme nous retrouvons la possession de nous-mêmes. L'âme n'agit, à dire vrai, que sur soi; elle se donne telle ou telle pensée, s'y arrête, s'y fixe, et par là : 1° tantôt elle suspend l'action qui suivrait de la passion (*Pas.*, I, 46); 2° tantôt elle change le mouvement de la petite glande, siège de l'âme, et le cours des esprits, et se donne ainsi une passion nouvelle et même contraire (*Pas.*, I, 45); 3° tantôt elle va plus loin, et, sans changer le mouvement de la glande, elle lui associe, par l'habitude, les pensées auxquelles elle a eu la force de se tenir pendant qu'il durait. « Il y a telle liaison entre notre esprit et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi. » (*Pas.*, II, 136.) Par l'habitude nous pouvons donc bouleverser l'ordre naturel des passions, renverser les rapports du physique et du moral, faire qu'aux mouvements de la glande auxquels répondaient naturellement les passions que nous voulons fuir, répondent des pensées toutes contraires et propres à nous faire agir comme il convient à un être raisonnable et libre. Ainsi, ne pouvant agir mécaniquement sur le mécanisme corporel, *nous usons de ruse et d'industrie* (*Pas.*, I, 47), nous trouvons par là un équivalent moral de la médecine, à l'hygiène physique nous substituons une hygiène morale, remplaçant par l'action indirecte de l'âme l'action directe de la médecine.

L'âme, bien qu'unie au corps, en est distincte; elle a sa vie propre, « elle peut avoir ses plaisirs à part ». (*Pas.*, III, 212.) En dominant les passions, déjà elle se détache du corps, elle retrouve sa vraie nature, qui est d'être libre et de ne dépendre que d'elle-même et de ses pensées. L'hygiène morale nous conduit donc à la vraie morale, qui est la science du souverain Bien. Quel est ce Bien qui tout à la fois nous donne le bonheur et la vertu?

Il ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement qu'elle produit. Outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent *son bon usage est le plus grand de tous nos biens,* il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus; d'où il suit que ce n'est que de lui que *nos plus grands contentements* peuvent procéder. (*Lett. à la Reine de S.*) Il n'est pas

nécessaire que notre raison ne se trompe point, il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu pour exécuter toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures, et ainsi *la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie.* (*Lett. à la Princ. Elis.*, 1er mai 1645.)

Après avoir placé, comme Kant le fera plus tard, la fin de l'homme dans la bonne volonté, Descartes semble se contredire et, comme Socrate et Platon, faire tout dépendre de l'intelligence.

Pour ce que notre vertu, lorsqu'elle n'est pas assez éclairée par l'entendement, peut être fausse, le contentement qui en revient n'est pas solide... La plus grande félicité de l'homme dépend du droit usage de la raison, et par conséquent l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on peut avoir, comme elle est aussi, sans doute, la plus agréable et la plus douce. (*Lett. à la P. El.*, 1er mai 1645.) Comment en douter, si l'on songe « qu'il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour acquérir toutes les vertus et ensemble tous les biens qu'on puisse acquérir » ? (*Disc. de la Méth.*, 3e part.) *Omnis peccans est ignorans,* si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. (*Lett.*, avr. 1637.)

S'il en est ainsi, le problème moral se pose comme le problème scientifique. Il faut refuser son adhésion aux plaisirs entrevus confusément, n'accepter aucune chose pour bonne qu'on ne la connaisse évidemment être telle, en un mot se mettre en garde contre les idées confuses, se diriger d'après des idées claires. La question capitale est alors de déterminer l'ordre des perfections, de faire la science des biens et de leur valeur relative. Descartes n'a pas fait cette science, il se contente d'établir que la passion exagère la valeur des plaisirs qu'elle recherche, et de poser cette règle générale : les plaisirs de l'âme qui dépendent de nous sont tellement au-dessus des plaisirs du corps, qu'ils suffisent à la béatitude. La science, ne pouvant descendre aux particularités, ne peut remplacer la conscience. C'est à chacun de chercher librement le meilleur, qu'on reconnaît, comme le vrai, à l'évidence. Dès lors, la vie ne souffrant pas de délais, il faut se contenter de la bonne volonté : de celle-ci nous avions été conduits à la droite raison, de la droite raison nous voici rejetés à la bonne volonté.

La contradiction n'est qu'apparente; l'intelligence et la liberté sont intimement unies. Le jugement est un acte volontaire; affirmer ou nier, c'est vouloir. La connaissance suppose la liberté et en dérive. Je me dois à moi-même la vérité, et dans une certaine mesure, je suis responsable de mes erreurs. Le souverain Bien est la bonne volonté qui seule dépend de nous; mais la bonne volonté n'est autre que la volonté « de se servir le mieux possible de son

esprit pour connaître ce qu'on doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. » (*Lett. à la Pr. El.*, 1er mai 1645.) Elle est le bien le plus précieux, elle suffit à justifier l'homme devant lui-même et devant Dieu, à lui assurer le contentement intérieur; mais l'intelligence donne seule la vraie sagesse. La vraie sagesse suppose la science, elle est l'idéal; le devoir de chaque homme est de s'en approcher le plus possible : le contement intérieur qui résulte de cet effort vers le meilleur, suffit à la béatitude.

Le problème moral semble résolu; mais les accidents de la vie ne peuvent-ils rejeter l'âme dans l'esclavage de la douleur? L'homme vit dans un monde dont il ne peut diriger les événements, dès lors peut-on dire qu'il ne dépend que de lui-même? Descartes s'efforce d'éliminer ces inconnues du problème de la vie, en saisissant l'homme dans ses rapports avec le monde et avec Dieu. Souvenons-nous d'abord que tout dans l'univers se fait mécaniquement selon des lois inflexibles, et nous tâcherons plutôt de changer nos désirs que l'ordre du monde. La fortune « n'est qu'une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement ». (*Pas.*, II, 145.) Ayons cette conviction qu'après que nous avons fait ce qui dépend de nous, tous les biens que nous ne possédons pas sont aussi entièrement hors de notre pouvoir les uns que les autres; nous ne désirerons pas plus d'être sains étant malades, ou d'être libres étant en prison, que nous ne faisons maintenant d'avoir des corps d'une nature aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. (*Disc. de la Méth.*, 3e part.) La conscience de la nécessité universelle nous délivre de tous les désirs et regrets superflus.

Mais cette soumission aux lois du monde ressemble à une défaite. Pour être nécessaire, le mal n'en existe pas moins. Il y a quelque chose qui échappe au bien et à l'intelligible. Oui, si nous oublions que tout dépend de Dieu, que tout est conduit par sa Providence. Nous ne pouvons pénétrer les desseins de Dieu, mais nous savons qu'ils expriment la souveraine perfection, et cela suffit pour que nous soyons satisfaits quand nous avons fait ce que nous avons jugé le meilleur, quel que soit notre sort.

Le vrai objet de l'amour étant la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à considérer Dieu tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer que nous tirons même de la joie de nos afflictions en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons. (*Let. à la Pr. El.*, 15 juin 1645.) C'est ainsi que l'homme, se joignant à Dieu de volonté, l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde sinon que la volonté de Dieu soit faite; ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni la douleur, ni la disgrâce, parce qu'il sait que rien ne peut lui arriver que ce que Dieu aura décrété, et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre que, même lorsqu'il attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté. (*Let. à M. Chanut.*)

Lorsque nous avons ainsi confondu notre volonté avec la volonté de Dieu, nous participons de sa toute-puissance, et rien n'arrive que nous ne le voulions. Le bonheur est donc le prix de la vertu, et le souverain Bien de l'homme ne dépend que de l'homme même.

Il est certain qu'un homme bien né, qui n'est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui. Toutefois, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune et de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits aussi bien que les autres. (*Lett. à la Pr. El.*, 1er mai 1645.) Par la félicité intérieure qui résulte de la seule bonne volonté, nous pouvons empêcher que tous les maux qui viennent du dehors, tant grands qu'ils puissent être, n'entrent plus avant en notre âme que la tristesse qu'y excitent les comédiens, quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes. (*Lett. à la Pr. El.*, mars 1646.)

Les accidents peuvent déranger l'ordre externe de notre vie, mais non troubler l'harmonie intime de l'âme; ils sont nécessaires, ils sont dans les plans de Dieu : nous faisons plus que les accepter, nous les voulons. Rien dès lors n'arrive qui soit contre notre volonté. Confondre sa volonté et son intelligence avec la volonté et l'intelligence de Dieu, voilà le dernier mot de la morale.

C'est ainsi que l'âme, d'abord menacée d'esclavage, s'affranchit. Elle n'exprime plus les affections du corps par les passions qu'elle subit; son amour n'est plus causé par un mouvement des esprits animaux, il naît des jugements qui la portent à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes (*Pass.*, II, 79); ses joies purement intellectuelles naissent de sa seule action. Non seulement l'âme n'exprime plus le corps, mais les termes se renversent : c'est le corps qui exprime l'âme par ses mouvements et devient son esclave. A la vertu répond une passion : la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer. La générosité, c'est la vertu s'exprimant dans le corps; ce sont les idées justes, principes de la morale, fortifiées par le mouvement des esprits animaux. Il n'est pas jusqu'à l'amour le plus élevé, le plus spirituel, l'amour de Dieu, qui ne puisse devenir une passion et modifier le cours des esprits. Ainsi l'âme est maî-

tresse d'elle-même, puisque ses pensées ne dépendent que d'elle; du corps, puisque le corps l'exprime et ne lui renvoie plus sous forme de passions que ses actions et ses idées mêmes; du monde enfin, puisque par l'amour de Dieu elle s'unit à lui, partage sa volonté et sa puissance souveraine.

Malebranche : rapports de perfection, amour de l'ordre. — La science des biens et de leur valeur relative était restée comme un *desideratum* de la morale de Descartes, qui se contente de dire que le bien, comme le vrai, se reconnaît à la lumière de l'évidence. La morale de Malebranche est le développement de cette idée, que Descartes n'avait qu'indiquée. Il existe entre les choses deux sortes de rapports : des rapports de grandeur et des rapports de perfection. Les premiers ont trait proprement à la vérité, les seconds à l'ordre; les premiers à la science pure, les seconds à la morale.

Comme on remarque immédiatement un rapport d'inégalité entre deux grandeurs telles que 2 fois 2 et 5, on remarque aussi qu'une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre, que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparé à la bête. (*Mor.*, I, I, § 13.) Les rapports de perfection sont l'ordre immuable que Dieu consulte quand il agit, ordre qui doit aussi régler l'estime et l'amour de toutes les intelligences. (*Mor.*, I, I, 6.)

Si l'intelligence humaine, diversement façonnée par l'éducation et la coutume, variable selon les temps, peut découvrir l'ordre immuable, c'est qu'il y a en elle une partie impersonnelle et divine, la Raison, le Verbe éternel, par qui s'opère l'union des esprits. La Raison est la voix divine en nous; qui ne l'écoute point tombe dans l'erreur ou le dérèglement.

Celui qui estime plus son cheval que son cocher, ou qui croit qu'une pierre en elle-même est plus estimable qu'une mouche ou que le plus petit des corps organisés, ne voit point ce que peut-être il pense voir, ce n'est point la *raison universelle*, mais la raison particulière qui le porte à juger comme il le fait. *Mor.*, I, I, 13.)

C'est encore parce que la raison universelle n'est plus entendue que la morale change selon les pays et selon les temps.

Ainsi, c'est vertu chez les Allemands que de savoir boire : on ne peut avoir de commerce avec eux si on ne s'enivre. Ce n'est point la Raison, c'est le vin qui lie les sociétés, qui termine les accommodements, qui fait les contrats. *Mor.*, I, II, 7.)

L'amour de l'ordre est l'unique vertu. Les actions simplement

conformes à l'ordre, ou devoirs (les καθήκοντα des Stoïciens), doivent être distinguées des actions qui sont inspirées par l'amour de l'ordre, ou vertus.

Il ne faut pas confondre la vertu avec les devoirs, par la conformité des noms. Cela trompe les hommes. Il y en a qui s'imaginent suivre la vertu, quoiqu'ils ne suivent que le penchant naturel qu'ils ont à remplir certains devoirs; et comme ce n'est nullement la *Raison* qui les conduit, ils sont effectivement vicieux à l'excès, lorsqu'ils pensent être des héros en vertu (*Mor.*, I, II, 6)... Celui qui donne son bien aux pauvres ou par vanité ou par compassion naturelle n'est point libéral, parce que ce n'est point la Raison qui le conduit ni l'ordre qui le règle; ce n'est qu'orgueil ou que disposition de machine, etc... (*Ibid.*, § 1.)

La vertu est donc plus que la pure et simple obéissance à l'ordre; c'est l'obéissance à l'ordre par amour de l'ordre; c'est aussi l'obéissance, qui n'est pas actuelle et momentanée, mais passée en habitude et constante. La vertu est « un amour habituel, *libre* et dominant de l'ordre immuable. » (*Mor.*, I, III, 20.)

Aimer l'ordre, c'est aimer les êtres et les choses en raison de leur perfection, c'est donc d'abord aimer Dieu, la perfection absolue, par-dessus toutes choses; et en second lieu n'aimer toutes les autres choses que selon leur rapport à Dieu, ou mieux encore n'aimer en elles que Dieu, que la perfection qui les rend aimables. Aimer l'ordre, c'est par suite entrer avec Dieu en conformité d'esprit et de volonté.

Dieu aimant nécessairement l'ordre et toutes choses selon l'ordre, il s'aime avant tout lui-même, puis les créatures autant qu'il se retrouve en elles, c'est-à-dire autant qu'il leur découvre d'être et de perfection. Il y a deux espèces d'amour : l'amour de *bienveillance* ou d'*estime* et l'amour d'*union* : l'un consiste à n'aimer les choses qu'autant qu'elles sont aimables, l'autre consiste à se donner tout entier, sans réserve, à s'unir, en un mot, à l'objet aimé. (*Mor.*, I, III, 8.) Dieu seul mérite d'être aimé d'un amour d'*union* parce qu'il est la perfection, le Bien en soi, et que seul aussi il est la cause efficace de toutes les actions des créatures; c'est donc en lui seulement qu'il faut aimer les créatures, c'est d'après sa volonté et sa loi qu'il faut leur mesurer l'amour de bienveillance.

Tel est le principe qui régit la morale pratique. L'amour de Dieu et de toutes choses en Dieu est la règle souveraine de la conduite, comme la vision en Dieu est la loi de la connaissance. L'homme ne doit aimer en lui-même que ce qui le rend aimable aux yeux de Dieu. La raison, c'est Dieu présent en nous; nous sommes le temple que sa sagesse habite et dans lequel elle veut

être adorée. Combattons tout ce qui fait en nous obstacle à la raison : les sens, l'imagination, les passions. (*Mor.*, II, ch. xi, xii, xiii.) Cultiver la raison, c'est rendre hommage à Dieu : l'attention est « une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire » ; la *force* et la *liberté* de l'esprit, qui consistent dans des dispositions à rechercher, à suivre la vérité et à l'accepter uniquement sur la foi de l'évidence, sont des « vertus » et des vertus « cardinales ». (*Mor.*, I, vi, 5.)

La morale sociale s'inspire du même esprit que la morale personnelle : nous avons à régler notre amour pour les autres sur leur relation à Dieu. Le souverain est celui d'entre les hommes qui se place le plus haut dans notre estime, parce qu'il n'est rien moins que le représentant de Dieu sur la terre. Il faut qu'en sa présence non seulement le corps, mais « l'esprit se prosterne » ; il faut qu'on « s'humilie et qu'on respecte la grandeur et la majesté de Dieu dans la puissance du prince ». (*Mor.*, II, ix, 2.) Mais le dernier des hommes est encore digne de notre bienveillance et de notre estime.

Il ne faut pas seulement estimer et donner des marques d'estime aux pauvres et aux derniers des hommes, mais encore aux pécheurs et à ceux qui commettent les plus grands crimes. Leur vie est abominable, leur conduite est méprisable,... mais leur personne mérite toujours de l'estime. (*Mor.*, II, vii, 4.)

C'est qu'ils ne laissent jamais d'être des temples de Jésus-Christ et de former avec nous en Dieu une société éternelle. L'enfant lui-même doit être pour ses parents un objet de respect non moins que d'affection : il ne faut point le gouverner par la force, mais conduire par la persuasion et la douceur sa raison débile.

Qu'un père ne s'imagine pas que sa qualité de père lui donne sur son fils une souveraineté absolue et indépendante. Il n'est père que par l'efficace de la puissance de Dieu, il ne doit commander que suivant sa loi. (*Mor.*, II, x, 18.)

Tous les devoirs ont ainsi leur principe dans l'amour de Dieu, vertu unique, mais susceptible de prendre des formes diverses, auxquelles répond justement la diversité des devoirs.

Spinoza. — Déterminisme : au sens absolu, il n'y a ni bien ni mal. — Le bien pour l'homme. — Théorie des biens. — L'esclavage et la liberté. — Spinoza utilitaire et mystique. — La conscience de l'universelle nécessité n'est qu'un moment de la morale de Descartes; elle est

le principe et la fin de la morale de Spinoza, qui ne la distingue pas de l'amour de Dieu. Le spinozisme est ici, comme partout, un cartésianisme logique, simplifié et appauvri. C'est une chose remarquable que le principal ouvrage de Spinoza soit une *Éthique;* et cependant il nie tout ensemble le libre arbitre et l'existence du bien et du mal. Les actions humaines sont régies par un mécanisme inflexible; la croyance au libre arbitre est une illusion et une sottise; l'indignation contre les méchants est une naïveté. « L'insensé n'est pas plus obligé de vivre selon les lois de la raison que le chat ne peut l'être de vivre selon les lois de la nature du lion. » (*Tr. de théol. pol.*, ch. xvi.) Si nous subissons nécessairement les lois de notre nature, ne pouvons-nous pas nous en prendre à Dieu de nos misères et de nos fautes ? — Non.

Car nous sommes en sa puissance comme l'argile est entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage, et d'autres destinés à un usage vulgaire. Nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme et une âme impuissante. Et de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignît de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou l'enfant qui souffre de la pierre de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué, de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre soit de n'avoir pas eu en partage et la force et la vraie connaissance et l'amour de Dieu ; soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. (*Lett. à Oldenburg*, édit. Saisset, t. II, p. 344, 349.)

Vouloir que les choses soient autrement qu'elles sont, s'irriter contre la nature, ce serait ne pas comprendre que tout ce qui est est nécessairement, et nécessairement ce qu'il est.

D'autre part, ce qui est nécessaire ne saurait être que bon, et considérée du point de vue moral, la nécessité doit s'appeler Dieu, Providence ou Sagesse. Ainsi tout ce qui arrive est justifié par le fait même de son existence, immédiatement rattachée à la nécessité souveraine. Au sens absolu, la distinction du bien et du mal n'a donc aucune valeur : « les mêmes choses qui dans les hommes nous paraissent détestables et dignes de toute notre aversion, peuvent être considérées chez les animaux avec admiration : ainsi les guerres des abeilles, les jalousies des colombes, etc. (*Lettre à Blyemberg*, éd. Saisset, t. II, p. 370.) La sanction n'est pas fondée sur la responsabilité, elle est une conséquence de l'ordre nécessaire établi :

Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme,

ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse. (*Lett. à Olden.*, t. II, p. 350.)

En un sens, il n'y a donc pour Spinoza ni bien ni mal ; mais tout expliquer n'est pas tout confondre. Il y a des choses qu'on peut appeler bonnes ou utiles, mauvaises ou nuisibles, suivant qu'elles augmentent ou diminuent notre perfection, c'est-à-dire nous rapprochent ou nous éloignent de Dieu. L'utile est ce qui sert à nous apporter de la joie ; le nuisible est ce qui nous apporte de la tristesse. (*Éth.*, IV, VIII.) Le panthéisme qui justifie tout n'a garde de mépriser les biens inférieurs.

Il est d'un homme sage d'user de la vie et d'en jouir autant que possible, de se réparer par une nourriture agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne. (*Eth.*, IV, sch. de la prop. XLV.)

La joie est bonne ; les sombres préoccupations des mystiques sont déraisonnables : « La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort ; et la sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie. » (*Eth.*, IV, LXVII.) En même temps qu'il accorde son estime à tous les plaisirs, Spinoza ne laisse pas d'évaluer chacun d'eux et de le mettre à son rang, suivant son utilité ou, ce qui revient au même, suivant son degré d'être ou de perfection. « La différence n'est pas médiocre entre le bonheur que peut ressentir un ivrogne et celui qui est goûté par un philosophe. » (*Éth.*, III, LVII, schol.) Il établit ainsi une dialectique ou hiérarchie des biens.

Le bien, c'est la *liberté*, le mal, l'*esclavage*, et les degrés de la liberté marquent les degrés de la perfection. L'esclavage, c'est la dépendance à l'égard des passions, c'est la vie selon l'appétit. L'appétit, qui se rapporte à l'imagination et aux sens, a pour objet les biens présents, passagers et frivoles ; l'homme qui s'y livre est sous l'empire des idées inadéquates et confuses. La *liberté*, au contraire, consiste à vivre sous la loi de la raison. La raison qui conçoit les choses sous la forme de l'éternité (*sub specie æterni*), s'attache aux biens futurs comme aux biens présents et immédiatement sentis ; elle découvre à chacun ce qui est conforme à sa nature, ce qui lui est utile ; enfin elle a pour objet un bien qui ne saurait périr, la science, et en particulier la connaissance des vérités éternelles. Mais Spinoza ne peut que nous indiquer le moyen par lequel on devient libre, la science ; nous ne savons pas nous

rendre libres, nous savons seulement comment se produit en nous la liberté.

Une affection cesse d'être passive aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte. (*Eth.*, V, prop. III.) Une affection, à mesure qu'elle nous est mieux connue, tombe de plus en plus sous notre puissance et l'âme en pâtit de moins en moins. (Coroll.) Mais qu'est-ce que connaître les choses, sinon en comprendre la nécessité ? En tant que l'âme conçoit toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses passions une plus grande puissance, en d'autres termes, elle est moins sujette à pâtir. (*Ibid.*, prop. VI)

Gouverner ses passions, c'est conformer ses désirs, comme ses pensées, à l'ordre du monde. Être libre, c'est s'identifier à la nécessité universelle. En effet, on devient libre par la science ; or la science, c'est la participation à l'Être, et, comme il n'y a qu'un seul Être, à l'être nécessaire. Pour Spinoza, comme pour Parménide et Platon, la pensée est identique à son objet : ainsi, en tant qu'elle a la connaissance des vérités éternelles, l'âme est elle-même éternelle ; et en tant qu'elle étend cette connaissance, elle accroit sa part d'immortalité. De même encore, connaître Dieu, c'est participer à son essence, et si l'homme, arrivé au terme de son développement moral, est vraiment libre, c'est qu'alors, s'étant uni à Dieu par l'intuition intellectuelle, il est Dieu lui-même et fait partie de cette nécessité souveraine qui porte le nom de liberté, parce qu'elle se développe suivant la loi seule de sa nature. La liberté, pour l'homme, consiste donc à ne faire qu'un avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Être qu'il faut appeler nécessaire, quand on le considère tel qu'il est en lui-même, mais qu'il faut appeler l'Être libre, quand on le considère dans sa relation avec les autres choses, qui ne sont que les modes de son activité.

Spinoza se plaît à unir dans son langage des termes contraires, comme ceux de liberté et de nécessité. A son exemple, on peut dire de lui qu'il est à la fois, et sans contradiction, utilitaire et mystique. Il donne en effet pour principe à la morale, tantôt la tendance de l'Être à persévérer et à se perfectionner dans son être ou l'amour de soi, tantôt l'amour intellectuel de Dieu. C'est qu'à ses yeux ces deux amours n'en font qu'un. La nature de l'homme est de connaître, et la science a pour objet l'Être, à tous ses degrés et sous toutes ses formes, mais principalement sous sa forme la plus haute, qui est l'éternel et le divin. Dès lors, « le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu ; et la vertu suprême de l'âme, c'est de connaître Dieu ». (*Eth.*, IV, XXVIII.) Mais connaître Dieu, c'est l'aimer ; car l'amour n'est autre chose que la joie

accompagnée de l'idée de son objet. Aimer Dieu, c'est donc encore s'aimer soi-même et s'aimer d'autant mieux qu'on est en quelque sorte plus pleinement soi, puisque, ayant atteint le terme de la connaissance, on a atteint par là même le développement dernier de sa nature propre. Ainsi l'amour de soi conduit à l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu n'est qu'une forme supérieure de l'amour de soi.

Mais, après avoir présenté ainsi la morale de Spinoza comme un utilitarisme élevé, il faut en quelque sorte se reprendre, et noter en elle, sous d'autres rapports, un caractère hautement désintéressé. Elle répudie en effet, comme servile, une vertu qui n'aurait d'autre fondement que la crainte des enfers ou l'espérance d'une autre vie. Elle n'a pas assez de mépris pour l'opinion vulgaire selon laquelle « la piété, la religion, et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme » sont autant de « fardeaux » dont les hommes espèrent se débarrasser à la mort. (*Eth.*, V, scol. de la prop. XLI.) Quel outrage en effet à la morale que cette crainte honteuse des supplices de l'enfer qui fait porter à tant de malheureux « le poids accablant de la piété » et combien est plus haute et plus pure, selon Spinoza, l'idée que l'on doit se faire de la vertu! « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte à l'intrépidité et à la générosité de l'âme » (*Eth.*, V, XLI). Est-ce à dire que Spinoza estime, avec Kant, qu'il y ait conflit entre la vertu et le bonheur et que l'un exige le sacrifice de l'autre? Non pas, il croit au contraire que la nécessité, pleine de sagesse, qui gouverne le monde, a lié indissolublement le bonheur à la vie raisonnable et libre, ou plutôt il place uniquement le bonheur de l'homme dans la perfection et dans la vertu.

La béatitude n'est pas le prix de la vertu elle-même, et ce n'est pas parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons, c'est parce que nous la possédons que nous sommes capables de contenir nos mauvaises passions. (*Eth.*, V, XLII.)

En résumé, vie heureuse, vie libre, raisonnable et divine, tous ces termes répondent aux différents points de vue sous lesquels on peut considérer une même chose : le développement de l'âme humaine dans sa nature propre, et son acheminement vers ce qui en est le terme, c'est-à-dire la connaissance et l'amour de Dieu.

Nous n'avons considéré l'âme humaine que dans son développement individuel. Mais elle n'a qu'à suivre sa loi propre pour entrer en harmonie avec les autres âmes, et les règles de la vie sociale sont observées, quand la moralité triomphe. En effet, ce qui divise les hommes, c'est l'appétit, parce qu'il se porte vers des objets dont la possession ne peut être partagée, comme par exemple les richesses. En faisant prévaloir la vie selon la raison sur la vie selon l'appétit, la morale, quoique uniquement préoccupée du perfectionnement individuel, sert donc par contre-coup l'intérêt social. La raison unit les hommes; c'est la passion qui les divise : car l'objet de la raison est Dieu, qui se donne à tous tout entier et se communique sans se perdre. Même il est dans la nature de ce bien suprême qui s'appelle la connaissance et l'amour de Dieu, de s'accroître en quelque sorte par une possession commune.

L'amour de Dieu, dit Spinoza, ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie, et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force, que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu d'un même lien d'amour. (*Eth.*, IV, appendice, ch. IV.)

Ainsi l'amour de Dieu est le lien de la vie sociale : il est donc le principe auquel toute la morale est suspendue.

Morale de Leibniz : le souverain Bien. — L'instinct moral et la raison; la nature et la grâce. — Théorie de l'amour. — Leibniz, comme Spinoza et Malebranche, fait de la perfection la fin de la morale, et de l'intelligence le principe de la perfection. Le déterminisme psychologique de nos actes n'empêche pas plus le caractère moral de nos actes que le déterminisme psychologique de nos jugements ne les empêche d'être vrais ou faux. Comme nous avons besoin d'une logique pour diriger notre entendement, nous avons besoin d'une morale pour diriger notre volonté. Le *bien naturel* d'un être consiste dans sa perfection.

J'appelle *perfection* tout ce qui élève l'âme. Elle consiste dans la force d'agir; et comme tout être réside en une certaine force, plus grande est la force, plus haute et plus libre est l'essence. En outre, plus une force est grande, plus se manifeste en elle la pluralité dans l'unité. Or l'un dans le plusieurs n'est autre que l'accord, et de l'accord naît la beauté, et la beauté engendre l'amour. (*Uber die Glückseligkeirt*, édit. *Edm.*, p. 627.)

La perfection d'un être raisonnable se mesure à la somme de ses perceptions distinctes. (*Lett. à Wolff.*) Le bien moral est donc l'effort vers la science, le développement de la raison, le passage continu des perceptions confuses à des perceptions distinctes. Le plaisir n'est pour un être que la conscience de sa perfection. Per-

fection et bonheur sont termes identiques. La vie morale est donc le passage continu d'une perfection moindre à une perfection plus grande et par là même la conquête progressive du bonheur. Il y a donc un fondement du bien dans la nature même de l'objet : c'est ce bien naturel qui devient le bien moral, lorqu'il s'y joint la volonté : *Bonum naturale, quum est volontarium, est bonum morale.* (*Lett. à Wolf.*)

La *nature* ne laisse pas déjà de conduire l'homme à sa fin, c'est-à-dire au bonheur. En effet, elle nous porte à suivre la joie et à éviter la tristesse (*Nouv. Essais,* I, II, 1); or la joie est le signe de notre libre développement ou perfectionnement. La tendance au plaisir enveloppe donc le désir, vague et confusément senti mais efficace et réel, de la perfection, et la nature, d'où nous vient ce désir, se trouve être virtuellement morale. C'est ainsi qu'il y a encore un « instinct général de société », une « affection entre le mâle et la femelle », entre les pères et les enfants, « qui font ce droit naturel ou cette image de droit plutôt, que, selon les jurisconsultes romains, la nature a enseignée aux animaux. » (*Ibid.,* 9.) Est-ce à dire que la morale consiste à suivre la nature? Leibniz a fait la critique anticipée de Rousseau. L'instinct, tout au présent, n'est pas un guide sûr.

La félicité n'est autre chose qu'une joie durable. Cependant notre penchant va, non pas à la félicité proprement, mais à la joie, c'est-à-dire au présent; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée. (*Ibid.,* 3.) De plus, les mouvements de l'instinct sont aveugles. Nos appétitions ou *motus primo primi,* comme dit l'École, sont comme la tendance de la pierre, qui va le plus droit, mais non pas toujours le meilleur chemin, vers le centre de la terre, ne pouvant pas prévoir qu'elle rencontrera des rochers où elle se brisera, au lieu qu'elle se serait approchée davantage de son but, si elle avait eu l'esprit et le moyen de s'en détourner. C'est ainsi qu'en allant droit vers le plaisir présent nous tombons quelquefois dans la misère. (*Nouv. Essais,* II, XXI, 36.)

Enfin l'instinct est une perception confuse qui doit faire place à une perception distincte. Les impressions que la nature a mises en nous ne sont que « des aides à la raison », elles ne doivent pas se substituer à elle. Ce n'est pas assez pour nous d'être « portés aux actes d'humanité *par instinct,* parce *que cela nous plaît* », il faut encore que nous nous y déterminions « *par raison,* parce que cela est juste » (*Nouv. Essais,* I, II, 4). Tous ces « principes innés qu'on sent et qu'on approuve, quand même on n'en a point la preuve », il faut les convertir en maximes fondées, en vérités distinctes.

Leibniz n'est pas de ces philosophes qui voient dans l'instinct l'ennemi de la raison; mais, en les conciliant, il les distingue. L'un

appartient à toutes les âmes, l'autre est le privilège des esprits ou âmes raisonnables; l'un nous laisse dans le règne physique de la nature, l'autre donne entrée dans le règne moral de la grâce. L'instinct n'a de valeur morale qu'en tant qu'il achemine à la raison; de même que la nature se sanctifie en préparant par ses voies l'avènement de la grâce, en contribuant par ses lois au triomphe de la justice.

Les péchés doivent porter leur peine avec eux, par l'ordre de la nature et en vertu même de la structure mécanique des choses, et de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas toujours arriver sur-le-champ. Il y a harmonie entre l'instinct et la raison, entre la nature et la grâce. Dieu, comme architecte de la machine de l'univers, contente en tout Dieu comme législateur de la cité des esprits. (*Monad.,* 89.)

Mais l'harmonie des deux règnes ne va pas jusqu'à les identifier. Dieu ne voit pas du même regard les âmes, qui sont de simples *miroirs de l'univers,* et les esprits, qui sont sa propre *image;* il est seulement pour les unes ce qu'un inventeur est à sa machine, tandis qu'il est encore pour les autres « ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants ». (*Monad.,* 84.) La raison dépasse infiniment la nature; elle nous rapproche de Dieu et nous fait participer en quelque sorte à sa puissance créatrice, car « notre âme est *architectonique* dans les actions volontaires, et, découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero*), elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand ». (*Princip. de la nature et de la grâce,* 14.) La raison nous fait encore « entrer dans une manière de société avec Dieu » et nous place sous les lois de ce gouvernement parfait des esprits où il n'y a point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment.

Enfin la raison est à la fois le bien absolu et notre bien propre. Elle constitue notre essence; la moralité, qui a pour objet le développement de notre perfection individuelle, se confondra donc avec le développement de la raison en nous. Notre perfectionnement moral sera atteint si notre âme s'élève aux perceptions distinctes : car les désirs violents de la passion aveugle seront toujours moins forts que la douceur persuasive de la raison éclairée.

Quand une vérité demeure sans effet sur l'âme, c'est qu'elle n'a pas été amenée à tout le degré de distinction qu'elle comporte. Malgré les apparences, la vérité est ce qu'il y a au monde de plus fort, pourvu que, non contents de la considérer du dehors et de l'appeler de son nom, nous pénétrions dans ses

replis et saisissions distinctement la logique et l'harmonie qu'elle porte en elle. (Erdm., 269 *a*.)

Plus notre raison se développe, plus elle s'étend, plus elle se relie à à tout ce qui est. Comme toute monade, notre esprit est un miroir de l'univers; plus il prend conscience de sa vraie nature, plus il prend conscience de son rapport avec les autres êtres. Dès lors, à mesure qu'il se perfectionne, il se réjouit davantage de la perfection et de la joie des autres êtres; en d'autres termes, plus il se perfectionne, plus il aime. « Aimer ou chérir, c'est en effet se réjouir du bonheur d'autrui, ou, ce qui revient au même, c'est faire sien le bonheur d'un autre : *Amare sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam* (*de Notione jur. et just.*, Erdm., p. 118). L'amour est désintéressé, puisqu'on éprouve le bonheur de celui qu'on aime comme le sien propre et que, par suite, on en jouit immédiatement, sans songer à aucun avantage ultérieur. Cet amour se porte d'abord sur les autres hommes : car rien ne nous est plus naturel que de prendre part à leur perfection et à leur joie. Mais c'est en Dieu qu'il trouve son objet suprême. L'amour de Dieu est « désintéressé », car il n'est déterminé par aucun attrait sensible; et en même temps « il est notre plus grand bien et intérêt », car Dieu est notre bien et notre perfection même.

Dieu étant la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet... Il nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future ;... il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les Stoïciens, résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. (*Princ. de la nat. et de la gr.*, § 16, 18.)

Aimer Dieu n'est-ce pas s'élever à l'intelligence de sa bonté, comprendre que le monde, gouverné par lui, ne saurait être que bon, qu'il est du moins le meilleur possible, et que, si l'ordre n'y est pas dès maintenant réalisé, tout doit à la fin « réussir au bien des bons, qui ne sont pas des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir ? » (*Monad.*, 90.)

Au fond de la morale de Leibniz se retrouve son optimisme métaphysique. En proclamant que la vie est bonne, il ne fait d'ailleurs qu'énoncer la thèse générale dont son système de morale tout entier est la preuve. La vie est bonne en effet, parce que tout y a

sa raison, parce que, comme on l'a vu, la nature, la passion et les sens ne sont, à le bien prendre, ni contraires ni même étrangers à la moralité, parce que le bien individuel, l'οἰκεῖον ἔργον d'Aristote, ne contredit pas le bien absolu dont parle Platon, parce que l'égoïsme éclairé trouve dans l'amour son compte, parce que le bonheur ne se sépare pas en réalité de la perfection; parce qu'enfin éclate partout l'harmonie, c'est-à-dire la marche régulière des choses dans la voie du bien, « dans le chemin du suprême bonheur ».

Systèmes utilitaires. Hobbes : l'intérêt personnel. — Helvétius : accord de l'intérêt personnel et de l'intérêt général. — Les Cartésiens cherchent tous dans la raison le principe de la vertu et du bonheur : le souverain Bien est l'intelligence de l'absolu qui nous unit à Dieu et confond notre volonté avec la sienne. Les Empiriques croient trouver dans un ait particulier, par exemple l'amour du plaisir, l'instinct moral ou a sympathie, le principe qui, suivi dans ses conséquences, suffit à l'organisation de la vie individuelle et de la vie sociale. Hobbes pose avec netteté le principe de l'utilitarisme et en déduit avec rigueur les dogmes essentiels. La sensation est le critérium du bien; le bien n'est donc que le plaisir, et le plaisir est un mouvement favorable aux fonctions de la vie (*jucundum a juvando*), mouvement qui se traduit à la conscience sous la forme du désir. C'est le désir qui fait la valeur des choses, et à son intensité se mesure leur degré d'excellence; c'est le désir aussi, et non la possession, qui est le bien. D'une manière générale, le plaisir n'est pas le repos que laisse le besoin satisfait, mais l'appétit qui demeure au sein de la jouissance; le plaisir actuel n'est donc qu'un désir sans cesse renaissant. Hobbes revient à la doctrine des Cyrénaïques : le plaisir est dans le mouvement, il est le mouvement même. « Le plus grand des biens, c'est de s'avancer, en rencontrant le moins d'obstacles possible, vers des biens toujours ultérieurs; *bonorum maximum ad fines semper ulteriores minime impedita progressio.* » (*De Hom.*, XI, 15.) Ne reconnaissant d'autre bien que le plaisir physique qui découle des lois de la vie, ou plutôt qui se confond avec la vie même, il devait en dire ce qu'il disait de la vie : « elle est un mouvement perpétuel qui, lorsqu'il ne peut s'avancer en ligne droite, se change en un mouvement circulaire. »

Mais Hobbes dépasse le point de vue d'Aristippe, lorsqu'au lieu d'accepter tel quel le plaisir présent, il considère les biens et les maux qu'il engendre, et règle ainsi la conduite en vue de l'*utile*.

Telle chose en effet n'est pas un bien, qui en devient un parce qu'elle conduit au bonheur : ainsi la puissance peut être en elle-même sans charme, mais elle nous met en paix avec les autres hommes, elle nous protège contre la méchanceté et l'envie ; elle force le respect ; elle gagne la bienveillance et l'amour ; tous ces avantages la rendent désirable et bonne. De même la société des hommes, qui n'est à l'origine que la *guerre de tous contre tous,* devient, lorsque l'intelligente recherche de l'utile se substitue à la poursuite aveugle du plaisir, un état d'ordre et de paix, dans lequel l'individu privé de l'indépendance obtient en retour un bien plus réel, la sécurité : en tant qu'elle nous sauve des misères de l'*état de nature,* la société est avantageuse et utile, et ainsi elle est bonne.

Cependant l'intérêt, que Hobbes prend pour guide de nos actions, demeure toujours *personnel.* L'homme est naturellement *un loup pour l'homme,* et la haine instinctive qu'il porte à ses semblables peut être voilée, mais non pas effacée par la civilité et l'éducation : ce qui le prouve, c'est le plaisir de la médisance qui règne dans les entretiens (*De Cive, præfat.*). Mais la haine des autres dérive de l'amour de soi : s'ils servaient nos intérêts, ils deviendraient aimables ; et ainsi, comme on hait ses semblables à cause des dommages qu'ils nous causent, on peut les aimer à cause de l'utilité qu'on en reçoit. On peut être bienveillant pour eux, car c'est une satisfaction égoïste, et partant naturelle, de se sentir assez fort pour faire non seulement son bonheur, mais celui d'autrui. On peut aussi avoir pitié du malheur des autres, parce que ce malheur nous avertit de craindre pour nous. Enfin, lorsqu'on reconnaît la supériorité d'une personne et sa puissance de nous nuire, il est juste de l'*hoorer.* Ainsi Hobbes n'a garde de faire sortir, comme Bentham, e dévouement de l'amour de soi : l'intérêt général ne vaut, à ses yeux, qu'autant qu'il donne satisfaction à l'intérêt personnel. Sa doctrine est celle de l'égoïsme exclusif.

Helvétius est à la fois le continuateur et le contradicteur de Hobbes : il adopte ses prémisses et rejette toutes ses conclusions. Il ne reconnaît d'autre règle que celle de l'amour-propre. « Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins aux lois de l'intérêt. » (*De l'Esp.*, II, 2.) Mais tandis que l'intérêt personnel est, pour Hobbes, le principe de la division et de la haine, Helvétius découvre dans le mécanisme de ses lois le principe de la tolérance et de la sympathie.

Les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts. (*Ibid.*, II, 5.) Il faut les prendre comme ils sont ; s'irriter contre les effets de leur amour-propre, c'est se plaindre des giboulées du printemps... Les hommes sont ce qu'ils doivent être ; toute haine contre eux est injuste ; un sot porte des sottises comme un sauvageon des fruits amers... L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est un spectacle insupportable, et qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir les malheureux.

La bonté est ainsi une affaire de nerfs ; celui qui est bon ne songe qu'à se soulager lui-même, en suivant son cœur, il n'a de règle que son intérêt. L'intérêt peut se modifier au point de produire tour à tour des vertus et des vices. De même qu'il inspire des actions diverses, il fait naître des jugements contradictoires : le juge est toujours injuste aux yeux de celui qu'il condamne, et équitable aux yeux de celui que favorise son arrêt. La morale serait donc sans règle certaine, si elle prescrivait, sans plus, de suivre l'intérêt ; mais elle a précisément pour but de ramener à l'unité et à l'harmonie la multiplicité des intérêts contraires. Deux intérêts surtout sont en lutte : l'intérêt privé et l'intérêt général.

Dès lors toute l'étude des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire des récompenses et des punitions, et les secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel à l'intérêt général. Cette union est le chef-d'œuvre que doit se proposer la morale. Si les citoyens ne pouvaient faire leur bonheur particulier sans faire le bien public, il n'y aurait alors de vicieux que les fous ; tous les hommes seraient nécessités à la vertu, et la félicité des nations serait un bienfait de la morale. (*De l'Esp.*, II, 22.)

Helvétius appelle ainsi les lois au secours de la moralité. Attendre des hommes qu'ils pratiquent le dévouement par une bonne volonté gratuite, c'est le rêve des mystiques, qui ne veulent pas voir que le seul ressort qui meuve la machine humaine est l'intérêt. Il ne faut rien moins que la menace des lois pour prévenir par la crainte toute action contraire au bien public, et sans la gloire ou l'estime par lesquelles le public paye les services qu'on lui rend, l'héroïsme serait aussi bientôt déserté. Mais de même que la morale ne peut se passer de l'appui des lois, la législation ne peut se passer des enseignements de la morale. Il suffisait, selon Hobbes, que les décrets du législateur fussent défendus par la force : Helvétius demande qu'ils soient encore justifiés par la raison, c'est-à-dire qu'ils se trouvent toujours conformes à l'intérêt des citoyens. (*De l'Esp.*, II, 17.) N'est-ce pas d'ailleurs le meilleur moyen de mettre la force du côté de la loi ? En résumé, selon Helvétius, l'intérêt exige que toutes les prescriptions de la morale reçoivent une sanction. Cette sanction s'exerce par la voie de la contrainte ou de l'opinion. « La récompense, la punition, la gloire ou l'infamie, soumises aux volontés du législateur, sont quatre espèces de divinités avec

lesquelles il peut toujours opérer le bien public. » (*De l'Esp.*, II, 22.) La sanction de l'opinion ne diffère qu'en apparence de la sanction légale : ses arrêts expriment encore la pensée du législateur, qui par l'éducation dirige et forme les consciences et donne ainsi le mot d'ordre de la moralité.

Bentham : arithmétique morale. — L'intérêt général. — Bentham, disciple de Hobbes et d'Helvétius, légiste en même temps que philosophe, donne à l'utilitarisme par son analyse profonde des plaisirs un nouveau développement, et en applique les principes à la législation. La maxime qui sert de point de départ au jugement moral se tire, selon lui, de la considération des conséquences qui suivent nos actions. On ne saurait appeler bons les actes vers lesquels nous sommes portés par le mouvement aveugle de la sympathie, mais seulement ceux dont nous connaissons exactement les suites avantageuses, c'est-à-dire dont nous prévoyons que nous retirerons du plaisir, ou du moins plus de plaisir que de peine. Il existe, il est vrai, une doctrine étrange qui représente le plaisir comme un mal, la douleur comme un bien ; c'est celle que Bentham appelle « l'ascétisme ». Mais on ne saurait imaginer de paradoxe plus choquant. Tout plaisir, fût-ce le plaisir abominable du plus vil des malfaiteurs, est bon en soi ; il ne devient mauvais que par une circonstance qui lui est étrangère et accessoire, à savoir la chance des peines qu'il entraîne à sa suite. Cependant si tous les plaisirs sont bons, ils ne le sont pas au même degré, et pour atteindre le bonheur, c'est-à-dire la plus grande somme de plaisir possible, la morale nous enseigne à faire un choix entre eux et à régler ce choix sur la quantité de bonheur que chacun d'eux représente. La détermination de la valeur comparative des plaisirs est l'objet d'une science que Bentham croit fonder et qu'il nomme *l'arithmétique morale*. Selon cette science, les plaisirs doivent être considérés en premier lieu sous le rapport des circonstances intrinsèques qui ajoutent ou qui ôtent à leur valeur. Ces circonstances sont : l'*intensité*, la *durée*, la *certitude*, la *proximité*, la *fécondité*, la *pureté*. Dans la langue de Bentham, un plaisir pur est celui qui n'est troublé par aucun mélange de douleur. La morale, en quête du plus grand plaisir, fera choix de celui qui répond à la meilleure combinaison de ces rapports divers, et souvent contraires. Mais ce n'est pas assez qu'un plaisir soit en lui-même préférable à un autre, il faut encore qu'il paraisse tel à celui qui le poursuit. Le climat, le tempérament, l'âge, le sexe, le

caractère, les habitudes, le développement de l'intelligence, et en général toutes les causes qui modifient la sensibilité, changent réellement à nos yeux la nature du plaisir ; elles entrent donc aussi comme données dans les problèmes de l'arithmétique morale. Enfin les conséquences sociales de nos actes sont, aux yeux de Bentham, celles dont il convient de tenir le plus grand compte : car l'intérêt de la société l'emporte sur les intérêts des individus, par cette raison qu'il les contient tous. Or rarement on sait mesurer la portée sociale des actions individuelles ; dans un vol, on ne voit que le tort fait à la personne volée, et par contre-coup à sa famille, à ses enfants ; on ne remarque pas le mal de l'alarme causée par le crime, le mal plus grand encore qui résultera de l'exemple donné ; encore moins soupçonne-t-on la désorganisation de la société que tend à produire toute action contraire aux lois. Or si, comme le croit Bentham, notre intérêt se confond avec l'intérêt général, si nous devons adopter en morale pour formule dernière : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre, quelle suite de considérations n'entraîne pas la moindre délibération volontaire ? Notre conduite privée est tenue par exemple de se conformer aux lois de l'économie politique, et la morale devient une science vaste et complexe, dans laquelle rentre la sociologie. Pour entendre notre intérêt et y conformer nos actions, nous avions déjà besoin d'entreprendre une étude psychologique de la sensibilité, et d'en tirer des règles pour l'évaluation des plaisirs ; voilà qu'il nous faut pénétrer encore le mécanisme savant des intérêts sociaux, dans lesquels vont se perdre les intérêts moindres des individus.

Mais, entre les sciences politiques, c'est la législation qui se relie le plus étroitement à la morale. Les lois sont des dispositions prises pour assurer aux citoyens d'un État la plus grande somme de bonheur possible ; comme les prescriptions de la morale, elles se réfèrent à l'intérêt de tous, c'est leur utilité qui fait leur justice ; aux avantages que le public en retire se mesure leur degré d'excellence. Le système de peines édictées par la loi se justifie par les mêmes raisons. Toute peine sans doute est un mal, mais ce mal est moins grand que celui qu'il est destiné à prévenir. Si l'intérêt condamne comme une souffrance inutile l'expiation pure et simple que Platon réclame au nom de la justice, il approuve le châtiment que le magistrat dispense, non pour satisfaire quelque désir de vengeance, mais pour empêcher ou rendre plus rare le retour des actions coupables : encore faut-il toujours que le mal de la peine

soit moindre que celui que le délit a causé. Le droit a donc pour fondement et pour limite l'intérêt. La législation sert les fins de la morale ; elle combine les motifs qui doivent déterminer les volontés dans le sens de leur plus grand bien. Mais elle a un domaine d'action moins étendu que la morale, et c'est par là qu'elle s'en distingue. En effet, le plus souvent les lois ne peuvent rien contre ces actions mauvaises qui trouvent en elles-mêmes leur châtiment, contre celles que réprouve l'opinion, contre celles enfin que la religion condamne. Pour ne pas user son pouvoir contre les abus qu'il ne saurait empêcher, le législateur doit en pareil cas laisser agir seules la coutume, les mœurs, la religion dominante, ces précieux auxiliaires dont il a d'ailleurs intérêt à se ménager l'appui. A ces conseils pratiques et de bon sens, on reconnaît le légiste qui, en édifiant un système de morale, se proposait avant tout de jeter les bases d'une réforme de la législation.

La morale du sentiment : le sens moral; l'instinct moral. — Adam Smith : la sympathie. — La doctrine sentimentale est celle qui se refuse à admettre, avec les utilitaires, qu'il n'y ait place dans l'âme humaine que pour l'amour de soi, et qui prend justement pour guide en morale le sentiment le plus contraire à cet amour, ou la sympathie. Shaftesbury (*Rech. sur la vertu*), qui en est le premier représentant, reconnaît en nous un sens (*sense*) destiné à percevoir dans les actions le bien et le mal, comme la vue perçoit dans les objets le noir et le blanc. Ce sens délicat est plus doucement remué par les joies intimes du sacrifice que par les satisfactions brutales de l'égoïsme. En nous fiant à lui, nous trouverons le bonheur, sans l'avoir cherché, dans la pratique de la bienveillance et du désintéressement. Hutcheson développe la doctrine de Shaftesbury. (*Rech. sur les idées de beauté et de vertu. Syst. de philos. mor.*) Il admet une perception immédiate du bien et du beau à l'aide de deux sens spéciaux, qui ne diffèrent de la vue et des autres sens que par leur nature *interne*. Posant en principe la prééminence du *sens moral,* il lui confie la direction de nos facultés. Au reste, ce sens n'est, pour lui, que l'instinct de la bienveillance; en effet, il n'apprécie que les actes inspirés par le désintéressement, il peut bien faire grâce à ceux que dicte l'amour-propre, il peut les trouver innocents, mais il ne les juge jamais bons. La doctrine originale de Hume, en morale (*Rech. sur les Princ. de la Mor.*), se rattache aux précédentes; elle rapporte à un instinct la révélation et la poursuite du bien. Cet instinct n'est pas l'amour de soi qui nous découvre seulement notre bien propre, c'est l'humanité (*humanity*), ou le sentiment qui nous porte à aimer le bien de tous les hommes (*a feeling for the happiness of mankind, Mor. Sent.*). Le bien se ramène, selon Hume, à l'utilité, non à l'utilité personnelle de l'agent, mais à l'utilité en général. Si les affections bienveillantes ont une valeur plus haute que les penchants égoïstes, ce n'est pas en vertu de leur nature intrinsèque, c'est en raison de leur utilité plus grande; en effet, les unes tendent au bien de tous les hommes, tandis que les autres visent seulement à la satisfaction des intérêts d'un seul. Les vertus personnelles ont leur prix, et on estime avec raison l'habileté et la prudence, mais on doit leur préférer la bienveillance et la justice, afin de ne pas permettre à la moindre utilité de l'emporter sur la plus grande. Hume semble n'être qu'un utilitaire à la façon de Bentham, mais il n'édicte point la règle de l'intérêt général au nom de la raison; il la propose sur la foi de l'instinct, et déclare suivre en morale les inspirations du cœur. C'est le sentiment qui nous attache à l'intérêt général et qui seul peut rendre compte du blâme et de l'approbation morale. « La raison froide et désintéressée (*disengaged*) ne peut être un motif d'action, elle ne fait que diriger l'impulsion reçue de l'appétit ou de l'inclination. »

Le système d'Adam Smith est la forme la plus ingénieuse qui ait été donnée à la morale du sentiment. Il consiste à tirer la règle de la conduite des lois psychologiques de la sympathie. Par *sympathie,* Smith entend la communication à notre âme de toutes les émotions d'autrui : il remarque que nous ne pouvons assister par exemple à la souffrance des malheureux sans que cette souffrance nous gagne par contagion; que nous ne pouvons entendre les éclats de rire d'un enfant, voir les gambades d'un animal, sans que, par un mouvement instinctif, nous prenions notre part de leurs ébats et de leurs jeux. La nature nous rend ainsi solidaires des autres hommes, en faisant nôtres leurs joies et leurs douleurs. Elle a voulu, en outre, que la sympathie n'allât pas sans plaisir et pût être recherchée pour son charme propre. Selon Smith, il n'en faut pas davantage pour fonder la morale. Il semble, il est vrai, que notre âme doive également ressentir le contre-coup des émotions bonnes ou mauvaises: mais c'est le contraire qui a lieu. Le cœur, en suivant sa pente naturelle, va droit au bien. La passion d'un homme emporté et violent nous touche moins que la résignation douce et patiente opposée à sa colère; mais s'il s'agit d'une indignation vertueuse causée par l'horreur du

vice, nous sommes pour celui qui l'éprouve et non pour celui qui en est l'objet; d'une manière générale, les mouvements de la sympathie s'orientent donc toujours dans le sens de ce que nous appelons la moralité, qui n'est autre chose que l'expression même des lois de la sympathie. Par suite, on peut poser comme maxime pratique : n'avoir que les sentiments, n'accomplir que les actions qui nous doivent obtenir l'approbation de nos semblables et nous gagner leur sympathie.

Mais de quelle nature est la sympathie que nous devons mériter? Quels en sont les caractères? D'abord elle doit être *pure*. Il n'y a d'absolument bonnes que les actions qui excitent une sympathie sans réserves; celles qui ne laissent qu'une impression trouble n'ont qu'une moralité suspecte. Smith ajoute qu'elle doit être *universelle*. Ce n'est pas assez d'avoir l'admiration d'un ami, d'une coterie : il faut mériter celle de tous les hommes. Quelquefois même nous devons agir à l'encontre des préjugés, aller au-devant d'un blâme public pour obtenir de la postérité, seul juge équitable de notre conduite, une sympathie tardive, mais universelle, et qui dure toujours. En effet, la valeur de nos actes se mesure au nombre des suffrages qu'ils obtiennent, et notre ambition doit être d'élargir aussi loin que possible le cercle des affections qui se portent sur nous. Jouffroy résume ainsi la morale de Smith :

> La bonté d'une action est en raison directe de l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible, c'est-à-dire une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée, non par quelques hommes seulement, mais par l'humanité tout entière. (*Cours de droit naturel,* XVIe leçon.)

Si devant les actes d'autrui nous n'avions éprouvé tantôt de la sympathie, tantôt de l'antipathie, nous ne soupçonnerions pas la valeur morale de nos actes. Un homme qui serait seul au monde resterait dans l'ignorance du bien et du mal. C'est après avoir jugé les autres que nous nous jugeons nous-mêmes. L'expérience nous a suffisamment instruits sur l'accueil qui serait fait à nos actions ou à nos pensées, si les hommes venaient à les connaître. Nous pouvons toujours par l'imagination nous donner les témoins qui nous manquent réellement. Il y a plus : nous sommes à la fois spectateurs et acteurs des actes que nous accomplissons, et nous sympathisons avec nos propres sentiments, comme nous ferions avec ceux des autres. L'assentiment que nous nous donnons à nous-mêmes équivaudra à celui de nos semblables, si nous voulons

assister à nos actions en spectateurs désintéressés, et leur mesurer exactement le degré de bienveillance que nous aurions accordé aux actions d'autrui. Que chacun de nous soit donc pour lui-même un *spectateur impartial,* et que, d'après la sympathie qu'il trouvera alors en son cœur pour ses propres actes, il évalue leur bonté. Les critiques d'Ad. Smith ont remarqué qu'en fin de compte il nous renvoyait à la conscience. Toutefois, alors même qu'à la sympathie des hommes en général Smith substitue celle du spectateur impartial, il ne laisse pas de faire dériver ce second critérium du premier; même ce qu'on appelle le devoir est issu du sentiment, et les règles qui l'expriment ne sont rien que la généralisation des décisions particulières, « de l'instinct sympathique ». (Jouffroy, *loco cit.*) Quand le spectateur impartial a une fois approuvé telle conduite dans un cas déterminé, à quoi bon le consulter à l'avenir dans des cas semblables? On s'en tient à la règle qui résume l'expérience passée, et c'est ce qui s'appelle agir par devoir. Ainsi, qu'il remplace pratiquement la sympathie par la règle du devoir ou par le jugement du spectateur impartial, Smith demeure, en théorie, fidèle à son principe, puisque c'est toujours de la sympathie qu'il dérive l'une et l'autre.

Kant : la morale fondée sur l'idée du devoir. — Passage de la forme à la matière de la loi. — L'autonomie de la volonté. — Jusqu'ici, les philosophes ont fait reposer la morale sur l'idée du souverain Bien qui comprend à la fois le bonheur et la vertu. Kant reconnaît que le souverain Bien se compose de ces deux éléments. Mais il distingue le souverain Bien du bien proprement dit et surtout du bien moral. La moralité suppose le désintéressement absolu; elle ne se propose pas à la sensibilité, elle s'impose à la volonté; elle n'a donc rien à voir avec l'idée du bonheur. Le souverain Bien n'est qu'un *desideratum :* la morale implique comme *postulat* la vie future qui permettrait l'accord du bonheur et de la vertu; c'est le complément de la morale : ce n'en est pas le fondement. En second lieu, jusqu'à Kant, les philosophes subordonnent l'idée de la loi à l'idée du bien : ce que nous devons faire, c'est ce que la raison nous révèle comme notre bien; ce qui nous détermine, c'est un idéal rationnel, ou une fin en rapport avec notre nature sensible. L'idée originale de Kant, c'est de déduire l'idée du bien de l'idée du devoir; c'est de faire sortir le contenu de la loi de la forme de la loi. Il a le mérite d'avoir dégagé l'idée traditionnelle de *la loi,* du *devoir,*

et d'en avoir fait le principe d'une conception nouvelle de la vie morale.

La seule chose qui puisse être tenue pour bonne sans restriction, nous dit Kant, c'est une bonne volonté. Les dons les plus heureux de la nature ou de la fortune peuvent devenir inutiles ou même pernicieux. Mais une volonté n'est pas bonne par le but qu'elle recherche : elle l'est par elle-même, et brille de son propre éclat, comme une pierre précieuse qui ne tire aucun avantage de son utilité. Elle ne l'est pas non plus par les inclinations même heureuses qui peuvent la déterminer à agir. Une action, même louable, dont le principe est une inclination naturelle ou une vive sympathie, n'est pas encore une action morale : elle peut mériter des éloges; il est utile d'en encourager de semblables; elle peut être belle, elle n'est pas encore bonne. Le caractère distinctif d'une bonne volonté n'est donc ni dans le but, ni dans les mérites de la volonté même : il ne peut être que dans le principe d'après lequel elle agit, et dans son rapport avec ce principe. Or, ce principe ne doit pas se tirer de la sensibilité, mais de la raison ; il ne doit pas être *matériel* mais *formel*. Sans quoi il se confondrait soit avec le but, soit avec les mobiles de l'action, et par conséquent il n'aurait pas encore le caractère moral. Enfin il doit s'appliquer non seulement à toute volonté humaine, mais encore à toute créature raisonnable. En un mot, c'est un principe *a priori*, mais un principe de *la raison pratique* et non de la raison spéculative. Ce principe es le devoir, que nous devons examiner de plus près.

Si l'on se représente une volonté qui n'obéisse pas nécessairement à la raison, qui soit partagée et tour à tour déterminée par des principes formels et par des mobiles matériels (c'est-à-dire tantôt par la raison, tantôt par la sensibilité), dans cet état, la volonté n'est pas absolument bonne ; et, comme elle n'obéit pas toujours ni naturellement à la raison, elle est en quelque sorte contrainte, mais par une contrainte toute morale, à lui obéir. Cette contrainte exercée par la raison sur la volonté est ce que Kant appelle un *impératif*. Il y a plusieurs sortes d'impératifs. Ceux qui commandent une certaine action, non pour l'action elle-même, mais pour le résultat qu'on ne peut obtenir que par elle, sont des *impératifs hypothétiques :* par exemple, les préceptes du médecin pour guérir les malades, ou ceux de l'empoisonneur pour tuer les victimes, sont également des impératifs, mais conditionnels ou hypothétiques, c'est-à-dire subordonnés à une certaine fin, et à ce titre ils sont également bons et utiles. En général, les préceptes

qui servent à l'accomplissement de nos désirs, et du plus grand de nos désirs, le bonheur, sont des impératifs hypothétiques. La formule de ces sortes d'impératifs est cette maxime si connue : « Qui veut la fin veut les moyens. » Mais il est une sorte d'impératif qui commande l'action, non pour son résultat, mais pour elle-même, et qui n'a rapport qu'au principe et à l'essence de l'action : c'est l'*impératif catégorique* (absolu), l'impératif de la moralité. Sa formule est : « Fais ton devoir, advienne que pourra. » Les préceptes de la première espèce ne sont à vrai dire que des *conseils* ou des *règles;* les impératifs catégoriques méritent seuls le nom de *lois* ou d'*ordres.* On voit donc que les règles ou conseils)les règles de l'habileté, les conseils de la prudence) se rapportent toujours à un certain but, n'ont de valeur qu'autant qu'on connaît le but, et qu'on les y approprie. Au contraire, les lois *pratiques,* c'est-à-dire morales, s'imposent par elles-mêmes et contraignent la volonté à l'action indépendamment du résultat : elles ont donc une évidence immédiate, qui fait qu'aussitôt aperçues la volonté sait qu'elle doit y obéir en tant que volonté ; mais cela implique que ces lois s'imposent à toute volonté quelle qu'elle soit. Ainsi ce genre de lois a nécessairement pour caractère l'*universalité,* et elles se résolvent dans la formule suivante : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. » C'est à ce signe que nous reconnaîtrons infailliblement la loi du devoir : car chacun de nous, lorsqu'il viole cette loi, veut bien se permettre par là quelque exception, comme n'étant pas de grande conséquence ; mais il ne peut pas vouloir que la loi n'existe pas ; car il ne consentirait pas pour cela à ce que la loi fût violée à son égard aussi bien qu'il la viole lui-même. Par exemple, celui qui prend quelque chose au voisin veut bien se permettre cette infraction ; mais il ne consentira pas à reconnaître d'une manière universelle et absolue qu'il est permis de prendre ce qui ne vous appartient pas.

Mais nous n'avons jusqu'ici qu'une formule représentative de la loi ; nous ne savons rien de son contenu. Toute action a une fin, même celle qui ne paraît pas être faite pour une fin. Mais il faut distinguer entre les fins *matérielles,* ou objets particuliers du désir, qui sont toutes relatives à la nature particulière de la faculté de désirer, et les fins *formelles* ou *objectives,* qui sont présentées par la raison à tout être raisonnable, comme les objets absolus du devoir. Les fins relatives ou subjectives donnent lieu aux impératifs hypothétiques, c'est-à-dire à ceux qui nous commandent de chercher certains moyens relatifs à certaines fins, relatives elles-mêmes.

Les fins objectives donnent lieu à l'impératif catégorique qui nous ordonne une action comme ayant une valeur absolue par rapport à une fin absolue. Or, l'être raisonnable en général est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder lui-même comme un moyen, mais toujours comme une fin. Toutes les fois, par exemple, que l'homme obéit à ses inclinations au préjudice de sa raison, il se sert de lui-même comme d'un moyen. Or, c'est là le caractère propre des *choses*. Les *personnes,* au contraire, ne doivent jamais être traitées de cette manière ; elles sont des *choses en soi,* et, à ce titre, inviolables et respectables à toute volonté étrangère aussi bien qu'à elles-mêmes : ce qui restreint, à la vérité, la liberté de chacun et en même temps le protège et rend l'homme respectable à l'homme. La première formule proposée par Kant se transforme donc, et doit s'exprimer en ces termes : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. » D'après cette formule, nos actions doivent non seulement ne pas profaner l'humanité (en violant ses droits), mais encore s'accorder avec elle, c'est-à-dire la perfectionner et l'améliorer. De là la distinction des devoirs stricts et des devoirs larges.

Mais tant que l'on considérera le principe de la morale comme une loi extérieure à laquelle la volonté est soumise, on ne comprendra jamais qu'elle y obéisse simplement, sans qu'une force quelconque ou un attrait l'y détermine, ce qui serait détruire l'universalité de la loi. On ne comprend donc l'universalité du principe moral qu'à la condition qu'il soit non seulement une loi de la volonté, mais une loi voulue et portée en elle, en un mot à la condition qu'il soit une législation volontaire de l'être raisonnable. Kant se représente ainsi un règne des fins, c'est-à dire un certain idéal compris de toutes les volontés raisonnables, qui sont toutes et se regardent les unes les autres comme *fins en soi;* mais qui ne le sont qu'à la condition d'instituer elles-mêmes une loi, et de l'établir en même temps pour toutes les volontés raisonnables. C'est ce que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté : c'est ce privilège de participer à la législation universelle et de n'obéir qu'à des lois universelles, mais portées par elle-même, qui seul donne à la créature raisonnable une valeur intrinsèque et absolue. Ce nouveau caractère de la loi morale s'exprime par cette nouvelle formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles. »

Trois principes résument donc la doctrine : 1° *l'impératif catégorique ;* 2° *l'humanité considérée comme fin en soi ;* 3° *l'autonomie de la volonté.*

La séparation de l'idée de devoir et de tout motif intéressé ; l'obligation absolue de la loi, abstraction faite du but ; l'universalité de cette loi ; l'homme, en tant que créature libre et raisonnable, considéré comme inviolable ; enfin la loi elle-même ayant son principe dans l'intériorité même et dans l'essence de l'être moral, et ne pouvant jamais résulter d'une force ou puissance extérieure qui ne serait pas autorisée et confirmée par le *dictamen* de la conscience : tels sont les principes dans lesquels se résume cette conception de la vie morale de l'humanité, édifiée tout entière sur l'idée du devoir, sur la forme de la loi.

Stuart Mill : la qualité des plaisirs ; égoïsme et altruisme. — Le problème moral n'a pas été négligé depuis Kant : l'humanité n'aura jamais fini de s'interroger sur elle-même et sur ses destinées. Quel que soit l'intérêt de ces tentatives nouvelles, nous nous contenterons ici d'exposer les développements que la morale utilitaire doit aux travaux de Stuart Mill et d'Herbert Spencer. Stuart Mill s'efforce de montrer que la morale de l'intérêt peut rendre compte du préjugé moral de l'humanité, satisfaire les âmes élevées et devenir sans contradiction une morale sociale.

Voici d'abord comment il formule le principe de la morale utilitaire :

> La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'*utilité* ou le *principe du plus grand bonheur possible* soutient que les actions sont bonnes en proportion de leur tendance à développer le bonheur, mauvaises dans la mesure de leur tendance à produire le contraire du bonheur. Par bonheur elle entend le plaisir ou l'absence de peine ; par malheur, la peine ou l'absence de plaisir. (*The Utilit.*, p. 9.)

S'agit-il du bonheur de l'individu ou du bonheur de tous ? On néglige de nous le dire. Les idées morales que nous révèle la conscience ne sont pas contraires à ce principe : car il est facile d'en donner une explication psychologique qui montre qu'elles ont leur origine dans la recherche du bonheur.

> La vie serait une triste chose, bien mal pourvue de sources de bonheur, s'il n'existait pas cette loi de la nature grâce à laquelle des choses originairement indifférentes, mais qui tendent à la satisfaction de nos désirs primitifs, ou qui y sont autrement associées, deviennent en elles-mêmes des sources de plaisirs, plus précieuses que les plaisirs primitifs par leur stabilité, par l'espace de temps pendant lequel l'homme peut en jouir, et même par leur intensité.

D'après la doctrine utilitaire, la vertu est un bien de ce genre. A l'origine, il n'y avait d'autre raison pour la désirer et la pratiquer que sa tendance à produire le plaisir, et surtout à mettre à l'abri de la douleur. Mais, grâce à cette association, la vertu peut être regardée comme un bien en elle-même, et peut être aussi vivement souhaitée que tout autre bien. (*The Util.*, p. 56.)

Ainsi, par les lois de l'association on arrive à aimer pour elles-mêmes des choses qu'on n'aimait d'abord que comme moyens pour des fins ultérieures : l'avare aime l'argent pour lui-même, grâce aux idées agréables associées à sa possession. On aime la vertu, comme l'avare aime l'argent. Tous les autres sentiments moraux, remords, satisfaction, repentir, sont des sentiments simples en apparence, en réalité très complexes, qui se forment par des associations analogues.

Voyons ce que devient dans cette théorie la vie individuelle et sociale. Stuart Mill soutient que la morale de l'intérêt se concilie avec les exigences de la dignité humaine, et, introduisant dans la comparaison des plaisirs un élément nouveau, la qualité, il substitue à l'*arithmétique morale* de Bentham une sorte d'*esthétique du plaisir*.

Il serait absurde, lorsque en toute autre occasion on tient compte de la qualité aussi bien que de la quantité, que l'estimation des plaisirs fût supposée ne dépendre que de la seule quantité. Si l'on me demande ce que j'entends par la différence de qualité dans les plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre, il n'y a qu'une réponse possible. Lorsque de deux plaisirs il en est un auquel tous ceux ou presque tous ceux qui ont l'expérience des deux donnent une préférence marquée, *sans y être poussés par aucun sentiment d'obligation morale*, celui-là est le plaisir le plus précieux, le plus désirable... C'est un fait indubitable que ceux qui connaissent également bien deux genres de vie, et qui sont capables de jouir de l'un et de l'autre accordent une préférence très marquée à celui de ces modes d'existence qui occupe leurs plus hautes facultés. Peu de créatures humaines consentiraient à être changées en aucun des animaux inférieurs, moyennant qu'on leur promît la plus grande somme des plaisirs de la brute... Un être doué de facultés plus élevées a besoin de plus pour être heureux, il est probablement susceptible de peines plus vives ; mais en dépit de ces conditions, jamais il ne désirera réellement tomber dans ce qu'il sent être un degré d'existence moins élevé. (*The Utilit.*, p. 11 sq.)

Ainsi, en fait, il y a des plaisirs plus nobles que d'autres, et, s'il faut en croire Stuart Mill, ces plaisirs sont préférés par ceux qui les connaissent, par suite ils doivent être préférés par tous les hommes.

Si le bonheur individuel est notre fin, n'y a-t-il pas lieu de craindre que l'opposition des intérêts ne menace la paix sociale ?

Le critérium utilitaire, répond Stuart Mill, ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général. (P. 16.) Il me faut répéter que les adversaires de l'utilitarianisme ont rarement eu la loyauté de reconnaître que le bonheur, qui est le critérium de ce qui est bien dans notre conduite, n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. L'utilitarianisme exige que placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. Nous trouvons dans la règle d'or (*golden rule*) de Jésus de Nazareth l'esprit tout entier de la morale utilitaire. (P. 24.)

Mais ne retrouvons-nous pas ici la difficulté propre à toute morale de l'intérêt ? Au nom de quel principe demander à l'individu le sacrifice de lui-même ? comment de l'intérêt faire sortir le désintéressement? Voici, selon Stuart Mill, la solution de cette difficulté. L'égoïsme est le fond de la nature humaine, l'altruisme lui-même n'en est qu'une forme dérivée. L'altruisme étant la condition de la vie sociale, il faut le fortifier; pour cela, le plus sûr moyen est de le confondre avec l'amour-propre. C'est l'égoïsme qui a commencé l'altruisme, c'est à l'égoïsme de le développer, de l'achever. Que d'abord par la sanction légale on associe à l'idée de la faute l'idée du châtiment, la crainte de l'un donnera l'horreur de l'autre. En second lieu l'éducation, qui exerce tant d'influence sur le caractère des hommes, « permettrait d'associer indissolublement dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous, et surtout à ces manières d'agir que prescrit le respect du bonheur universel. » Enfin et surtout il faut que la société soit organisée de telle façon qu'il y ait une harmonie réelle entre l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous. Avec cette société parfaite, personne ne pourrait concevoir la possibilité du bonheur personnel comme conséquence d'une conduite opposée au bien général. Cet âge d'or, « cette issue hors de la civilisation », selon l'expression de Fourier, est le dernier mot de la doctrine utilitaire, qui ne peut être sincère et conséquente que si l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous sont identiques. Mais c'est là justement qu'est la question.

Herbert Spencer; fatalité de l'évolution morale. — La morale de Stuart Mill est fondée sur la psychologie, elle considère l'individu et la société en dehors de la nature. Herbert Spencer ne sépare pas la morale de la cosmologie. L'humanité n'est qu'une partie d'un système plus vaste : elle manifeste dans sa sphère les lois qui régissent le monde, elle est entraînée dans le mouvement des choses, et son évolution n'est qu'un fragment de l'évolution universelle. « Le progrès n'est pas un accident mais une nécessité ; loin d'être un produit de l'art, la civilisation est une des phases de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur. » Les adversaires de la morale de l'intérêt

lui opposent l'impossibilité de concilier l'intérêt individuel avec le bien général : or, en vertu des lois de l'évolution, il est nécessaire qu'étant donnée la vie sociale, de l'égoïsme sorte l'altruisme, et que par l'hérédité les sentiments altruistes deviennent de plus en plus prédominants. La plupart des analyses psychologiques de Stuart Mill sont justes ; mais il faut les compléter en tenant compte des lois de l'évolution et de la vie, en considérant l'individu dans l'espèce et l'espèce dans la nature.

Le plaisir, de quelque nature qu'il soit, à quelque moment que ce soit, et pour n'importe quel être ou quels êtres, voilà l'élément essentiel de toute conception de moralité. C'est une forme aussi nécessaire de l'intuition morale que l'espace est une forme nécessaire de l'intuition intellectuelle. (*Dat. of Ethics*, III, 16.)

Cependant le plaisir n'est lui-même qu'un *signe*. Le plaisir physique, par exemple, est le signe par lequel se manifeste à la conscience l'adaptation la meilleure des actes de l'animal aux fonctions de la vie. La raison d'être du plaisir est l'action vitale. L'action vitale, déjà caractérisée par la poursuite d'une fin, est l'humble point de départ de la conduite humaine. Les lois qui président à l'évolution de la vie, passage de l'indéfini au défini, de l'homogène à l'hétérogène, s'appliquent donc à la conduite humaine. La vie morale a une unité et « une cohérence » caractéristiques, elle s'accorde avec elle-même, *sibi constat,* tandis que la conduite immorale est « dissolue », c'est-à-dire composée d'actes sans suite et contradictoires. La vie morale est aussi « variée dans son activité » ; la vie de l'homme marié, moralement supérieure à celle du célibataire, est aussi plus hétérogène et plus complexe ; il en est de même de celle de l'homme généreux ou du politique par opposition à celle de l'égoïste ou du simple particulier. (Ch. v.) Le progrès de la moralité n'est donc que le progrès de l'adaptation de la vie humaine à ses lois constitutives. Le principe des actes moraux, c'est la considération exclusive des effets naturels et intrinsèques des actions. Il n'y a pas lieu de faire appel au sentiment de l'obligation ; au terme de l'évolution morale, c'est par plaisir qu'on fait le bien.

Avec une adaptation complète à l'état social, cet élément de la conscience morale exprimé par le mot d'obligation disparaîtra. Les actions d'ordre élevé, nécessaires pour le développement harmonieux de la vie, seront aussi ordinaires et aussi faciles que les actes inférieurs auxquels nous portent de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière tout aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations. (VII, 46.) La conduite *morale* sera la conduite naturelle. (VII, 47.)

De même que la moralité individuelle sort du seul développement de la vie et de son adaptation progressive à ses conditions nécessaires, de même la société parfaite s'établira par le seul effet des lois naturelles et de l'évolution cosmique. L'accord de l'intérêt individuel et du bonheur de tous, rêvé par Stuart Mill, se réalisera fatalement. Nous avons dès maintenant un intérêt immédiat à poursuivre la réalisation de cet idéal lointain : nous devons, comme membres de l'espèce, travailler à fonder la société la meilleure. Aussi bien elle se fera, que nous le voulions ou non. Le bien sortira, à l'avenir, des lois naturelles, comme le mal en sort actuellement. Ainsi l'égoïsme est aujourd'hui la loi de la nature, le premier devoir est celui de conservation, la première vertu est l'amour de soi. Mais quand l'économie politique pourvoira à la satisfaction de tous les besoins, la compétition des intérêts ne sera plus possible ; les seules joies qui résultent du dévouement et du sacrifice garderont leur attrait, et il s'établira une véritable compétition de dévouement, chacun voulant pour soi les charges du sacrifice et en refusant les avantages. Ainsi l'idéal moral, dès maintenant rêvé par l'esprit humain, se réalise par la seule action des lois de la nature, il est le terme dernier de l'évolution. La morale naturaliste finit par se trouver d'accord avec la morale du devoir; mais c'est à l'aide d'une sorte de fatalisme, analogue au *fatum Mahometanum,* selon lequel tout se fera quoi qu'il arrive, et sans que personne s'en mêle. Rien de plus commode à chaque individu en particulier puisqu'il peut, s'il le veut, se livrer à toutes ses passions, sachant que le progrès se fera tout de même, et que le règne du bien arrivera par la force des choses.

Conclusion. — De cette longue histoire des efforts de l'âme humaine pour entendre ses propres destinées, que conclure ? Le problème est de rendre la vie intelligible, de déterminer les principes qui peuvent en coordonner tous les actes. Mais l'homme ne peut être satisfait que par le souverain Bien qui comprend le bonheur et la vertu. Les moralistes s'efforcent de concilier ces deux termes, qui semblent inconciliables, et qui cependant ne peuvent être séparés sans que l'intelligence soit déconcertée. Les uns ramènent le bonheur à la vertu, les autres la vertu au bonheur; mais ces solutions sont sans cesse démenties par les faits. L'homme n'est pas un être solitaire qui ne dépende que de lui-même ; il vit en société et par là il dépend du milieu humain dans lequel il est plongé ; il vit au sein de la nature, et ses actes sont un fragment

de la vie immense qui de toutes parts le dépasse, mais l'enveloppe, le comprend. C'est ainsi que les moralistes, en s'interrogeant sur la vie humaine, sont amenés à s'interroger sur la vie universelle. Pour les uns, les lois physiques sont subordonnées aux lois morales, et la vie présente n'est inintelligible que parce qu'elle n'est pas un tout, mais une partie; pour les autres, les lois morales ne sont que les lois physiques elles-mêmes qui, par une évolution fatale, sont en train de produire avec la moralité humaine l'accord rêvé du désintéressement et de l'égoïsme, du bonheur et du devoir. On se demande où les lois physiques prennent la force de devenir des lois morales, où l'égoïsme prend la force de devenir l'altruisme, s'il n'y a pas quelque principe moteur qui pousse la nature au-dessus d'elle-même; et en supposant qu'à la limite, au terme idéal de ce progrès, la vertu se confonde avec la nature (comme Kant lui-même admet que, dans le *Règne des fins,* la vertu devient sainteté), toujours est-il que dans l'intervalle qui nous sépare de cet idéal et qui est précisément la vie humaine, c'est l'idée du devoir qui fait franchir chaque degré; c'est elle seule qui suscite l'effort sans lequel il ne peut y avoir aucun progrès.

LOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DES IDÉES GÉNÉRALES DANS L'ANTIQUITÉ

« Toutes nos connaissances se distribuent en espèces et en genres. La raison formelle de cette loi est aisée à découvrir : toutes nos connaissances doivent avoir un élément commun, et chacune d'elles doit avoir un élément propre ; s'il n'en était pas ainsi, ou bien elles seraient absolument séparées l'une de l'autre, ou bien elles seraient fondues ensemble ; dans les deux cas, la pensée serait impossible[1]. » Le *concept,* la *notion,* l'*idée générale,* expriment ce qu'il y a de commun, d'universel, de persistant dans une classe de choses. La théorie des concepts examine leur origine, leur formation, leurs rapports réciproques, leur fondement dans la réalité. Il n'y a pas dans toute l'histoire de la philosophie une théorie qui tienne une aussi grande place que la théorie du concept. Elle est le pivot sur lequel tourne la philosophie grecque avec les Sophistes et Socrate. La philosophie de Platon se ramène en dernière analyse à une théorie des concepts, de leurs relations, de leur mutuel enveloppement. En dépit des apparences, il en est de même de la doctrine d'Aristote. Après Aristote, la logique tend à s'isoler. Alors commence une véritable scolastique, dont le moyen âge ne fait que continuer la tradition. La philosophie du moyen âge est tout entière remplie par la querelle des universaux : la logique et la métaphysique de nouveau s'unissent, mais par une sorte de renversement des termes, c'est la métaphysique qui est subordonnée à la logique, le concret à l'abstrait. De là une tendance à s'éloigner de plus en plus de la réalité, une confiance excessive dans des formules qu'on ne vérifie plus. Le cartésianisme, dont la physique

1. Louis Liard, *des Notions de genre et d'espèce dans les sciences de la nature : Revue philos.,* 1879, t. Ier, p. 381.

est toute mécanique, n'attache pas grande importance aux genres et aux espèces; mais toute sa doctrine repose cependant sur une théorie des concepts, qu'il substitue aux universaux de l'École. Enfin, les progrès continus de l'empirisme et les théories de l'évolution et du transformisme remettent au premier rang ce grand problème, qui se retrouve au fond de toutes nos discussions sur la finalité.

Passage de la physique à la dialectique : Héraclite et Parménide; Zénon d'Élée. — Les Sophistes : nominalisme des Rhéteurs. — Isolement des concepts. — Thalès et ses successeurs immédiats sont exclusivement préoccupés de la philosophie de la nature. Mais l'esprit naturellement si subtil des Grecs ne pouvait manquer de découvrir que même les hypothèses physiques supposent certains rapports entre des notions abstraites, telles que les notions de l'être et du devenir, de l'un et du plusieurs, du repos et du mouvement. D'abord réduite à la physique, la philosophie par son progrès même devait donc tendre à devenir une dialectique, une science des concepts. Les rapports que la science de la nature établit entre ces concepts sont-ils intelligibles? Telle est la question nouvelle qui se pose. Ce n'est pas encore la logique proprement dite, la science qui prend pour objet avec réflexion les formes de la pensée, les lois du raisonnement; mais c'est ce qui la précède, ce qui la rend possible et nécessaire.

Déjà Héraclite subordonne sa physique à un principe abstrait : celui du changement universel. Tout se convertit en son contraire, tout devient tout, tout est tout. De cette philosophie se dégagent les concepts du changement, du devenir, de la pluralité, qui sont violemment opposés à l'idée de l'être persistant, pure illusion des sens. Mais dans le même temps Parménide affirme que l'être un existe seul; que c'est la pluralité, le changement, le devenir, qui sont des illusions des sens. Toute l'argumentation de Parménide repose sur l'analyse du concept de l'Etre, dont il exclut tout ce qui ne saurait lui convenir. C'est donc par une abstraction hardie que ces deux systèmes prétendent mettre l'esprit humain en possession de la vérité : mais pour l'un le réel, c'est le plusieurs, τὰ πολλά; pour l'autre, c'est l'unité, τὸ ἕν. Dès lors l'attention est appelée sur les concepts, sur leur opposition, sur la difficulté et sur la nécessité de les concilier. On découvre des problèmes qu'on n'avait pas soupçonnés. Des doutes s'éveillent : à la physique naïve des premiers philosophes se substituent des discussions subtiles, d'où sortent

tour à tour la sophistique, la dialectique de Socrate et de Platon, la logique d'Aristote.

Zénon, le disciple de Parménide, marque la transition entre l'école d'Élée et la sophistique. Platon dit de lui (*Phèdr.*, 261 *d*) que, « Palamède de l'école d'Élée » (Ἐλεατικὸν Παλαμήδην), il a réussi à présenter à ses auditeurs une seule et même chose comme semblable et dissemblable, une et multiple, en repos et en mouvement. Le premier peut-être, il adopta la forme du dialogue (D. L., III, 47) dont les Sophistes et surtout les Eristiques de l'école de Mégare firent un si constant usage. Aristote l'appelle l'inventeur de la dialectique. (D. L., IX, 25.) Parménide avait déduit sa doctrine de l'Unité du concept même de l'Être, il procédait dogmatiquement; Zénon procède dialectiquement par une méthode indirecte. Il prouve la doctrine éléatique en réduisant à l'absurde l'opinion commune. Contre ceux qui cherchaient à tourner Parménide en ridicule (Plat., *Parm.*, 128 *c*), πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, il montrait que suivie dans ses conséquences (εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι), la thèse de la pluralité entraînait des absurdités bien autrement grandes que celle de l'Unité. Avec Zénon, les concepts prennent déjà cette existence indépendante, cette valeur absolue dans leur isolement et leur opposition qui caractérise la sophistique; mais la dialectique de Zénon se distingue de celle des Sophistes par son but positif, elle n'est qu'un moyen, pour établir la métaphysique de l'unité et de l'immutabilité de l'Être.

Les Sophistes n'ont plus, comme Zénon, le souci de la vérité, ils transforment la métaphysique en une rhétorique, ils s'attachent uniquement à justifier la pensée subjective, individuelle par une dialectique purement formelle. Ils partent de principes différents; les uns (Protagoras) empruntent leurs prémisses à la doctrine d'Héraclite; les autres (Gorgias) à la thèse des Éléates; mais leur conclusion commune, c'est l'impossibilité de la science. Tous s'accordent à reconnaître qu'il n'y a pas de vérité objective, mais seulement des opinions individuelles. De là résulte la possibilité d'échapper à toutes les objections, d'établir victorieusement toutes les thèses. C'est l'éristique. L'éristique des Sophistes suppose une théorie des concepts que pas un d'eux peut-être n'a formulée avec une précision dogmatique, mais qui domine tous leurs procédés de discussion. Quand Socrate et Platon voudront guérir l'esprit grec de la sophistique, ils n'hésiteront pas sur le remède et tenteront une philosophie du concept. Chaque mot résume certaines observations, une expérience plus ou moins bien définie. Prononcé,

il éveille en chacun de nous des idées plus ou moins nombreuses, plus ou moins nettes. Le mot tend ainsi à prendre une existence indépendante; on l'accepte, comme une monnaie courante, par la seule habitude de l'entendre et de le prononcer. Les Sophistes confondent le concept avec le mot; quant au mot lui-même, il est d'institution arbitraire (Plat., *Crat.*, p. 384 *e*) : c'est la conséquence de cette affirmation qu'il n'y a pas de vérité absolue. Dès lors l'éristique n'est-elle pas justifiée? L'incertitude des mots n'exprime que l'incertitude de toute pensée. Il n'y a pas de science, il n'y a qu'un art de faire adopter ses opinions. La théorie du concept se ramène à un nominalisme, qui autorise toutes les subtilités de l'éristique, toutes les ruses du rhéteur, *ein rhetorischer Nominalismus des Begriffs* (Prantl, *Geschichte der Logik,* p. 18). Comme il n'y a pas de vérité objective, comme il n'y a que des opinions individuelles, il n'y a pas à chercher entre les concepts une hiérarchie qui les subordonnerait en les limitant. Le Sophiste donne au concept dont il a besoin pour faire la preuve de ce qu'il avance une valeur absolue ; il ne tient aucun compte de ses relations. Ainsi isolés, comme individualisés, les concepts s'opposent violemment et permettent d'enfermer l'interlocuteur dans des contradictions insolubles. Il est possible de faire lutter sans fin l'un et le plusieurs, le repos et le mouvement. En résumé, la théorie des concepts, qui se dégage de la sophistique, est intiment liée à la négation de la science objective. C'est un nominalisme qui répond surtout aux exigences de la rhétorique. Néanmoins ce nominalisme même préparait l'avènement de la Logique. Partant de principes exclusifs, de l'unité ou de la pluralité, l'ancienne philosophie, par le progrès même de la réflexion, devait conduire à une dialectique négative qui détruirait l'une par l'autre les doctrines incomplètes. (Zeller.) Le rôle des Sophistes a été de montrer que les concepts étaient mal analysés, mal définis, et de mettre en lumière la nécessité impérieuse de les mieux définir.

Réforme de Socrate : formation, définition des concepts. — Étant donné que la sophistique reposait sur une fausse théorie ou plutôt sur l'absence de toute théorie du concept, la réforme de Socrate devait porter d'abord sur la formation et la nature du concept.

Dans le *Phédon* (99 *d*), Socrate dit qu'après avoir perdu bien du temps aux recherches des physiciens, il en est arrivé à cette conviction que la vérité ne pouvait être atteinte par l'étude directe des choses (τὰ ὄντα σκοπῶν). « Il lui

parut donc qu'il fallait se réfugier dans les concepts pour y contempler la vérité des choses, ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. » Ainsi, au lieu de s'attacher aux πράγματα, il s'attache aux λόγοι ; au lieu de contempler les êtres, τὰ ὄντα, il contemple la vérité des êtres, τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων. Son idée maîtresse, c'est que la science a pour objet la formation de concepts bien définis, qui puissent servir de principes. « Il ne cessa jamais de chercher avec ses disciples l'essence de chaque chose : σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγε. » (*Mém.*, IV, 6, 1.) Quand quelqu'un le contredisait sans avoir rien de clair à dire, lui soutenait sans démonstration que tel homme était plus sage, plus habile politique qu'un autre, il ramenait toute la question à son principe rationnel, ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον. (§ 13.)

Le grand point, c'est donc de former le concept et d'arriver à une définition qui réponde à l'essence vraie des choses. La plupart des hommes en présence d'un objet s'attachent à une de ses qualités, à l'exclusion de toutes les autres; de là l'ambiguïté des mots en usage, qui rend possibles les subtilités de la sophistique. Pour définir un objet, il faut l'examiner sous toutes ses faces, concilier les contradictions apparentes, discerner ce qui passe et ce qui demeure, l'essence et l'accident. Socrate procède à cette détermination du concept par une méthode inductive. (Voir plus loin le *Problème de l'induction.*)

Nous voyons ce qui distingue Socrate des Sophistes. Les Sophistes croient posséder les concepts, ils les trouvent tout faits dans le langage ; pour Socrate la formation des concepts est la fin même de la science. Les Sophistes donnent au concept une existence indépendante ; ils l'isolent de l'expérience ; ils ne s'en servent que pour rendre le réel inintelligible, en lui donnant une valeur absolue qu'il n'a pas; Socrate contrôle le concept par l'expérience, c'est d'elle qu'il le dégage ; il n'isole plus la pluralité des phénomènes de l'unité qui les fait intelligibles. Du même coup, il n'est plus tenté de séparer chaque concept de tous les autres ; en les formant il découvre leurs rapports ; par la division (διαίρεσις) il descend du genre à la pluralité des espèces, et dans la définition il cherche à déterminer la différence propre. En reconnaissant la subordination des concepts, leurs rapports réciproques, la possibilité de diviser le genre en espèces, de ramener les espèces au genre, de passer ainsi d'un à plusieurs, de plusieurs à un, Socrate rétablit la circulation entre les idées et rend à la pensée logique le mouvement et la vie.

Les demi-Socratiques reviennent à la sophistique : nominalisme d'Antisthène; réalisme de l'école

de Mégare. — La réforme logique de Socrate ne fut comprise et poursuivie que par Platon. Les Cyrénaïques, les Cyniques, les Mégariques, par des voies diverses, reviennent à l'éristique des Sophistes.

Selon les Cyrénaïques, nous ne connaissons rien que nos sensations. Nous ne connaissons pas plus les sensations des autres hommes que les choses. Quand deux hommes disent qu'ils ont senti la même chose, aucun des deux ne peut être sûr que l'autre éprouve réellement la même sensation que lui, car l'un et l'autre ne connaissent que leur propre état. (*Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 195.) C'est le nominalisme sous sa forme la plus violente, puisque rien ne répond aux termes généraux, pas même une sensation commune.

Antisthène avait été disciple de Gorgias avant de suivre les leçons de Socrate. Sa théorie du concept est une combinaison assez étrange de ces deux influences. Comme Socrate, il veut que le concept des choses soit déterminé avant qu'on en dise rien ; « le premier il définit le concept en disant que le concept exprime l'essence des choses, πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών · λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. » (D. L., VI, 3.) Mais il ne se sert de ces prémisses que pour donner une forme plus systématique à la théorie des Sophistes. Il ne donne pas pour fin à la science la formation des concepts et l'intelligence de leurs rapports : le *terme* qui désigne un objet est, selon lui, le seul concept qui lui convienne et l'exprime (οἰκεῖος λόγος) ; on ne peut dire qu'une chose d'une chose (ἓν ἐφ' ἑνός) ; quand on applique un prédicat à un sujet, on rapproche arbitrairement deux concepts qui sont et restent distincts. C'est une union purement verbale, à laquelle rien ne répond dans la réalité. Antisthène ne veut pas qu'on dise : l'homme est bon, mais seulement l'homme est homme, le bon est bon (οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον : Plat., *Soph.*, 151 *b*). C'était, comme le remarque Aristote, supprimer toute discussion en supprimant toute erreur : ἐξ ὧν συνέβαινε, μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. (*Mét.*, V, 29, 1024 *b*, 33.) Du même coup toute définition devenait impossible. Qu'est-ce que définir, en effet, sinon déterminer un concept par ses attributs essentiels, tout à la fois marquer ses relations avec les autres concepts et l'en distinguer ?

Antisthène reconnaît seulement qu'on peut compter les éléments des natures composées, par là en donner une sorte d'explication. Je puis dire l'animal raisonnable, mortel, capable de science et de raison, mais ce n'est pas là une définition proprement dite, c'est un λόγος μακρός, c'est une énumération qui

n'équivaut pas au nom d'homme (λόγος μακρός ἐστιν, ἀλλ'οὐχ ὡς τὸ ἀνθρώπου ὄνομα) ; puisque donc la définition n'est pas un nom, il est impossible de définir (ἐπειδὴ οὖν ὁ ὁρισμὸς οὐκ ἔστίν ὄνομα, οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι. *Alex. ad Mét.*, p. 523, 13). Platon dans le *Théétète* (201 *e* sq) expose cette théorie d'Antisthène.

C'est en somme un nominalisme étroit, qui rend la science impossible. Les concepts n'ont aucun rapport entre eux, parce qu'ils ne répondent à rien dans la réalité, parce qu'ils n'expriment pas l'essence des choses, mais seulement le résumé de nos observations sur elles. Ce qu'il y a de primitif, de réel, c'est l'indéfinissable, ce qui ne peut jamais devenir attribut, ce qui ne peut être que désigné par un nom propre ; en un mot, ce qu'il y a de réel, c'est l'individuel ; le général n'a d'existence que dans notre pensée. On peut expliquer, se faire entendre des autres en faisant appel à leur expérience, on ne peut définir. Je ne puis rien dire qui soit l'équivalent du nom d'homme ; et de même que ce concept en dernière analyse est irréductible, de même il n'y a de réel que tel ou tel homme, duquel on ne peut plus rien affirmer de général. Ce nominalisme explique la polémique d'Antisthène contre Platon : « Je vois bien le cheval, disait-il, mais non le cheval en soi, l'homme, mais non l'homme en soi ; ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ (Simpl. *schol.* 66 *b*, 45). Et il ajoutait que les genres et les espèces sont de pures conceptions de l'esprit : ἔλεγε τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι. (Ammon. *in Porph., Isag.*, 22 *b*.)

Avec l'école de Mégare nous retrouvons l'isolement sophistique des concepts, mais fondé sur un réalisme métaphysique. Toutes ces théories contraires, qui s'accordent à nier l'enveloppement et les relations des idées, montrent combien a été long et difficile l'enfantement des vérités logiques qui nous semblent les plus simples. Les Mégariques combinent les doctrines de Socrate et de l'école d'Élée. Dans le *Sophiste* (248 *a*) il est question de philosophes amis des idées, τῶν εἰδῶν φίλοι, mais non Platoniciens. En lutte contre les matérialistes, au point de vue de l'invisible, ils soutiennent que les concepts rationnels et incorporels sont la véritable essence des choses : νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι. Mais tandis que, pour Platon, les idées deviennent prédicats l'une de l'autre et, par leurs combinaisons, constituent l'univers, selon les Mégariques les idées sont immobiles, sans rapport entre elles, chacune en soi et pour soi, sans aucune puissance, ni active ni passive (λέγουσιν, ὅτι γένεσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεω, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν : *Soph.*, 248 *c*). Elles ne communiquent pas plus avec le monde sensible, pure

apparence ; elles seules sont, il n'existe pas. Stilpon (D. L., II, 119) ne voulait pas qu'on fît du concept l'attribut d'un être individuel ; celui qui dit *l'homme,* ne dit aucun homme : τὸν λέγοντα· ἄνθρωπον εἰπεῖν μηδένα; car le concept désigne une réalité distincte de tous les êtres particuliers et éphémères. Partant de ces prémisses on allait, dans l'école, jusqu'à nier le possible. Le possible tout à la fois serait et ne serait pas, il n'y a que ce qui est qui soit possible. C'était, comme le remarque Aristote, rendre inintelligibles tout devenir et tout mouvement. Mais cette conclusion, loin d'effrayer les Mégariques, était la thèse même qu'ils voulaient établir. Il semble que l'école, par son développement même, en revint à la pure doctrine des Éléates. A l'Être de Parménide on substitua seulement le Bien de Socrate. « Euclide, dit Diogène Laërte (II, 106), affirmait que le Bien est un, quoique désigné par des noms divers, sagesse, dieu, intelligence, etc.; quant aux choses opposées au Bien, il les supprimait disant qu'elles ne sont point. » Dans cette hypothèse, le Bien seul serait réel, le Bien un, toujours identique à lui-même sous ses divers noms. Platon ne parle pas de cette unité du Bien. Il est vraisemblable qu'Euclide, quoi qu'en dise Diogène, admettait une pluralité de concepts qui pouvaient être d'ailleurs pour lui autant de perfections ou de parties du Bien, et que ce sont ses disciples qui, se rapprochant de plus en plus des Éléates, ont supprimé la pluralité des concepts. Ce qui importe à l'histoire de la Logique, c'est que le réalisme de l'école de Mégare aboutit aux mêmes conclusions que le nominalisme strict des Cyniques. Séparé du sensible le concept a une valeur absolue ; mais par là même, dans le monde du devenir, dans le monde tel qu'il nous apparaît, le nominalisme triomphe. Il est impossible d'unir les concepts entre eux, plus encore d'unir les concepts aux êtres individuels, d'affirmer un prédicat d'un sujet. On ne sort pas de la sophistique.

Platon reprend l'œuvre de Socrate. — La dialectique : formation et division des concepts. — Socrate, dans sa lutte contre les Sophistes, avait discerné nettement l'origine de leurs subtilités. Ses procédés de discussion, sa dialectique par genres (διαλέγειν κατὰ γένη) supposaient que les concepts ont des rapports entre eux et avec le monde des sens. Réalistes ou Nominalistes, tous ses disciples immédiats reviennent à l'isolement sophistique des concepts qui supprime le jugement et la science. Seul Platon reprend l'œuvre de son maître, en lui donnant une ampleur nouvelle. Il ne s'enferme pas dans la morale, il cherche à expliquer l'ensemble des choses par un système de concepts scientifiquement liés. Si la vraie science est la science des concepts, c'est que l'être véritable est l'essence des choses représentée dans ces concepts. La logique ne se sépare pas pour Platon de la métaphysique. Ce qu'il cherche par sa dialectique, c'est une science qui non seulement satisfasse l'esprit et réponde à ses lois, mais encore qui le mette en possession de la réalité, Dégageons ce qu'il y a de plus particulièrement logique dans cette méthode.

Platon, comme Socrate, veut rendre à la pensée son libre mouvement. Le jugement n'est possible que si les concepts ont des relations entre eux. Deux écueils sont à éviter : celui de l'identité absolue, celui de l'absolue séparation des concepts. Si aucune chose ne peut s'unir à aucune autre, il n'y a ni pensée ni discours possible, car il n'y a de pensées et de discours que par la réunion des genres. Si toutes choses peuvent se mêler, le mouvement est en repos, le repos en mouvement, et l'on en vient à identifier les contraires : il n'y a plus ni erreur ni vérité. Pour le sage, la vérité est que certaines choses peuvent s'unir, tandis que d'autres ne le peuvent pas. (*Soph.,* 251 *a,* 253 *e.*) La dialectique a une double fonction : la συναγωγή, la formation des concepts, et la διαίρεσις, la division.

La συναγωγή consiste à ramener la multiplicité de l'expérience à l'unité du concept : « le dialecticien sait démêler comme il faut l'idée une répandue tout entière dans une multitude d'individus, dont chacun existe séparément. » (*Soph.,* 253 *b.*) « Il faut, regardant les choses d'ensemble, réunir sous une seule idée les idées particulières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre par une définition précise le sujet qu'on veut traiter : εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα. » (*Phèdre,* 265 *d.*) La *division* consiste à analyser le genre en ses espèces sans briser ce qui ne doit pas l'être, sans négliger un membre réellement existant : πάλιν κατ'εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ'ἄρθρα, ᾗ πέφυκε. Celui qui sait discerner le concept unique répandu dans la multiplicité empirique, et suivre la hiérarchie de ses subdivisions jusqu'au particulier, celui qui, par suite, sait déterminer les rapports réciproques des concepts, la possibilité, l'impossibilite de les unir, celui-là est le vrai dialecticien.

Pour déterminer le concept, il faut saisir l'essence des choses, et non ce qui leur est accidentel ; non telles ou telles de leurs qualités, mais les caractères permanents qui les distinguent de tout ce qui n'est pas elles.

Ce n'est pas dire ce qu'est la science de Gorgias que de dire qu'elle est la plus excellente des sciences (*Gorgias,* 448 *b*) ; il s'agit de savoir non pas quelle en est la qualité, mais quelle en est l'essence, οὐ ποία, ἀλλὰ τίς. « Je crains bien, Eutyphron, si je te demande ce qu'est la piété (τὸ ὅσιον ὅ τί ποτ'ἔστι), que tu ne saches pas me montrer son essence (οὐσίαν), mais que tu me dises seulement

quelqu'une de ses qualités : πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν. » (*Eutyphr.*, 11 *a.*) En quoi consiste maintenant l'essence? Elle consiste dans le général, dans les caractères par lesquels se ressemblent tous les objets appartenant à un même genre. Pour déterminer le concept de la vertu, il ne s'agit pas d'énumérer toutes les vertus (*Menon*, 71 *d*), il s'agit de découvrir ce qu'est la vertu, c'est-à-dire les caractères communs à toutes les vertus. De même quand on demande à Théétète ce que c'est que la science, et qu'il répond par une énumération des sciences, Socrate lui oppose que la question n'est pas de savoir « de quelles choses il y a science, ni combien il y a de sciences : τίνων ἡ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὁπόσαι τινές, car on ne se propose pas de les compter, mais de savoir ce qu'est la science en soi, ἀλλὰ γνῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅ τί ποτ'ἐστίν ». (*Théét.*, 146 *c.*)

Le concept doit donc déterminer l'essence des choses en établissant les caractères qui distinguent un genre de tout autre. Le danger, c'est de s'en tenir à des caractères superficiels. Si on part d'exemples et d'observations particulières, on court le risque de n'apercevoir qu'un côté de ces choses, de confondre l'essence et l'accident. Socrate cherchait à éviter ce défaut en prenant des cas opposés et en conciliant leurs contradictions. La méthode de Platon est plus savante. Il y a un art dialectique d'éprouver les concepts, dont Platon nous a laissé le modèle dans le *Sophiste* et surtout dans le *Parménide*. Quand on a posé une idée, il faut développer cette hypothèse (ὑποθέσις) dans toutes ses conséquences positives et négatives, examiner ce qui résulte de la position du concept, de sa suppression et pour le concept lui-même et pour les autres concepts, voir par là si l'hypothèse est en accord avec ce qui a été reconnu comme vrai.

Pour te mieux exercer encore, il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelqu'une de ces idées dont tu parles, et examiner les conséquences de cette hypothèse; il faut supposer aussi la non-existence de cette même idée. Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse de Zénon, celle de l'existence de la pluralité, examine ce qui doit arriver tant à la pluralité elle-même, relativement à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité relativement à elle-même et à la pluralité. De même aussi il te faudra considérer ce qui arriverait s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et à la pluralité, chacune relativement à elle-même et à son contraire. (*Parm.*, 136 *a.*)

L'objet de cet examen antinomique, c'est de rejeter les concepts excessifs, d'éviter les erreurs des Sophistes et des Mégariques, et de ne s'arrêter qu'à des hypothèses (ὑποθέσεις) éprouvées par la dialectique, en accord les unes avec les autres. C'est là une vérification dialectique de l'induction toujours imparfaite : le but de ces démarches compliquées, c'est l'idée.

L'idée une fois obtenue, la division (διαίρεσις) en fait voir les différentes parties, et partage le genre en ses espèces.

Celui qui a aperçu les ressemblances (κοινωνίαν) d'une foule d'objets ne doit pas s'arrêter avant qu'il n'ait vu toutes les différences qui constituent les espèces : πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται. (*Polit.*, 285 *a.*) La division doit répondre à la nature des choses : τέμνειν κατ'ἄρθρα ᾗ πέφυκε. (*Phèdre*, 265 *d.*) Pour cela elle doit en premier lieu ne pas multiplier les termes, ne s'attacher qu'à des espèces véritables, en second lieu ne passer aucun terme intermédiaire, descendre toute la série des espèces dans leur ordre de subordination : μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. (*Polit.*, 262 *a.*) Le mauvais dialecticien saute du genre à la pluralité des individus : μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς (*Philèbe* 16 *c*, sq.), de l'un immédiatement il passe à l'infini, les termes intermédiaires lui échappent : τὰ δὲ μέσα ἐκφεύγει αὐτούς.

Le devoir de la dialectique, au contraire, est de déterminer le domaine d'un genre par une énumération méthodique de ses espèces et de leurs subdivisions, c'est de descendre ainsi tous les degrés de la διαίρεσις jusqu'à ce qu'elle ne trouve plus devant elle que la multiplicité indéfinie des individus. Ainsi on arrive à découvrir les rapports des concepts entre eux, leur parenté, leur opposition, leur subordination : c'est le côté logique de la μίξις εἴδων, de la combinaison métaphysique des idées. Du même coup se trouvent réfutés les sophismes des Mégariques; à l'éristique se substitue la dialectique ; l'union possible des concepts rend le mouvement et la vie à la pensée ; avec le jugement reparaît la science.

Aristote est le véritable fondateur de la logique. — Formation de l'idée générale. — Définition des universaux. — Théorie de la définition. — La logique et la métaphysique. — Socrate avait fait de la formation des concepts la fin de la science ; Platon, par sa théorie de la division, avait mis en lumière les rapports réciproques et l'enveloppement des concepts. C'est à Aristote que revient l'honneur d'avoir vraiment fondé la logique, en dégageant la théorie de la démonstration que ses prédécesseurs avaient seulement pressentie. Il ne rompt pas la continuité historique, il est bien le disciple de Platon, il achève l'œuvre de Socrate. Il pense, comme eux, que le véritable objet de la science est l'être, et que l'être est l'essence générale des choses. Sa logique est un progrès nouveau de la dialectique, mais un progrès qui d'une méthode encore incertaine fait une méthode définitive. Il cherche, comme ses prédécesseurs, à déduire le particulier du général, mais en découvrant les lois de la démonstration régulière (ἀπόδειξις). Surtout préoccupé d'établir la théorie de la preuve, Aristote parle du concept en quelque sorte incidemment. La théorie du concept, il le reconnaît lui-même, n'en est pas moins la condition de la science du raisonnement syllo-

gistique (*Mét.*, 1078 *b*, 24), ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί[1] ἐστιν; c'est par elle qu'il faut commencer.

La science a pour objet le général; mais c'est de l'observation des individus qu'il faut dégager l'essence. Le premier acte de l'esprit est donc la sensation.

Celui qui n'aurait pas la sensation n'apprendrait ni ne comprendrait rien... C'est dans les formes sensibles que sont contenues les formes intelligibles : ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν. (*De An.*, III, 8.) Mais si déjà par la sensation nous percevons certaines qualités générales (τοιόνδε), nous ne les connaissons qu'en tant qu'elles appartiennent à tel individu, en tel moment, en tel lieu ; il est impossible de sentir le général, ce qui appartient à toute une classe d'êtres, τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. Puisque donc la démonstration repose sur le général, qui ne peut être senti, il est évident que la sensation ne peut donner la science : φανερὸν ὅτι οὐδ'ἐπίστασθαι δι'αἰσθήσεως ἔστιν. (*Anal. Post.*, I, 31.) La science commence par la sensation, mais la sensation n'est pas la science. « Quand la sensation s'est produite, chez quelques-uns des animaux elle demeure dans l'âme; chez d'autres, non. Tous ceux chez qui elle disparaît avec son objet ne connaissent pas ce qu'ils sentent ; mais ceux chez qui elle demeure ont encore quelque chose dans l'âme, alors qu'ils ne sentent plus. Parmi ces derniers, chez les uns, de cette persistance de la sensation naît le raisonnement (λόγον), chez les autres, non. De la sensation naît ainsi la mémoire, de la mémoire souvent répétée du même objet l'expérience. L'expérience c'est la survivance du général, de l'un dans le plusieurs, de ce qu'il y a de semblable dans les objets sentis. » (*Anal. Post.*, II, 19.) L'expérience est pour les hommes le point de départ de la science et de l'art. (*Mét.*, I, 1.) Ainsi tous les animaux ont la sensation, quelques-uns la mémoire; l'homme a, en outre, l'art et le raisonnement : τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. (*Mét.*, 980 *b*, 26.)

De la mémoire l'homme fait sortir l'expérience, c'est-à-dire que par la comparaison et l'abstraction il dégage le général du particulier dans lequel il est contenu.

Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ'αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό· φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. (*Analyt. Post.*, I, 4, 73 *b*, 26.) Le *général* c'est ce qui convient à tout individu (compris sous cette notion générale); ce qui, par suite, peut toujours en être affirmé, et cela parce qu'il fait partie de l'essence de l'être (καθ'αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό[2]), parce qu'il lui appartient nécessairement, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει.

A l'essence, au καθ'αὑτό, s'oppose l'*accident,* τὸ συμβεβηκός : est essentiel à l'individu tout ce qui est compris dans son concept ou peut en être déduit ; est accidentel tout ce qui ne suit pas du concept. L'homme, par exemple, est bipède καθ'αὑτό, car tout homme en tant que tel est bipède ; il est instruit, au contraire, κατὰ συμβε-

1. Le τὸ τί, le *qu'est-ce qu'une* chose : c'est essence ou le concept.

2. Traduction latine : *quod omni inest, per se, et qua id ipsum est :* ce qui est dans tous les sujets, ce qui est par soi, et en tant qu'il est lui-même : c'est la notion propre de la chose, son concept, son essence absolue.

βηκός. Il suit de là que tout ce qui peut être dit d'une chose καθ'αὑτό appartient à toutes les choses comprises sous la même notion; que le συμβεβηκός ne s'applique qu'à quelques individus ; que par suite tout ce qui est καθόλου est καθ'αὑτό et κατὰ πάντος, *in se et de omnibus dictum.*

Il y a des degrés dans la généralité. Le *genre* (γένος) comprend les attributs communs à un certain nombre de concepts subordonnés, γένος δ'ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον : c'est ce qui est affirmé de plusieurs sujets, différant en espèce dans l'unité du genre. Le genre est le premier terme de la réponse à la question : τί ἐστι. Demande-t-on, par exemple : qu'est-ce que l'homme ? On répond : l'homme est un animal, ζῷον. C'est l'existence du genre qui permet la division en espèces : à ce titre il est antérieur aux espèces, et plus proprement essentiel. Mais, d'autre part, le genre est moins déterminé, moins riche de contenu, et à ce titre on peut dire qu'il est comme la matière dont les espèces sont la forme. Si aux caractères communs contenus dans le genre on ajoute des caractères essentiels à une partie des êtres qu'il renferme et qui distinguent cette partie des autres, on obtient l'*espèce*. L'espèce est donc composée du genre et des différences qui la caractérisent : ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη. Aristote désigne ces caractères distinctifs par le terme de διαφορὰ εἰδοποιός, traduit par Boëce : *differentia specifica,* différence spécifique, et adopté sous cette forme par les logiciens. Les différences spécifiques ne sont pas des accidents, elles sont des déterminations essentielles ; elles sont affirmées d'un sujet (καθ'ὑποκειμένου λέγονται), mais elles ne sont pas dans un sujet (ἐν ὑποκειμένῳ οὐκ εἰσί), c'est-à-dire qu'elles ne subsistent pas dans un sujet indépendant d'elles, mais bien dans un sujet dont elles constituent l'essence. (*Catég.*, V.) Entre le pur accident et la différence spécifique Aristote place les qualités qui n'appartiennent qu'à une certaine espèce et qu'il appelle *les propres* (τὰ ἴδια) : par exemple, c'est un propre de l'homme d'être grammairien, ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν.

Platon n'avait pas dit expressément que la définition se fait par le genre et la différence spécifique. Déjà cependant (*Théét.*, 208-9) il avait distingué du κοινόν la διαφορά ou διαφορότης, le trait par lequel la chose en question diffère de toutes les autres, σημεῖον ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν; comme, par exemple, quand on dit du soleil qu'il est le plus brillant des corps qui dans le ciel tournent autour de la terre, τὸ λαμπρότατον τῶν κατ'οὐρανὸν ἰόντων περὶ

γῆν. Aristote ici encore reprend en les précisant les idées de Platon. Pour définir le concept d'un objet, il faut prendre les qualités qui appartiennent, en même temps qu'à lui, aux autres objets du même genre, et les additionner jusqu'à ce que les qualités retenues ne conviennent plus qu'à l'objet à définir; il faut, en un mot, que les éléments de la définition aient la même extension que le défini : car c'est une nécessité que ce soit là l'essence de l'objet, ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος. La définition est un ensemble de caractères dont chacun pris à part peut convenir à d'autres objets que l'objet défini, mais dont l'ensemble ne peut convenir qu'à l'objet défini. (*Anal. Post.*, II, 13, 96 *a*, 24.) Pour obtenir le concept d'un objet donné (λόγος τῆς οὐσίας) il faut donc diviser le genre en ses espèces, les espèces en leurs sous-espèces, ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα, jusqu'à ce qu'on arrive à ce qui ne peut plus être subdivisé, parce qu'au delà on tombe dans l'individuel. On est assuré par ce procédé de ne pas s'arrêter à une division trop vaste, qui comprenne d'autres objets que celui à définir. Ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν : *definitio ex genere et differentiis constat.* (*Top.*, I, 8.) Il n'y a rien de plus dans la définition que le genre premier énoncé et les différences, τὸ πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. (*Mét.*, 1037 *b*, 29.) Comme chaque détermination nouvelle suppose et comprend en soi les déterminations antécédentes, par exemple : le δίπουν (bipède) suppose l'ὑπόπουν (qui a des pieds) et le comprend, il n'est pas nécessaire de répéter dans la définition toutes les différences qui résultent de la division du genre, on peut se contenter de la dernière différence : τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος καὶ ὁ ὁρισμός (*Mét.*, 1038 *a*, 28), la dernière différence est l'essence et la définition de l'objet, mais en ce sens que cette différence dernière comprend en soi et le genre et les espèces subordonnées. Aristote veut que la définition soit réciproque, c'est-à-dire que le sujet et le prédicat aient même extension, même compréhension, que par suite ils puissent être substitués l'un à l'autre : ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ (*Mét.*, VII, 4, 1029 *b*, 19) : « la proposition dans laquelle l'objet (quant à son nom) n'est pas contenu, mais qui exprime cet objet (dans ce qu'il est), c'est là ce qui exprime l'essence pour chaque chose ». Cela revient à dire : il ne faut pas que la définition répète le terme à définir; il faut que la définition soit réciproque. C'est encore à Aristote qu'il faut faire remonter la distinction des définitions *de mots* et des définitions *de choses*. Ὁ ὁριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστιν ἢ τί σημαίνει τοὔνομα : celui qui définit indique soit ce qu'est la chose, soit ce que signifie le

nom. (*An. Post.*, II, 7.) Dans le premier cas il y a ὅρος πραγματώδης (*realis*) ou encore ὅρος οὐσιώδης (*essentialis*), définition essentielle ou réelle; dans le second cas il y a λόγος ὀνοματώδης, explication de mot. Nous pouvons définir verbalement même les concepts qui n'ont aucune valeur comme celui de τραγέλαφος (animal fabuleux), mais nous ne pouvons connaître le τί ἐστι que des choses qui existent et dont nous connaissons l'existence : τί δ' ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι.

Aristote reproche à Platon de séparer (χωρίζειν) les idées, de leur donner une existence substantielle, d'en constituer un monde suprasensible. Ce n'est pas à dire qu'il rompe brusquement avec son maître, et qu'il sépare radicalement la logique de la métaphysique. Aristote est encore réaliste. Pour lui l'essence n'est pas une idée existant en dehors des choses; elle est immanente aux individus, et c'est d'eux par suite qu'il faut la dégager. Aristote désigne cette essence par les mots μορφή, εἶδος, τὸ τί ἐστι et souvent par une expression qui lui est propre, τὸ τί ἦν εἶναι. Aristote est si réaliste qu'il définit indifféremment la science, tantôt la connaissance de l'essence, tantôt la connaissance des causes. « Nous croyons savoir une chose, quand nous croyons connaître la cause par laquelle elle est et ne peut être autrement qu'elle n'est. » (*Anal. Post.*, I, 2.) Mais cette cause des choses n'est pas différente de leur essence, ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν. (*Anal. Post.*, II, 2.) Τὸ αἴτιον τὸ τί ἦν εἶναι. (*Mét.*, 1041 *a*, 27.) Ce qui sépare Aristote de Platon, c'est qu'il ne met plus l'idée hors du monde, c'est qu'il fait du concept la force qui meut la matière et lui donne sa forme.

Les Stoïciens : définition et caractères de la logique. — Formation et nature des concepts : ils sont de pures abstractions. — Nominalisme. — Après Aristote et en grande partie sous l'influence des Stoïciens, la logique se sépare de l'ontologie, pour s'unir intimement à la grammaire. Elle n'est plus une science métaphysique, elle est une science formelle. Séparée de la philosophie, dont elle devient l'introduction, elle n'est plus aussi mêlée à ses fluctuations, elle tend déjà à prendre le caractère scolastique qu'elle gardera durant tout le moyen âge. La logique, selon les Stoïciens, comprend deux parties : la rhétorique, qui est la théorie du discours continu, *oratio continua* (Sén., *Epîtr.*, LXXXIX, 17); la dialectique, qui a pour objet le discours brisé, partagé entre celui qui interroge et celui qui répond, *oratio*

inter respondentem et interrogantem discissa. La rhétorique semble n'avoir eu pour eux que peu de rapports avec la philosophie proprement dite. Les Stoïciens définissaient la dialectique : la science ou l'art de bien parler, ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν (Alex. Aphr., *Top.*, 3); mais bien parler, pour eux, c'était dire des choses vraies et convenables, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ ἀληθῆ καὶ προσήκοντα λέγειν. Comme la pensée et l'expression sont en intime rapport, la dialectique a deux parties : elle étudie ce qui exprime, τὸ σημαῖνον, et ce qui est exprimé, τὸ σημαινόμενον, *verba et significationes,* le mot et la pensée. La première partie comprenait les questions les plus diverses : une physiologie et une théorie du langage, la grammaire, la poétique et jusqu'à un traité de la composition musicale. La deuxième partie répondait plus particulièrement à notre logique. Nous voyons que les Stoïciens faisaient de la logique un vaste ensemble de connaissances très variées, une sorte de technique universelle. Leur théorie du concept est un retour au nominalisme d'Antisthène, dont Zénon avait été le disciple. Mais après Platon et Aristote l'éristique des Sophistes n'était plus possible. Les Stoïciens profitent des vérités désormais acquises; on peut toutefois leur reprocher d'avoir amoindri la logique, en lui enlevant le caractère métaphysique que lui avaient donné Platon et Aristote.

Tout ce qui a une existence réelle est matériel. La sensation est la source première de toute connaissance. De la sensation naît le souvenir; de plusieurs souvenirs semblables naît l'expérience : ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν. C'est par un travail de l'esprit sur ces données de l'expérience qu'on arrive aux concepts, qui permettent de dépasser la sensation actuelle, et d'anticiper la sensation future. Ces concepts sont formés des sensations (D. L., VII, 52; Cic., *de Fin.*, III, 10, 33) par plusieurs procédés : par analogie (κατ'ἀναλογίαν), par ressemblance (καθ'ὁμοιότητα), par opposition (κατ'ἐναντίωσιν), par combinaison (κατὰ σύνθεσιν) et par transposition (κατὰ μετάθεσιν). De ces concepts les uns se forment spontanément et sont en nous comme l'œuvre de la nature; ce sont les προλήψεις, les κοιναὶ ἔννοιαι, les premiers principes de la science et de la vertu; les autres sont formés méthodiquement, avec art, ce sont les éléments de la science qui en est la possession assurée et inébranlable au raisonnement : ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Comme les concepts dérivent de la sensation, il semblerait que celle-ci pour les Stoïciens dût être seule d'une certitude irrésistible; il n'en est rien. Les sensations se vérifient par leur rapport à la pensée. C'est que l'erreur et la vérité suppo-

sent le jugement, c'est-à-dire, outre la sensation, un acte de l'esprit. Ainsi, selon les Stoïciens, toute réalité est matérielle et particulière, et cependant la vérité n'est que dans le général. Il y a là une contradiction. Si l'on ajoute que les Stoïciens, comme les Cyniques et en opposition avec Platon et Aristote, soutiennent que la pensée n'est rien de réel, τὰ ἐννοήματα μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, on ne voit pas pourquoi ils attribuent à la pensée de ce non-être une plus grande valeur qu'aux sens qui représentent le corporel et par suite la réalité même.

C'est à la partie de la dialectique qui traite du σημαινόμενον que se rattache ce que disent les Stoïciens de la division et de la définition.

Τὸ σημαινόμενον, τὸ λεκτόν, c'est ce qui est exprimé, c'est le contenu de la pensée. Le λέκτον se distingue des choses qu'exprime la pensée, des mots qui la traduisent, de l'action de l'âme qui la produit. Les choses sont toutes de nature corporelle ; le mot est un mouvement de l'air ; l'acte de penser est un changement dans la matière qui constitue l'âme ; le λεκτόν, le σημαινόμενον, c'est-à-dire le contenu de la pensée, est donc immatériel. (Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 11 : ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν.) En ce sens seul les Stoïciens distinguaient l'ἀλήθεια de l'ἀληθές : l'ἀληθές, le vrai est incorporel, car il est un jugement et une énonciation, ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτόν; l'ἀλήθεια, au contraire, est un corps, car elle est la science de toutes les choses vraies (ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική), et la science c'est la partie dirigeante de l'âme dans un certain état : ἡ δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἡγεμονικόν. (Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, II, 81.)

Le général n'a aucune existence réelle, il n'est qu'une abstraction. La division ne peut donc avoir qu'une valeur purement formelle et non une portée ontologique, comme dans Platon et Aristote. Les Stoïciens se plaisaient cependant à cette division des concepts et ils en distinguaient de plusieurs sortes.

La division, c'est la distinction du genre dans les espèces qui lui appartiennent (ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή), comme par exemple : parmi les animaux les uns sont raisonnables, les autres privés de raison. La contre-division (ἀντιδιαίρεσις, division antithétique) se fait du genre dans les espèces qui s'opposent par négation, par exemple : des choses les unes sont bonnes, les autres sont non bonnes. La sous-division (ὑποδιαίρεσις), c'est la division appliquée à la division elle-même (διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει), comme par exemple : des choses, les unes sont bonnes et les autres point; de celles qui ne sont pas bonnes, les unes sont indifférentes, les autres mauvaises. Ὁ μερισμός, la partition consiste à ranger les genres selon leurs lieux, γένους εἰς τόπους κατάταξις, par exemple : des biens les uns se rapportent à l'âme, les autres au corps. (D. L., VII, 61.)

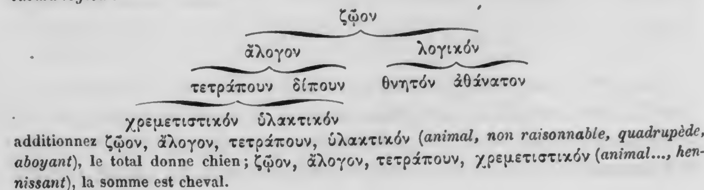
Le genre comprend plusieurs concepts (πλειόνων ἐννοημάτων σύλληψις), par exemple : le genre animal comprend toutes les espèces particulières d'animaux. L'espèce est comprise sous le genre, par exemple : homme est compris sous animal. Le genre le plus

général (γενικώτατον) est celui qui n'a point de genre au-dessus de lui (ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει), c'est le τί, le quelque chose ; ce qui est le plus spécial (εἰδικώτατον), c'est ce qui étant espèce n'a pas d'espèce au-dessous de soi, εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, comme Socrate : c'est donc l'individu. Les Stoïciens cherchaient à dresser une *tabula logica*, une table logique[1], qui permît de déterminer un concept par la seule addition des termes successifs d'une division continue allant du plus au moins général. Le concept d'homme, par exemple, est obtenu par la somme d'animal, de raisonnable et de mortel. L'essence propre d'un être consiste ainsi dans un total d'attributs qui permette de le distinguer des autres. La définition devient plus grammaticale que métaphysique. D'après Chrysippe, elle est ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις, l'énonciation de ce qui est propre à l'être défini ; d'après d'autres elle est une proposition dans laquelle le sujet et les attributs peuvent être substitués l'un à l'autre, une proposition *réciproque* (κατ'ἀντιστροφήν). Il y a encore la définition incomplète, la description (ὑπογραφή).

Partant de ces idées, les Stoïciens prétendaient qu'Aristote avait eu tort d'employer la formule : τὸ τί ἦν εἶναι. Le mot εἶναι était superflu. Alexandre d'Aphrodise (*Ad. Arist. Top.*, p. 24) leur répond en attaquant leur nominalisme grammatical. Le mot τὸ εἶναι, dit-il, n'est pas ajouté à τί ἦν par pléonasme. Il ne suffit pas, pour déterminer le concept d'un être, d'énumérer des qualités qui ne peuvent convenir qu'à lui, de former ainsi une proposition réciproque. Si l'on disait : l'homme est un animal qui rit (τὸ ζῷον γελαστικόν), l'attribut n'aurait ni plus ni moins d'extension que le sujet, ce serait bien là une ἀπόδοσις τοῦ ἰδίου, ce ne serait pas une définition, parce qu'il n'y a rien là qui désigne l'être pour l'homme, ἐν τίνι ἐστὶ τὸ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ, car il est bien certain que rire n'est pas l'acte achevé de l'homme (οὐκ ἔστι τελειότης ἀνθρώπου τὸ γελᾶν).

En résumé, pour les Stoïciens, les concepts ne sont que des images subjectives dans l'âme ; on peut en être d'autant plus surpris que la théorie métaphysique des λόγοι σπερματικοί, des *raisons séminales* des choses, expressions diverses de la raison universelle, semblaient mieux se concilier avec une théorie réaliste. Mais les Stoï-

[1] Prantl (*Geschichte der Logik*, t. Ier, p. 425), donne d'après les commentateurs l'exemple d'une *tabula logica* :



additionnez ζῷον, ἄλογον, τετράπουν, ὑλακτικόν (*animal, non raisonnable, quadrupède, aboyant*), le total donne chien ; ζῷον, ἄλογον, τετράπουν, χρεμετιστικόν (*animal..., hennissant*), la somme est cheval.

ciens n'ont pas rattaché les concepts aux raisons séminales, et n'ont pas cherché dans les premiers l'expression des secondes.

Épicure : dédain de la logique. — Sensualisme nominaliste. — Les Sceptiques : attaques contre la définition. — Les Épicuriens ont peu fait pour la logique. Surtout préoccupés de la vie pratique et du bonheur, ils dédaignaient la théorie pure.

In altera philosophiæ parte, quæ λογική dicitur, iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est ; tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quomodo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua vi captiosa solvantur, ambigua distinguantur, docet. (Cic., *de Fin.*, I, 7, 22.) Le concept (πρόληψις) naît par la répétition des mêmes sensations : il n'est que l'image générale du sensible survivant dans la mémoire : μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος (D. L., X, 33.) C'est sur ces anticipations, sur ces προλήψεις, que repose tout langage et toute pensée, car c'est aux notions générales que répondent les mots. « En même temps que le nom d'homme est prononcé, l'image de l'homme (ὁ τύπος αὐτοῦ) se représente à l'esprit, en vertu des notions antécédentes dans lesquelles les sens nous servent de guide. Ce qui a été classé originairement sous chaque mot est donc évident. Nous ne rechercherions pas ce que nous cherchons, si nous ne l'avions d'abord connu ; et nous ne pourrions nommer aucune chose si nous n'en avions acquis d'abord l'image générale (τὸν τύπον) par la πρόληψις. » (D. L., X, 33.)

En un mot, les concepts sont des résumés d'expériences que nous fixons dans des mots et que nous appliquons ensuite aux cas particuliers semblables. Chaque pensée doit être ramenée à des sensations déterminées, car c'est par la sensation seule que nous atteignons le réel. Si les concepts nous servent à mesurer la vérité de nos opinions, c'est que, comme les sensations qu'ils résument, ils sont des images des choses dans l'âme ; par suite n'ont besoin d'aucune démonstration.

Il est nécessaire que le contenu du concept, désigné par chaque mot (τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ'ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι), soit connu immédiatement et n'ait pas besoin de démonstration, pour que nous ayons un critérium auquel rapporter ce que nous cherchons, ce qui nous embarrasse ou ce que nous croyons. (D. L., X, 38.)

Les luttes de la nouvelle Académie et des écoles sceptiques contre le dogmatisme stoïcien ont rempli les écoles durant plusieurs siècles. Sextus Empiricus résume quelques-uns des arguments en usage contre la définition. Ces arguments, qui n'auraient pas atteint les théories métaphysiques de Platon et d'Aristote, ne sont pas sans valeur contre la théorie nominaliste et grammaticale des Stoïciens. Celui qui ignore l'objet à définir, dit Sextus Empiricus (*Pyrrh.*

hyp., II, 207), n'est pas capable de définir ce qu'il ne connaît pas Celui qui connaît l'objet, dans le cas où il le définit, ne le connaît pas par la définition, mais il ajoute la définition à l'intuition qu'il a de l'objet. Il n'est donc pas nécessaire que la définition s'ajoute à la compréhension des choses (πρὸς κατάληψιν τῶν πραγμάτων). Et, en effet, vouloir tout définir, c'est se condamner à ne rien définir, car on irait à l'infini; et avouer que nous pouvons connaître certaines choses sans définition, c'est avouer que la définition n'est pas nécessaire. Si nous ne connaissons que par la définition, pourquoi, disait encore Sextus Empiricus (*ibid.*, 211), dans le langage usuel ne parlons-nous pas par définitions? Au lieu d'homme, par exemple, pourquoi ne disons-nous pas : animal raisonnable, mortel, capable de pensée et de science? au lieu de chien, animal à quatre pattes, aboyant? S'attaquant à la *tabula logica* des Stoïciens, il disait (*ibid.*, 220) que l'espèce ne peut participer ni à tout le genre, car celui-ci comprend plusieurs espèces, ni à une partie du genre, car l'homme ne serait pas alors un vivant, mais un fragment de vivant : οὐ ζῷον ἀλλὰ μέρος ζῴου. Ce dernier argument ne paraît pas très sérieux.

Les commentateurs d'Aristote : conceptualisme d'Alexandre d'Aphrodise. — La scolastique dans l'antiquité : commentaires et manuels. — Les œuvres d'Aristote n'ont pas cessé d'être étudiées et commentées durant toute l'antiquité. Mais en combattant sur certains points le dogmatisme stoïcien, les commentateurs lui ont fait de nombreux emprunts et ils ont contribué par là à faire de la logique une science purement formelle. Alexandre d'Aphrodise (IIe siècle ap. J. C.), un des plus célèbres commentateurs, modifie la doctrine du concept d'Aristote, en exagérant cette doctrine du maître que c'est dans l'individuel qu'il faut chercher la réalité. Ce n'est pas seulement pour nous, comme l'avait dit Aristote, c'est en soi que l'individuel est antérieur au général : le général n'existe, en effet, que par l'individuel : τῇ φύσει ὕστερα τὰ καθόλου τῶν καθ'ἕκαστα — τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τὰ κοινὰ παρὰ τῶν καθ'ἕκαστα λαμβάνειν. (Simpl., *Catég.*, 21 β.) L'objet propre des concepts généraux, c'est le particulier : seulement dans le particulier, ce sont les qualités qui se présentent ou peuvent se présenter chez une pluralité d'individus. C'est dire que le général n'existe que par la puissance qu'a l'esprit de l'abstraire. En tant que généraux, les concepts n'ont d'existence que dans l'entendement; dès que celui-ci cesse d'agir, ils cessent d'exister. « Des formes qui sont dans la matière rien n'est séparable si ce n'est seulement par la pensée; les séparer de la matière, c'est les détruire : τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον, τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. Séparées de l'esprit qui les pense, elles n'existent plus, car c'est dans le fait d'être pensées que consiste leur être : ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. (*De An.*, 139 *b*.) Cette théorie d'Alexandre d'Aphrodise fait pressentir le conceptualisme.

Déjà Aristote avait séparé la vie pratique de la vie théorique. Après lui la philosophie de plus en plus devient une chose d'école, une matière d'enseignement. De là plusieurs conséquences. On divise la science pour l'enseigner plus facilement, et on perd de vue le lien qui en unit les diverses parties. La logique n'est plus comprise dans un ensemble systématique, elle n'est plus mêlée intimement à la métaphysique : elle est considérée comme un instrument, comme un art de discerner le vrai du faux. Elle n'est plus la recherche même de la vérité, une science ouverte, en perpétuel progrès. Elle précède la philosophie, elle est un moyen, non une fin. Elle tend donc à se fixer dans des règles précises, fixes, immuables. La nécessité d'enseigner, de mettre chacun en possession de cet art d'infaillibilité, favorise cet arrêt de la logique dans des formes définitives. Après avoir isolé la science, il faut la diviser, mettre de l'ordre dans ses parties, les rattacher les unes aux autres; on arrive à composer ainsi des catéchismes, des manuels, qui puissent être appris par cœur par les écoliers. Dès lors on se préoccupe moins d'inventer que de commenter. On commente les commentaires, on n'est jamais las d'expliquer, de développer, de trouver des formules qui se gravent dans la mémoire. Il y a des divisions commodes qui sont admises et reprises tour à tour par tous les maîtres avec des perfectionnements de détail. La scolastique ne commence pas au moyen âge : elle commence dans les écoles stoïciennes et péripatéticiennes, et elle ne cesse de se développer par cela même qu'elle dure. Nous ne pouvons suivre dans tous ses détails l'histoire de ces logiciens, la succession de ces catéchismes qui se copient et se corrigent peu à peu les uns les autres, en se rapprochant d'une sorte de type du manuel classique. Les traductions latines de Varron, de Cicéron, d'Aulu-Gelle, de Quintilien, d'Apulée, qui ne firent que faire passer dans leur langue l'enseignement des maîtres grecs, eurent une grande importance en créant une terminologie latine pour la logique. Par là furent rendues possibles les œuvres d'un Boëce, qui eurent une si grande influence au début du moyen âge. C'est dans Porphyre

et dans Boëce lui-même, qui, le plus souvent, imite et copie Porphyre, que nous chercherons ce qu'était devenue la théorie du concept à la fin de la philosophie antique.

Porphyre : introduction aux catégories d'Aristote : les cinq universaux. — Porphyre est l'auteur d'un écrit qui fut un des plus lus et des plus répandus au moyen âge. Cet écrit a pour titre : *Introduction aux catégories d'Aristote :* Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, ou des cinq universaux : περὶ τῶν πέντε φωνῶν. Porphyre passa longtemps pour l'inventeur des *quinque voces* (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός) : Le *genre,* l'*espèce,* la *différence,* le *propre* et l'*accident* (voir la *Logique de Port-Royal,* 1re part., ch. VII); mais cette tradition ne reposait que sur l'ignorance de l'histoire. Déjà, comme le reconnaît Boëce, Aristote avait traité des cinq universaux, et, après lui, la plupart des philosophes les avaient signalés dans leurs ouvrages.

Aristoteles in libris quos Topica appellavit docuit quid genus sit, quid species, quid differentia, quid proprium, et quid accidens; et plurimi prætereа philosophi libris suis complexi harum vim rerum et potentiam declararunt.

Mais Porphyre reprit et compléta les travaux de ses prédécesseurs, et il donna une valeur nouvelle à la théorie des *quinque voces,* dont il fit l'Introduction aux catégories et, par suite, à toute la logique.

Le *genre* (γένος) est ce qui, dans la définition, est affirmé de plusieurs choses différant par l'espèce, τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, c'est-à-dire le concept général qui comprend ce qu'il y a de commun à plusieurs concepts encore généraux. Animal, par exemple, peut être affirmé d'homme, de chien, de cheval, etc... L'*espèce* (εἶδος) est ce qui est compris sous un genre donné (τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος), — ou encore ce qui est classé sous le genre et ce dont le genre est affirmé dans la définition, — ou enfin ce qui dans la définition est affirmé de plusieurs choses ne différant que par le nombre (τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον). Dans ce dernier sens, l'espèce n'a sous soi que des individus et des singuliers, c'est la *species infima* des scolastiques. Porphyre refuse d'admettre avec les Stoïciens que toutes les catégories tombent sous un genre suprême, soient comprises dans le ὄν ou le τί (dans l'*être* ou dans le *quelque chose*). Mais pour dresser une *tabula logica,* il admet que dans les limites de chaque catégorie (καθ'ἑκάστην κατηγορίαν) il y a des γενικώτατα et des εἰδικώτατα. Le γενικώτατον c'est ce qui étant genre ne peut devenir espèce, c'est-à-dire ce qui n'a pas de genre au-dessus de soi; l'εἰδικώτατον se définit ce qui étant espèce n'est pas genre. Mais entre ces extrêmes il y a des intermédiaires (τὰ δὲ μέσα τῶν ἄκρων), des concepts qui, étant tout à la fois genres et espèces, se subordonnent les uns aux autres (ὑπάλληλα). Porphyre donne un exemple de ces subordinations de concepts qui permettent de construire la *tabula logica :* οὐσία, σῶμα, ἔμψυχον, ζῷον, λόγικόν, ἄνθρωπος, Σωκράτης : substance, corps, âme, animal, raisonnable, homme, Socrate. A ce propos il remarque que l'attribut ne peut pas avoir

moins d'extension que le sujet, que tout au plus, quand il s'agit d'un *propre* (ἴδιον), l'extension des deux termes peut être égale. Dans la *tabula logica* le genre est toujours affirmé de l'espèce, et tous les termes supérieurs des subordonnés; mais l'espèce n'est pas affirmée du genre qui lui répond ni de ce qui est au-dessus d'elle, car il n'y a pas réciprocité (οὐδὲ γὰρ ἀντιστρέφει); il faut affirmer les choses égales des choses égales, comme τὸ χρεμετιστικόν du cheval, ou les choses plus étendues des moins étendues. L'individu (τὸ ἄτομον, l'indivisible) est enveloppé par l'espèce (περιέχεται), l'espèce par le genre, car le genre est un tout (ὅλον); l'individu est une partie; l'espèce à la fois tout et partie.

C'est donc en s'attachant à leurs degrés d'extension que Porphyre distingue les concepts et établit leurs rapports. Déjà nous trouvons cette négligence de la compréhension, cette préoccupation exclusive de l'extension, contre laquelle le philosophe écossais Hamilton protestera de nos jours. Les concepts sont des quantités qui s'enveloppent les unes les autres; on va du contenant au contenu. Séparée de la métaphysique depuis Aristote, de plus en plus mêlée à la grammaire et à la rhétorique, la logique tendait à n'être plus qu'une science formelle, une sorte de mathématique de l'abstrait, dans laquelle une *tabula logica* bien faite donnait des résultats assurés.

La *différence* proprement (ἰδίως) c'est un mode inséparable (ἀχώριστον συμβεβηκός), mais dans son sens le plus précis (ἰδιαίτατα), la différence c'est le caractère spécifique (εἰδοποιὸς διαφορά). Il y a des différences qui font que deux choses diffèrent seulement de qualité (ἀλλοῖον ποιοῦσιν), ce sont les différences simples, ἁπλῶς διαφοραί; il y a des différences qui font que deux choses sont autres (ἄλλο), ce sont les différences spécifiques, qui font partie du concept, le complètent (συμπληροῦσαι). Elles servent à diviser le genre en ses espèces; par rapport à lui elles sont donc διαιρετικαί; elles servent à constituer les espèces, elles sont par rapport à elles συμπληρωτικαὶ καὶ συστατικαί. Elles sont comprises dans l'essence; la définition se fait par le genre et par de telles différences (ὅροι ἐκ γένους ὄντες καὶ τοιούτων διαφορῶν — οὐσιώδεις εἰσὶ ποιότητες αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσίων). — Le *propre* (τὸ ἴδιον) peut se diviser en quatre espèces (*V. Logique de Port-Royal*, 1re part., ch. VII) : *quod convenit omni et soli, sed non semper*, par exemple : blanchir convient à tous les hommes et aux seuls hommes, mais seulement dans leur vieillesse; *quod convenit soli sed non omni,* comme il ne convient qu'à l'homme d'être médecin ou philosophe, quoique tous ne le soient pas; *quod convenit omni sed non soli,* comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, quoique le nombre et la durée le puissent être aussi; enfin la propriété par excellence, *quod convenit omni et soli et semper,* τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ἀεί. Porphyre donne pour exemple le rire, τὸ γελαστικόν; ce qui caractérise ce propre par excellence, c'est que l'attribut et le sujet (homme) peuvent être intervertis. — « L'*accident* est ce qui paraît et disparaît sans entraîner la destruction du sujet, ou encore ce qui peut appartenir ou ne pas appartenir à un sujet, » par exemple : la prudence de l'homme. Pour faciliter la distinction de ces cinq universaux, Porphyre les compare successivement les uns aux autres, marquant leurs rapports et leurs différences.

Boëce : manuel latin. — Division de la logique.

— Les cinq universaux. — Les catégories : classification grammaticale et réelle ; opposition, division, définition des concepts. — Les œuvres de Boëce ont exercé une influence considérable sur la philosophie du moyen âge. Ses traductions des écrits logiques d'Aristote, de l'Introduction de Porphyre aux catégories, ses commentaires, ses propres ouvrages (*Introductio ad categoricos syllogismos ; de Syllogismo categorico — hypothetico ; de Divisione ; de Definitione*), devinrent classiques ; c'est par eux que la tradition se continua. Il n'invente aucune théorie nouvelle, il interprète Aristote en s'en référant à Porphyre ; mais il résume avec clarté, dans des manuels de forme scolastique, l'enseignement des écoles. Il fait des livres propres à l'enseignement, il déclare lui-même qu'il étend ce qui dans Aristote est trop bref et qu'il ramène au langage habituel les expressions obscures du maître pour en faciliter l'intelligence (*ad consuetum vocabulum reducamus*). « Parfois il s'adresse directement au lecteur lui-même dans le style du livre de cuisine, pour lui donner la recette d'un mélange logique[1]. »

Boëce part de cette idée, devenue courante dans les écoles, qu'il faut aller du simple au composé, donc du concept au jugement, et du jugement au syllogisme. Il adopte une classification des œuvres logiques d'Aristote qui répond à cette idée théorique et que les commentateurs péripatéticiens avaient rendue classique.

Syllogismorum vero compago propositionibus texitur, propositionum vero partes sunt nomen et verbum ; pars autem ab eo cujus pars est prior est ; de nomine et verbo quæ prima sunt disputatio prima ponatur, dehinc de propositione, ad ultimum de syllogismorum connexione tractabitur. (*Intr. ad. syll. cat.*, p. 558.)

C'est la division que nous retrouvons encore dans la Logique de Port-Royal : concevoir, juger, raisonner.

Voyons la théorie du concept. Il est nécessaire de débuter par l'étude des cinq universaux. Cette étude est l'introduction aux catégories, elle est nécessaire à celui qui veut diviser et définir.

Aristote a reconnu dix genres de choses que l'esprit saisit en les connaissant (*quæ vel intelligendo mens caperet vel loquendo disputator efferret*) ou que l'on exprime par la parole. Mais pour entendre ces dix catégories il faut connaître le traité des cinq universaux. Il faut savoir ce qu'est le genre, par exemple pour pouvoir entendre les dix genres auxquels Aristote a ramené

1. Prantl, *Geschichte der Logik*, t. Ier, p. 682. Nous devons beaucoup à cette histoire de la logique qui rachète ce qu'elle a de rebutant dans la forme par la richesse des textes et des documents. — N'oublions pas cependant que c'est la France qui a donné le branle à ces études sur la logique du moyen âge par la publication de V. Cousin : *Œuvres inédites d'Abélard*, précédées d'une magistrale introduction (1836).

toutes les choses. (*Ad Porphyr. a se transl.*, p. 49.) Pour ce qui est des définitions, elles se font *per genera, species, differentias, proprietatesque ;* enfin il n'est pas douteux que dans la division celui qui ignorerait les cinq universaux confondrait souvent les espèces et le genre, *quod est factu fœdissimum.* D'ailleurs sur ces *quinque voces* Boëce se borne à répéter Porphyre. Comme ce dernier, il est réaliste. La première question est de savoir si les genres eux-mêmes et les espèces ont une existence réelle (*vera sint*), ou s'ils sont des fantômes vains formés dans les seuls esprits (*an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur*). Il n'est pas douteux qu'ils ne soient réels et saisis par une intuition certaine de l'esprit (*certa animi consideratione teneantur*), comme c'est l'opinion de Porphyre. (*Ad. Porph. a Vict. transl.*) Il n'est pas douteux que ces cinq universaux ne fassent partie d'un même genre, qui peut exister séparé des corps et se laisse unir à eux, mais de telle façon que quand ils sont unis aux corps, ils en sont inséparables. (*Ibid.*, p. 10.) Boëce indique ensuite, en suivant Porphyre, comment est possible la *tabula logica*, et il ajoute les considérations d'usage sur l'*univoque*, l'*équivoque*, le *multivoque*, le *diversivoque. Multivoca sunt quorum plura nomina, una definitio est, ut est scutum, clypeus. Diversivoca sunt quorum neque nomen idem est, neque eadem definitio.* (*Ad. Ar. Præd.*, p. 118.)

Les catégories sont une classification des objets de la pensé.

Dans cet ouvrage Aristote s'est proposé d'expliquer les premiers noms des choses et les mots signifiant les choses (*de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus*), non pas en tant que ces mots sont formés de telle ou telle façon (*grammaticalement*), mais en tant qu'ils sont significatifs. (*Ad. Ar. Præd.*, p. 112.) C'est donc par l'étude des catégories qu'il faut commencer l'étude de la logique : « la logique, en effet, se compose essentiellement de la théorie du syllogisme, et le syllogisme est un ensemble de propositions ; les propositions elles-mêmes se composent de mots (*sermonibus constant*) ; il faut donc avant tout connaître ce que chaque mot (*quisque sermo*) signifie par la définition qu'en donne la science dont c'est l'objet propre (*propriæ scientiæ definitione cognoscere*). » (*Ad. Ar. Præd.*, p. 113.) Les dix catégories sont les genres sous lesquels Aristote a classé toutes choses ; l'infinie diversité des choses échappait à l'esprit ; les ramener à quelques genres, c'était en faire le sujet de la science : *id quod per incomprehensibilem multitudinem sub disciplinam venire non poterat, per generum paucitatem animo fieret scientiæque subjectum.* (*Ad. Porph. a se transl.*, p. 48.) On voit comment les catégories se rattachent aux cinq universaux et à la construction d'une *tabula logica.* Boëce maintient d'ailleurs que les dix catégories ne peuvent être ramenées à un genre suprême, comme le voulaient les Stoïciens. La substance s'oppose aux neuf autres catégories qui sont des accidents. La substance se divise elle-même en *substantiæ primæ*, ce sont celles qui tombent sous les sens, c'est-à-dire les individus ; et en *substantiæ secundæ*, ce sont celles qui se rapportent à l'intelligible incorporel, *quæcumque ad intelligibilem pertinent incorporalitatem.*

Conformément à la tradition, Boëce étudie ensuite les concepts dans leur opposition, dans leur division, dans leur définition. Il y a plusieurs sortes d'oppositions, comme déjà l'avait enseigné Aristote. Les concepts *contraires* (*contrarium*) sont ceux qui, compris dans l'extension d'un même genre, sont à l'extrême l'un de l'autre, exemple : blanc et noir. Les concepts opposés *contradictoirement* (*contradictio*) sont ceux qui sont dans un rapport tel que le contenu de l'un est la négation de l'autre (*oppositio, quæ affirmatione et ne-*

gatione proponitur. (*De Divis.*, p. 642.) Exemple : blanc; non-blanc. Les concepts sont encore opposés comme l'*habitus* à la *privatio* (ἕξις, στέρησις), comme la possession d'une qualité au manque de cette même qualité. Enfin il y a les concepts *relativement opposés* (*relative opposita*), comme le double et la moitié, l'actif et le passif. Les concepts *disparates* sont ceux qui sont tout simplement différents les uns des autres, qui par suite ne sont pas compris sous un même concept plus général et ne s'opposent pas ; par exemple : terre, vêtement, feu. (*De Syllog. hypoth.*, p. 608.)

Boèce distingue plusieurs espèces de divisions : celle du genre en ses espèces ; du tout en ses parties ; du mot en ses significations ; de la substance en ses attributs (*subjectum in accidentia*) ; de l'attribut dans les substances (*accidens in subjecta*); de l'attribut dans les attributs (*accidens accidentis*). Les trois premières sont *divisio secundum se*, et les trois dernières *divisio accidentis*. Dans un autre endroit (*Ad Porph. a Victor. transl.*, p. 7) il se contente de distinguer, selon l'usage, la division proprement dite et la partition :

Omnis divisio duplex est, aut cum totum corpus in diversa disjungis, aut cum genera per species distribuis : il y a deux sortes de divisions, la première consiste à diviser un corps en ses parties, la seconde à distribuer un genre en ses espèces. La division du tout se fait selon la quantité (*secundum quantitatem*), la distribution d'un genre se fait selon la qualité (*qualitate perficitur*). Le genre est naturellement antérieur à ses espèces, le tout est postérieur à ses parties ; le genre est matière par rapport à ses espèces (*genus speciebus materia est*); c'est la multitude des parties qui est la matière du tout ; l'espèce est la même que le genre (*species idem semper quod genus est*), homme, par exemple, est le même qu'animal ; la partie n'est pas la même que le tout, la main, par exemple, n'est pas la même chose que l'homme. (*De Divis.*, p. 638.)

Le genre est ce qui est affirmé dans la définition de plusieurs choses différant par l'espèce ; l'espèce est ce que nous classons sous le genre (*quam sub genere collocamus*). Pour obtenir des définitions complètes la division des espèces est nécessaire, et en un sens (*et forte in eodem divisionis definitionisque ratio versatur*) la division et la définition sont une même chose. (*De Div.*, p. 640.) Il y a des différences (*per se*) essentielles et des différences accidentelles (*per accidens*) : les premières seules servent à la division des genres et constituent les espèces. Pour obtenir la définition véritable, celle qui exprime l'essence (*substantialis, græce* οὐσιώδης), il faut partir du genre de la chose à définir et interposer les espèces, les différences, jusqu'à ce qu'on arrive au propre, qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle : *tamdiu interponere debemus species et differentias, quamdiu seclusis omnibus quæ hoc idem esse possunt eo perveniatur ut proprietas jam certa teneatur*. (*De Div.*, p. 652.) La définition ainsi ne sera ni trop étroite ni trop large, elle conviendra au seul défini et à tout le défini. De la nature même de la définition il résulte que seules peuvent être définies les essences moyennes, qui ont à la fois un genre au-dessus d'elles et une différence spécifique : *rerum enim aliæ sunt superiores, aliæ inferiores, aliæ mediæ; superiores quidem nulla definitio complectitur, idcirco quod earum superiora genera inveniri non possunt; porro autem inferiores, ut sunt individua, ipsa quoque specificis differentiis carent, quocirca ipsa quoque a definitione seclusa sunt; mediæ igitur, quæ et habent genera et de aliis vel generibus, vel de speciebus, vel de individuis prædicantur, sub definitionem cadere possunt*. (*De Div.*, p. 644.) Il faut se contenter d'expliquer, de décrire les choses qui ne peuvent être définies, c'est là ce que les Grecs appellent ὑπογραφῆς λόγους, les Latins *subscriptivas rationes*.

Conclusion : les trois périodes de l'histoire de la logique dans l'antiquité. — En résumé l'histoire de la théorie du concept dans l'antiquité peut se diviser en trois périodes. Dans la première rien n'est encore arrêté; les vérités logiques qui nous semblent les plus élémentaires sont niées. L'esprit humain se heurte à la difficulté d'unir l'un et le plusieurs, problème ardu qui, sous des formes différentes, se pose encore à nous. Dans la seconde période, Socrate, Platon et Aristote cherchent une solution qui permette à l'esprit d'atteindre la vérité, de juger et de raisonner. La logique est intimement liée à la métaphysique, elle est plus qu'un instrument pour la science, elle est la science même dont la fin est la définition. Quand Platon détermine la nature des idées et leurs rapports, il se croit au cœur de la réalité. Pour Aristote, le concept est encore l'être par excellence, le principe créateur, la forme efficiente. La logique ne l'éloigne pas de la nature, ni l'abstrait du concret. Dans la troisième période, la logique, en vieillissant, à force d'être exposée, commentée par les professeurs stoïciens et péripatéticiens, devient une science purement formelle. On classe les livres d'Aristote dans un ordre rigoureux, toujours le même, qui va du simple au composé; on construit une *tabula logica* avec des procédés mécaniques pour diviser et définir. Le danger de cette technique compliquée, c'est qu'elle occupait trop l'esprit d'elle-même. A force de s'en prendre à la forme de la pensée on oubliait la pensée. La logique était une science rigoureuse; mais on ne songeait plus à s'interroger sur les hypothèses, sur les postulats qu'elle impliquait. L'esprit se figeait dans une conception de la science qui la réduisait à l'usage d'une *tabula logica*, et à des combinaisons de concepts selon les règles de la syllogistique. La scolastique était née, elle dura jusqu'à Bacon et Descartes.

CHAPITRE II

HISTOIRE DU PROBLÈME DES IDÉES GÉNÉRALES AU MOYEN AGE. — LES UNIVERSAUX.

La scolastique du moyen âge continue la scolastique grecque et latine. — Les universaux : réalisme, conceptualisme, nominalisme — A la fin de l'antiquité la théorie du concept était constituée : le plus souvent les logiciens ne feront que la répéter. Ne pouvant recommencer sans cesse une exposition déjà faite, nous nous bornerons à enregistrer les progrès de la logique technique et les grandes théories sur la nature du concept. Jusqu'au XIIe siècle les livres en usage dans les écoles furent seulement les écrits des derniers rhéteurs latins : Marius Victorinus (milieu du IVe siècle) ; Marcianus Capella (auteur d'un manuel sur les *artes liberales*, composé vers 470) ; Boëce (470-524), Cassiodore (468-562). Encore ne connaissait-on pas de Boëce ses traductions sans commentaires, c'est-à-dire les traductions des deux Analytiques, des Topiques et des Arguments sophistiques. (Prantl, t. II, p. 4.) Nous trouvons à ce sujet un renseignement précieux sur les cours professés par Gerbert, mort pape en 1003 sous le nom de Sylvestre II.

Il a expliqué la dialectique suivant les livres dans leur ordre (*ordine librorum percurrens*) : d'abord il a examiné les introductions de Porphyre (*Isagogas*), d'après la traduction du rhéteur Victorinus, puis d'après Boëce (Boëce avait fait un commentaire du livre de Porphyre et un commentaire de la traduction de Victorinus), pour passer au livre d'Aristote sur les catégories (*prædicamentorum librum*) ; il a montré les difficultés du περὶ ἑρμηνείας ou *de interpretatione ;* il a fait connaître à fond à ses auditeurs (*auditoribus intimavit*) les topiques traduits du grec par Cicéron et éclaircis par six livres de commentaires du consul Manlius (Boëce) ; il a lu et expliqué au grand profit de tous (*utiliter legit et expressit*) quatre livres de *topicis differentiis*, deux sur les syllogismes catégoriques, trois sur les syllogismes hypothétiques, un livre sur les définitions, un également sur les divisions. L'enseignement de Gerbert n'était, on le voit, qu'un commentaire de Boëce.

La théorie du concept a donné lieu au moyen âge à la fameuse querelle des Réalistes, des Nominalistes, des Conceptualistes. Ce serait une erreur de croire qu'il n'y a eu que trois partis en présence ; on a pu compter jusqu'à treize opinions différentes sur les universaux. (Prantl, t. II, p. 119.) Nous nous contenterons d'exposer

les plus célèbres. Porphyre et à sa suite Boëce avaient posé le problème : *Prima est quæstio utrum genera ipsa et species vera sint, an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur.* (*Ad. Porph. a Vict. transl.*, p. 8.) Tous deux avaient tranché la question dans le sens du réalisme ; mais il restait à se demander comment les universaux sont présents aux individus, s'ils sont avant l'individu ou dans l'individu, *ante rem, in re.* Ce n'est pas tout, la nécessité du langage avait été mise en lumière par tous les philosophes ; le concept des choses est saisi par l'entendement (*intellectus*), mais c'est le langage qui désigne le concept (*res ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque significat.* (Boëce., *de Interpr.*, p. 296.) Il suffisait d'exagérer ce rôle du langage pour arriver au nominalisme.

Roscelin : théorie nominaliste. — Saint Anselme : sens métaphysique et théologique de son réalisme. — Déjà au Xe siècle, l'époque la plus stérile scientifiquement du moyen âge, on trouve les traces d'un parti nominaliste. Au commencement du XIIe siècle, aux ouvrages d'Aristote, que l'on connaissait déjà, s'ajoutent les deux *Analytiques*, les *Topiques* et les *Arguments sophistiques*, dans les traductions de Boëce et dans d'autres traductions littérales récentes. La partie des ouvrages d'Aristote anciennement connue prend le nom de *Vetus Logica*, la partie la plus récemment connue, le nom de *Logica Nova*. La connaissance de ces sources nouvelles provoqua dans les écoles des mouvements opposés, ranima le zèle pour les études logiques et donna plus d'âpreté aux luttes engagées déjà sur la nature des universaux. Dès la fin du XIe siècle Roscelin (mort après 1120) avait donné au nominalisme un éclat qu'il n'avait pas eu avant lui, puisqu'il est regardé par des contemporains comme le premier qui ait soutenu que les genres et les espèces ne sont que des mots.

Petrus iste (Abélard) *habuit primo præceptorem Rozelinum quemdam qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit.* (*Otto Fris.*, I, 47.) Ailleurs (Aventinus, *Annal. Boior.*, VI, éd. 1615, p. 383), il est donné comme ayant trouvé une nouvelle méthode de philosopher (*viam novam philosophandi invenit*) et ayant divisé en deux partis les Aristotéliques péripatéticiens : l'un, ancien (*vetus*), qui revendique la science des choses (*quod scientiam rerum sibi vindicat, quamobrem reales vocantur*) ; l'autre, nouveau (*alterum novum*), qui ne garde que des mots (*nominales ideo nuncupati*), et à cause de cela est appelé nominaliste. Ainsi, selon Roscelin, les genres et les espèces ne sont que des mots (*fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species*). Jean de Salisbury, mort vers 1180, est une des principales sources pour cette époque.

Le nominalisme représente au moyen âge les tendances empiriques de l'esprit humain. Il n'y a de réalité concrète que l'individuel; on cherche vainement dans la nature quelque chose qui réponde à l'universel; le concept n'a d'existence que dans l'esprit, et le seul objet que représente le général, par suite, la seule réalité qui lui réponde, c'est le mot. Roscelin poussait si loin cette notion de l'individuel et de sa nature irréductible, qu'il niait qu'on pût décomposer un tout en parties indépendantes, et qu'il disait que les parties, comme les espèces, ne sont que des mots. (Abélard., *de Div. et Defin.*, p. 471.) Les parties n'existent pas, elles ne sont que le tout envisagé d'une certaine façon; si on les isole, on n'a pas quelque chose de réel, il n'y a de réel que le tout individuel, on a des mots[1]. Roscelin appliquait hardiment sa théorie nominaliste à la théologie et notamment au dogme de la Trinité. Il ne peut y avoir trois personnes en un seul Dieu; il y a trois choses ou il n'y en a qu'une, et il se prononçait pour le *trithéisme*.

Saint Anselme (1033-1109) est le grand platonicien de la première période scolastique.

Il attaque ces hérétiques de la dialectique qui pensent que les substances universelles ne sont que les souffles de la voix, *qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias*. Ces gens, qui ne peuvent comprendre que la couleur est autre chose que le corps, et la sagesse de l'homme autre chose que son âme, *prorsus a spiritualium quæstionum disputatione sunt exsufflandi*. Dans leur âme, en effet, la raison, qui doit être souveraine et juge de toutes choses dans l'homme, est si intimement confondue avec les imaginations corporelles (*in imaginationibus corporalibus absoluta*), qu'elle ne peut s'en dégager et qu'elle n'a pas la force de se tourner vers ces choses qu'elle doit contempler en elles-mêmes dans toute leur pureté. Celui qui ne comprend pas comment plusieurs hommes sont un dans l'espèce (*in specie sint unus*), comment comprendra-t-il de quelle façon dans cette nature la plus secrète et la plus profonde plusieurs personnes sont un seul Dieu? Et celui dont l'esprit obscurci est incapable de discerner un cheval et sa couleur, comment discernera-t-il dans un seul Dieu ses diverses relations? Enfin, celui qui ne peut comprendre que l'homme est autre chose qu'un individu, ne verra jamais dans l'homme qu'une personne humaine (*personam humanam*), car tout homme individuel est une personne; comment donc comprendrait-il que l'*homme* (*l'humanité dans son essence*) a été revêtu par le Verbe (*assumptum esse a Verbo*)? (*De Trin.*, ch. II.)

Ce texte de saint Anselme nous montre quelles questions vitales se reliaient alors à la grande querelle du nominalisme et du réa-

1. Il se servait de cette théorie pour tourner en dérision Abélard, son ancien disciple, qui l'avait attaqué violemment : *Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentiris; certus sum autem quod masculini generis nomen, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit; solent enim nomina propriam significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere, neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur; sublata igitur parte quæ hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es.*

lisme : c'était non seulement l'ontologie, mais la théologie qui semblait en dépendre. Saint Anselme reconnait aux universaux une existence indépendante des choses particulières; ils ne sont pas immanents aux individus, ils sont les exemplaires des choses, la parole intérieure de Dieu; ils constituent le monde de la vérité en soi. La vérité en soi est seulement cause; la vérité de l'être est à la fois l'effet de la vérité en soi et la cause de la vérité de la connaissance qui n'est qu'effet. L'hypothèse réaliste est aussi impliquée par le fameux argument ontologique. Un contemporain de saint Anselme, le moine Gaunilon, pressentant les arguments de Kant, disait que la preuve ontologique s'appliquerait aussi bien à l'idée de l'île la plus belle (*insulam illam omnibus terris præstantiorem*); mais cette question reviendra plus tard en son lieu. (Voyez le *problème religieux*.)

Guillaume de Champeaux : conséquences excessives de son réalisme. — Les divers partis dans l'école réaliste. — Guillaume de Champeaux (mort en 1121) est le défenseur le plus résolu de la réalité des genres et des espèces. Il était professeur à l'école de Notre-Dame, quand Abélard, d'abord son disciple, vint détourner de lui ses élèves les plus dociles par ses objections. (Abél., *Ep.*, I, II, p. 4.) Guillaume soutenait que les universaux étaient présents essentiellement et tout entiers à tous les individus qui tombaient sous eux; que par suite il n'y a aucune différence d'essence entre les individus, qui ne se distinguent que par la diversité des accidents.

Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas* (Abél., *Ep.* I, ch. II, p. 5.) *Alii quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis* totas essentialiter esse credunt. (Anonyme, *de Genere et Speciebus*.) Qu'est-ce que Socrate? C'est d'abord l'*homme*, réalité essentiellement une, qui au même moment est présente tout entière dans tous les autres hommes, puis des accidents qui déterminent Socrate en donnant une forme à cette matière que constitue le concept homme (*nec aliquid est in Socrate præter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem*). L'essence tout entière est modifiée par les accidents qui font l'individu, puisque l'essence est tout entière dans chaque individu : *Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatus Socratitate*. (Anonyme, *de Gen. et Speciebus*, p. 513.) Boëce avait dit : *Neque enim ut in corpore solet esse alia pars alba alia nigra, ita fieri in genere potest; genus enim per se consideratum partes non habet, nisi ad species referatur; quidquid igitur habet, non partibus, sed tota sui magnitudine retinebit.* (*Ad. Porphyr.*, p. 87.) On voit comment la scolastique sans cesse se rattache aux derniers logiciens de l'antiquité : la tradition n'est pas interrompue.

La conséquence de cette théorie c'est la négation de l'existence individuelle, c'est une sorte de panthéisme, qui ne laisse entre les êtres que des distinctions *accidentelles*.

Il est facile de voir que le réalisme imposait des problèmes multiples qui pouvaient recevoir des solutions différentes. Les réalistes se divisaient ainsi en partis nombreux. Les universaux étaient-ils des essences éternelles ? ou des créations de Dieu ? Quelques-uns soutenaient que les attributs de Dieu sont des réalités, des choses incréées, coéternelles.

Genera et species aut creator sunt aut creatura; si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura; ita ante fuit Deus quam justitia et fortitudo..., taque ante fuit Deus quam esset justus et fortis... Quidquid est, aut genitum est, aut ingenitum; universalia autem ingenita dicuntur et ideo coæterna, et sic secundum eos qui hoc dicunt, non Deus aliquorum factor est. (Anonyme, *de Gen. et Speciebus*, p. 517.)

On voit jusqu'où allait chez quelques-uns le réalisme : le courage et la justice étaient des réalités coéternelles à Dieu. A ces controverses métaphysiques il faut ajouter les difficultés logiques. Comment entendre, dans l'hypothèse réaliste, la définition et la division ? comment se représenter les rapports de ces universaux réels ? C'était la question que s'étaient posée déjà les Mégariques et Platon. Mais les Scolastiques ne nient pas les rapports des concepts, le mouvement logique de la pensée ; ils cherchent à concilier ce fait avec leurs hypothèses par des subtilités qui n'ont pas toujours grande valeur. On ne peut nier que la prépondérance de la logique formelle n'ait stérilisé la pensée en devenant une véritable superstition des mots. Certes, cette confiance dans les procédés logiques impliquait des croyances métaphysiques, la présence réelle d'une sorte de logique objective dans l'univers. Mais on ne songeait pas à réfléchir directement sur les lois de l'esprit et des choses, on était pris dans les mots, on s'y embarrassait soi-même en y embarrassant les autres.

Des réalistes les uns disaient que dans le genre les caractères essentiels se mêlent et se fondent, comme du mélange du noir et du blanc se compose une troisième couleur qui n'est ni le noir ni le blanc : on ne peut donc pas dire : *homo est corpus*, si on n'ajoute : *et anima*. Les autres soutenaient que tous les éléments essentiels du genre peuvent être affirmés comme prédicats des individus qui tombent sous le genre : *corporalitas non modo de hominis illa parte, quæ corpus est, verum etiam de homine prædicatur... quidquid de parte naturaliter, idem et de composito affirmandum*. Un troisième parti combattait cette seconde opinion en prétendant que les éléments constitutifs du genre sont affirmés comme prédicats, en tant que concepts plus généraux, indépendamment de leur union avec d'autres caractères essentiels. Par exemple : ce qui est

affirmé de l'homme ce n'est pas la *corporalité* spécifiquement humaine, mais la corporalité en général : *aliam rationalitatem quam illam, quæ est humani spiritus, de homine dici, et similiter aliam corporalitatem quam quæ humani corporis est.*

Voilà de quoi donner une idée des luttes du moyen âge.

Abélard : l'universel, défini par le jugement (sermo), répond à des rapports réels. — Platonisme. — Théorie de l'indifférence : conceptualisme. — On a attribué à Abélard la théorie du conceptualisme; mais Jean de Salisbury (mort vers 1180) dans le *Metalogicus*, composé vers 1160, distingue la thèse d'Abélard de celle des Conceptualistes.

Alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species; sumunt enim occasionem a Cicerone et Boethio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod hæc credi et dici debeant notiones; « est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens, » et alibi : « notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. » (*Metal.*, II, 17.) Voilà la thèse des conceptualistes qui, comme tous les docteurs du temps, prétendent avoir pour eux l'autorité d'Aristote et de Boèce. *Alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abælardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes.* (*Ibid.*)

Que faut-il entendre par le mot *sermones ?* Abélard veut éviter les difficultés des systèmes nominaliste et réaliste qu'il réfute ; il veut trouver un système qui concilie Aristote et Platon, qui comprenne ainsi des éléments multiples et les ordonne.

L'universel, selon lui, est ce qui est de nature à être affirmé de plusieurs, *quod natum est de pluribus prædicari*, ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, avait dit Aristote. (*De Interp.*, ch. v.) Du moment que l'universel est d'origine attribuable à plusieurs, ni les choses ni les mots ne sont universels. (*Glossulæ s. Porph.*, dans l'*Abélard* de Ch. de Rémusat, t. II, p. 100 sq.) *Res de re non prædicatur*, voilà le grand argument d'Abélard contre les réalistes. S'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Quant à ce qui est du nominalisme, de ce que le *sermo*, le jugement, composé de mots, est universel, on n'a pas le droit de conclure que le mot en tant que tel est l'universel ; car on pourrait tout aussi bien dire que la lettre étant dans le mot, et par conséquent s'attribuant à plusieurs comme lui, la lettre est le genre. Le mot n'est affirmé de plusieurs, « *prædicatum de pluribus* », qu'en tant qu'il fait partie d'un jugement, dont la nature est précisément l'attribution universelle, « *sermo prædicabilis* ». « On peut donc dire que le discours étant un genre, et le discours étant un mot, un mot est le genre ; seulement il faut ajouter que c'est ce mot avec le sens qu'on a entendu lui donner. Ce n'est pas l'essence du mot, en tant que mot, qui peut être attribuée à plusieurs ; le son vocal qui constitue le mot est toujours actuel et particulier à chaque fois qu'on le prononce, et non pas univer-

sel, mais c'est la signification qu'on y attache qui est générale. » (*Ap.* Rémusat, t. II, p. 108.)

Ainsi, selon Abélard, il n'y a d'universalité que par l'acte d'attribution, que par le jugement. Avant cet acte intellectuel il n'y a que des mots, choses individuelles. Si je dis : *homme*, par exemple, ce mot en tant que sensation, que *flatus vocis*, est un individuel ; si j'attribue homme à Socrate, dans un jugement, il y a un universel. Jusqu'ici il semble bien qu'Abélard propose une sorte de conceptualisme.

Mais il s'agit de savoir sur quoi portent les jugements. S'ils sont de pures formes de la pensée, ou s'ils ne répondent pas, au contraire, à des rapports réels.

Dignum autem inquisitione censemus, utrum illæ existentiæ rerum, quas propositiones loquuntur, sint aliquæ de rebus existentibus. (*Dialect.*, p. 241.) Il est évident que ce ne sont pas des choses particulières qui sont exprimées par les propositions : *res aliquas non esse ea quæ a propositionibus dicuntur.* De quelles choses pourrait-on dire qu'elles sont en elles-mêmes une proposition, telle que *Socrates est lapis, Socrates non est lapis ?* Les propositions ne désignent donc pas simplement des choses comme les noms ; ce qu'elles expriment, c'est comment les choses sont relativement les unes aux autres, si elles se conviennent ou non : *qualiter res sese ad invicem habeant, utrum scilicet sibi conveniant an non proponunt.* (*Dialect.*, p. 245.) Les universaux sont donc des rapports, non des choses. *Propositiones veræ sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsæ, cum non est in re ita; et est profecto ita in re, sicut dicit vera propositio,* sed non est res aliqua, *quod dicit ; unde quasi quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur,* non res aliquæ designantur. (*Ibid.*) La proposition est vraie quand elle énonce des rapports réels en même temps qu'intellectuels. Les mots doivent répondre aux intellects, les intellects aux choses (*vox — intellectus — res*). *Patet per propositiones de rebus ipsis non de intellectibus agere... restat itaque ut de solis rebus, ut dictum est, propositiones agant.* (*Dialect.*, p. 238.) On peut définir la proposition « *significans verum vel falsum, id est dicens illud quod est in re vel quod non est in re* ». Les rapports des propositions entre elles dépendent de rapports extrinsèques, réels ; c'est la nature qui est cause de la logique. Soit la conséquence : *si homo est, est animal.* Du mot *homo* au mot *animal* il n'y a pas un passage nécessaire, de ce que *homo* est prononcé il ne résulte pas qu'*animal* doive l'être : voilà contre le nominalisme. Il n'y a pas plus passage nécessaire de l'idée homme à l'idée animal (conceptualisme) ; aucune idée en effet n'a tant d'affinité avec d'autres qu'il soit nécessaire de les avoir ensemble : *nulli enim diversi intellectus ita sunt affines, ut alterum cum altero necesse sit haberi.* (*Dialect.*, p. 352.) La loi qui unit le conséquent à l'antécédent ne doit donc être cherchée ni dans les mots, ni dans les idées, mais dans la nature des choses, *in rerum natura regulas antecedentis ac consequentis accipiamus ; — posito antecedente, poni quodlibet consequens ejus ipsius, hoc est : existente aliqua antecedente rerum essentia necesse est existere quamlibet rerum existentiam consequentem ad ipsam.* (*Dialect.*, p. 239.)

Abélard fait de ces rapports les idées de l'esprit divin et rattache lui-même sa doctrine à la théorie platonicienne des idées : *ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est.* (*Theol. christ.*, IV, p. 1336.) En même temps cependant, il combat le réalisme à outrance, qui donne à l'universel une existence indépendante, au genre une existence antérieure à celle de l'espèce, dont il est la matière (*materia*). Quel est donc le sens de cette doctrine complexe ? Les rapports des choses existent à titre d'idées en Dieu ; ces rapports sont les lois de la réalité. Compris, exprimés dans le jugement, ils constituent l'universel. L'universel, en ce sens qu'il est dans l'esprit divin, est donc *ante rem,* il précède la création, dans laquelle il est présent et réalisé ; pour nous il est *in re,* immanent au particulier ; et c'est ainsi, sans doute, qu'Abélard prétend concilier Aristote et Platon.

Une autre théorie est celle de la non-différence, *indifferentia.* Pour les partisans de cette théorie, l'universel est ce qu'il y a de non différent, de semblable dans une pluralité d'individus, ce qui par suite peut être attribué à plusieurs, *prædicari de pluribus.*

Ce qui est dans Platon et dans Socrate c'est un indifférent, un semblable, *indifferens vel consimile.* « Rien n'existe en dehors de l'individu, mais celui-ci selon les points de vue est espèce, genre, généralissime (*nihil omnino est præter individuum, sed et illud aliter et aliter attentum species et genus et generalissimum est*). » (*De Gen. et Spec.*, p. 518.) Socrate (*in ea natura, in qua sensibus subjectus est*) est individu par les caractères qui ne se trouvent qu'en lui ; mais à propos de ce même Socrate nous pouvons avoir une pensée qui ne comprenne pas tout ce qu'exprime le mot Socrate, mais seulement ce qu'exprime le mot homme, c'est-à-dire animal raisonnable, mortel, et en ce sens il est espèce : *de eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quid id notat hæc vox : « Socrates » ; sed socratitatis oblitus id tantum percipit de Socrate quod idem notat « homo », id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est.* (*Ibid.*) Si l'intelligence néglige *rationalitatem et mortalitatem,* et se représente (*id tantum sibi subjiciat*) seulement ce que connote le mot animal, en ce sens Socrate est genre.

Qu'on remarque les mots : *intellectus, oblitus, non concipit, postponit, relinquit :* on voit que l'universel est créé par un travail de l'esprit, par une abstraction, c'est le conceptualisme. Cette théorie fut cependant adoptée par certains platoniciens, entre autres par Adélard de Bath. (*De eodem et diverso,* composé vers 1115.) Elle s'accordait avec la formule : *singulare sentitur, universale intelligitur;* ici-bas nous sommes condamnés à n'apercevoir l'intelligible que dans l'individuel ; mais l'intelligible existe dans l'esprit divin ; avant la création il était dans le νοῦς à l'état de simplicité et de pureté. C'est ainsi que cette psychologie empirique aboutit à une ontologie platonicienne.

Influence des Arabes et des Juifs au treizième siècle. — Y a-t-il eu une influence byzantine? — Théorie des Arabes sur les universaux. — « Universalia ante rem, in re, post rem. » — Au commencement du XIII[e] siècle la littérature scientifique s'enrichit d'œuvres nouvelles. Par l'intermédiaire des Arabes et des Juifs les œuvres d'Aristote, dont on connaissait l'*Organon* depuis le milieu du XII[e] siècle, pénètrent en Occident. On peut lire dans des traductions latines la *Métaphysique,* le *de Animâ.* On connaît les commentaires des Arabes, des Juifs; Albert le Grand se réfère souvent à leurs opinions. Prantl (*Gesch. der Logik,* II, p. 261 sq.) admet en outre une influence byzantine qu'expliqueraient assez les Croisades et la fondation d'un empire latin. Il va jusqu'à dire (p. 262) : « Si on peut appeler la période qui va d'Isidore (mort en 636) au commencement du XIII[e] siècle la période de Boëce, bien que dès le milieu du XII[e] siècle on eût quelque connaissance d'Aristote, on peut désigner, au moins pour ce qui concerne la logique d'école, les trois siècles suivants comme la période de Psellus. » Nous avons en effet, sous le nom de Psellus (Byzantin, mort en 1020), un manuel qui devint classique, et où se trouve la désignation des propositions par des lettres, des figures du syllogisme par des mots. Le célèbre manuel de Pierre d'Espagne (né en 1226, mort pape, Jean XXI, en 1277) ne serait donc, d'après Prantl, que la traduction mot à mot du manuel de Psellus. Mais il a été démontré (Charles Thurot) que le manuel attribué faussement à Psellus est la traduction en grec, faite à la fin du XIV[e] siècle, du manuel de Pierre d'Espagne. Ce qui est vrai, c'est que peu après l'introduction des traductions arabes le texte grec d'Aristote a été apporté de Constantinople en Occident et traduit directement (*Les traductions d'Aristote,* par Am. Jourdain); c'est aussi qu'au commencement du XIII[e] siècle à la logique ancienne (*antiqua logica*) s'ajoutent des considérations surtout grammaticales qui forment un chapitre nouveau : *de Terminorum proprietatibus.*

L'influence des Arabes sur les Scolastiques de la seconde période est incontestable. Nous trouvons dans Albert le Grand de nombreux renseignements sur leurs doctrines. Alfarabi (mort en 950) définit l'universel : *unum de multis, et in multis,* une unité que l'on peut attribuer à plusieurs objets et qui existe en eux. L'universel n'a donc pas une existence séparée des individus. Il n'est pas juste de dire : *singulare sentitur, universale intelligitur.* L'individuel est sans doute, par sa matière, l'objet de la perception sensible; mais par sa forme, il est aussi dans l'intellect : c'est dire que déjà à la sensation se mêle un acte de l'esprit, une abstraction de l'intelligible. Réciproquement l'universel, bien qu'en soi il appartienne à l'intellect, est déjà dans la sensation, *in sensu,* parce qu'il est immanent à l'individuel. (Albert. Magn., *An. Post.,* I, 1, 3.) A cette logique aristotélicienne se rattachait une théologie néo-platonicienne. Le mélange de ces deux éléments, peu faits en apparence pour se combiner, caractérise la philosophie arabe.

Avicenne (980-1037) distingue dans les universaux une existence purement *intelligible,* une existence *naturelle,* une existence *logique.* Prenons pour exemple le genre : ce qui vaut pour lui s'applique aux autres universaux.

L'animal en soi, indépendant de la perception sensible et de toute opération de l'intelligence, ne peut être ni universel ni particulier. En effet, s'il était universel, il n'y aurait aucun animal particulier (*omne animal esset universale*); et s'il était individuel, il n'y aurait que l'animal en soi. Si l'on considère l'animal comme universel ou particulier, c'est donc qu'un acte de la pensée y ajoute quelque chose. *Non fit singularis nisi addiderit intellectus aliquid, per quod fiat singularis.* (Albert. Magn., *de Prædic.*, fol. 12, *r.* B.) En soi l'animalité est quelque chose de purement *métaphysique,* un principe qui n'est ni universel ni singulier, qui est en dehors, au-dessus de ces déterminations. Le *genre logique* est créé par la pensée, quand elle s'attache à la comparaison des formes semblables; il n'a d'existence que par le travail de l'esprit : *hoc autem genus logicum, quamvis non habeat esse nisi in intellectu* (*ibid.*), il est *in intellectu.* Selon la formule célèbre et si souvent répétée : *intellectus in formis agit universalitatem,* c'est l'intellect qui fait l'universalité dans les formes : *in intellectu est forma animalis abstracta.* Le genre naturel, *genus naturale,* c'est ce qui dans les choses fonde la possibilité de cette comparaison et de cette abstraction : *naturale autem genus est animal, secundum quod est aptum ad hoc, ut ei, quod intelligitur, de illo ponatur comparatio generalitatis.*

Avicenne distingue ainsi trois modes d'existence pour les universaux : *ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem,* ou selon la formule consacrée *ante res, in rebus, post res.* Ils sont *ante res* dans l'entendement de Dieu ; car tout a un rapport à Dieu, comme l'œuvre à l'artiste. Réalisés dans la matière avec leurs accidents, ils constituent la réalité naturelle, *res naturalis,* à laquelle l'essence générale est immanente (*in re*). Enfin, ils sont *post rem* dans l'intellect, quand l'esprit dégage par comparaison le général du particulier.

La pensée, qui se porte sur les choses, contient d'ailleurs certaines dispositions qui lui sont propres : *dispositiones quæ sunt propriæ tantum intellectui* (*Logique d'Avicenne,* éd. de Venise, f. 2, *r.* A) et qui s'ajoutent nécessairement aux choses quand elles deviennent l'objet de la pensée. Ainsi la généralité, le genre et la différence, le prédicat et le sujet n'existent que par la pensée. Il ne suffit donc pas de considérer les choses, il faut étudier les dispositions propres à la pensée, et c'est précisément l'objet de la logique. *Multæ dispositiones, quæ*

comitantur res, cum intelliguntur, non habent esse nisi postquam habentur in intellectu; cum enim res intelliguntur, advenit eis in intellectibus aliquid quod non erat eis extra; fiunt enim universale et essentiale et accidentale, et fiunt genus et differentia, et fiunt prædicatum et subjectum et alia hujusmodi. (Avicenne, *Mét.*, III, 10 *f.* 83 *v.* A.)

Il y a là un mélange de scepticisme et de mysticisme qui s'accorde bien avec les autres doctrines d'Avicenne. L'universel a une existence métaphysique dans l'esprit de Dieu (*ante rem*) et une existence intellectuelle dans la pensée humaine, qui s'élève de la pluralité individuelle (*in re*), au concept (*post rem*) : c'est par cette théorie que les Arabes ont exercé la plus grande influence sur les philosophes du XIIIe siècle.

Albert le Grand disciple des Arabes. — Triple existence des Universaux. — Saint Thomas : difficulté de concilier ses trois thèses successives sur les universaux. — Albert le Grand (1193-1280) est un disciple des Arabes, dont il cite souvent les opinions et les commentaires. Il reprend la formule *ante rem, in re, post rem,* et il semble tour à tour, ou plutôt en même temps, adopter les théories de Platon, d'Aristote et des Nominalistes.

Universale triplicem habet considerationem, scilicet secundum quod in se ipso est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam, et secundum quod est in isto vel illo. (*De Prædicab.*, ch. III, p. 15, *B.*) « L'universel se présente sous trois aspects : à savoir 1° selon ce qu'il est en lui-même, une nature simple et invariable ; 2° selon son rapport à l'intelligence ; 3° selon ce qu'il est dans tel ou tel individu. » *Tunc resultant tria formarum genera : unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa ; aliud autem est ipsum genus formarum, quæ fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus.* (*De Nat. et Orig. animæ*, I, II.) Ainsi les universaux existent en soi (*ante rem*) à titre de natures simples, de causes préexistantes (*causa præhabens*) ; ils existent (*in re*) répandus et réalisés dans les choses ; ils existent enfin dans l'intellect par l'abstraction de l'un dans le multiple, *intellectus agit universalitatem.* L'universel en soi est l'éternel rayonnement de l'intelligence divine qui le crée. L'universel *in re* est la cause finale (*finis generationis vel compositionis substantiæ desideratæ a materia*), l'acte (*actus*), ce qui achève l'être (*totum esse rei — quidditas*).

On ne voit pas bien comment ce réalisme se concilie avec le conceptualisme qui répond à l'existence *post rem* de l'universel. Comment dire que c'est l'abstraction de l'intelligence qui constitue l'universel du troisième genre, quand on a dit que l'universel en soi (*aptitudo — communicabilitas*) est participable aux choses (*multiplicabilis in multa*) ?

C'est cependant la thèse d'Albert le Grand : *universale a re acceptum per*

abstractionem est intentio formæ et simplex conceptus mentis, qui de re per abstrahentem intellectum habetur. (*Phys.*, I, VI, p. 8, *B.*) *Sunt etiam formæ post rem quæ sunt formæ per abstractionem intellectus et ab individuantibus separatæ, in quibus intellectus agit universalitatem.* (*De Prædicab.*, III, p. 15, *B.*)

La théorie de saint Thomas (1225-1274) ne diffère pas de celle de son maître. Il semble d'abord qu'il s'en tienne à la pure théorie d'Aristote, qu'il exagère même le conceptualisme ; mais il se retourne brusquement et réalise les universaux dans l'intelligence divine.

Notre connaissance commence par les sens : *ea, quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earum cognitio colligitur.* (*Sum. c. Gent.*, I, 3.) C'est par la comparaison des individus que nous arrivons à l'universel : *universale non cognoscitur sensu, sed ex pluribus singularibus visis, in quibus multoties consideratis invenitur idem accidere, accipimus universalem cognitionem.* (*Anal. Post.*, I, 42.) En ce sens l'universel est *post rem*, et n'a d'existence que dans notre intellect : *quod est commune multis non est aliquid præter multa* nisi sola ratione, *sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia* nisi intellectu, *qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus.* (*Sum, c. Gent.*, I, 26.) Par suite l'universel n'a pas une existence séparée en tant qu'universel, il n'existe qu'immanent aux choses particulières, *in re : Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata.* (*De An.*, I.) *Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.* (*Sum. cont. Gent.*, I, 65.)

Mais l'universel n'a pas seulement une existence *post rem* dans notre intellect, une existence *in re* dans les choses particulières, il ea un existence *ante rem* dans l'esprit divin. Saint Thomas revient à la doctrine de Platon et de saint Augustin.

Quand nous produisons une œuvre d'art selon certaines règles, celles-ci sont antérieures à l'œuvre faite : *similiter per rationes æternas Deus producit creaturas.* (*De Verit.*, 8, 9.) *Necesse est ponere in mente divina ideas ;* ces idées sont les exemplaires de la réalité et les principes de la connaissance. (*Sum. Theol.*, I, 15, 1.) Les formes qui sont dans la matière ont leur principe dans les formes qui sont sans matière : *formæ quæ sunt in materia venerunt a formis quæ sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum cæli.* (*Sum. c. Gent.*, III, 24.)

On se demande si saint Thomas et Albert le Grand ne réunissent pas trois thèses qui ne peuvent être vraies ensemble. Peut-on dire par exemple que ce qu'il y a de commun à plusieurs individus n'existe que par la raison, puisque ces caractères communs, ce *genus logicum* a son principe dans le *genus naturale* qui lui-même dépend d'une sorte d'idée platonicienne ?

Duns Scot : principe propre d'individuation « l'hæc-

ceitas ». — Saint Thomas est le docteur des Dominicains, Duns Scot le plus célèbre des Franciscains (1265-1304). Comme saint Thomas, Duns Scot reconnait une triple existence aux universaux : *ante rem,* dans l'esprit divin ; *in re,* en tant qu'ils constituent l'essence des choses (*quidditas*); *post rem,* en tant que le concept est abstrait par l'intellect des existences singulières. Il repousse le nominalisme, parce qu'il n'y a pas de connaissance du non-être, et que par suite quelque chose de réel doit répondre à l'universel.

Universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. (*Quæst. supr. Porph.*, 4.) Mais il accepte le mélange de réalisme (*ante rem*) et de conceptualisme (*post rem*) que nous avons signalé chez ses prédécesseurs. Il y a un universel logique qui répond à une opération de l'esprit : *universale accipitur aliquando pro intentione secunda*[1], *quæ sequitur operationem primam intellectus, qua intelligitur quidditas absolute, et isto modo est in intellectu tanquam aliquid factum per operationem intellectus.* L'objet immédiat de l'intellect c'est la *quidditas absoluta,* sorte d'idée platonicienne, réalisée dans l'esprit divin, qui n'est ni universelle ni singulière, mais indifférente à ces déterminations : *quidditas rei absoluta, quantum est de se, nec est universalis nec singularis, sed de se est indifferens; et tale est objectum directum intellectus, non autem est in intellectu subjective* (réellement), *sed tantum objective* (représentativement). (*Quæst. de An.*, 17, 14.)

L'image sensible ne suffit pas à expliquer la formation de l'universel dans l'esprit. Entre la pure spiritualité de la pensée et l'impression matérielle des sens Duns Scot admet un intermédiaire, *l'espèce intelligible, species intelligibilis.*

L'universel n'est pas donné directement dans l'objet individuel. Mais l'espèce intelligible, qui rayonne de l'objet, éveille l'entendement actif, qui dans le particulier saisit l'universel. Les choses ne sont donc que l'occasion de la formation des universaux : *res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, in quantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret, et intellectus est principalis causa.* (*Quæst. in Prædic.*, 3.) La connaissance commence par le singulier par la sensation ; il y a en second lieu dans la sensation même quelque chose qui donne l'éveil à l'intellect actif (*species intelligibilis*) ; vient enfin l'action de l'intellect qui du singulier, comme d'une matière, fait l'universel (*necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare, ex quo per actionem quasi de quadam materia faciat universale.* (*Qu. de rer. Princ.*, 13, 3.)

Le problème de l'*individuation* tenait, depuis l'introduction des commentaires arabes, une grande place dans l'enseignement de l'École. Albert le Grand, saint Thomas avaient accepté la solution d'Avicenne ; ils expliquaient l'existence des divers individus par la

1. Cette distinction de l'*intentio prima* et de l'*intentio secunda* remonte aux Arabes et après eux devient classique. L'*intentio prima,* c'est la direction de la pensée sur les choses elles-mêmes ; l'*intentio secunda,* c'est la réflexion sur les dispositions propres à notre pensée des choses. En tant que l'universel existe *post res in intellectu,* il appartient donc à l'*intentio secunda.*

matière, par conséquent d'une façon purement quantitative. Duns Scot ne veut pas qu'on confonde le général avec la forme. Comme dans sa psychologie il donne le plus grand rôle à la liberté, dans sa logique et dans sa métaphysique il relève l'individu. Les formes s'étagent des moins parfaites aux plus parfaites. L'essence d'un être concret peut être composée de plusieurs essences, mais ce n'est pas à dire qu'elle soit un simple agrégat, car les formes agissent les unes sur les autres, elles s'enveloppent, la plus parfaite achève les autres qui sont ainsi comme sa matière. L'individu c'est l'*ultima realitas.* L'existence individuelle n'est pas une pure négation, elle sort du général par l'addition de caractères positifs, elle exige que l'essence générale, que la quiddité soit complétée par l'*hæcceitas,* par les qualités qui distinguent l'individu : *entitas individui est diversa ab omni entitate quidditativa.* Homme sort d'animal quand on ajoute à la vie l'humanité ; de même Socrate sort d'homme quand à l'essence générique et spécifique s'ajoute le caractère individuel, la socratité ; la différence individuelle est ainsi la dernière forme, le principe d'individuation, l'*hæcceitas.* L'immatériel peut donc avoir une existence individuelle ; il est faux de dire avec saint Thomas que chez les anges l'existence individuelle coïncide avec l'existence spécifique, que par suite chaque ange est seul de son espèce.

Ces discussions de Duns Scot nous montrent comment, durant tout le moyen âge, mais surtout au XIIIe siècle, la métaphysique et la théologie sont restées unies à la technique logique, comment elles les ont en une certaine mesure vivifiées. En second lieu, nous voyons que, sans sortir des formes consacrées, des esprits aussi différents que saint Thomas et Duns Scot manifestaient leur individualité, s'exprimaient eux-mêmes dans leurs œuvres. Ce qui surtout a stérilisé le moyen âge, outre l'esprit technique et scolastique, c'est qu'on cherche les principes de la science dans les livres et non dans la nature, c'est qu'on accepte l'esprit humain tel qu'il a été formé par les traditions des écoles antiques, c'est que nul ne songe à ces brusques déplacements de points de vue, à ces révolutions de méthode, qui révèlent toute une face nouvelle des choses.

Guillaume d'Occam : critique du réalisme. — Renaissance du nominalisme. — Dans la doctrine des Arabes et des Scolastiques, qui s'inspirent d'eux, il est facile de découvrir les germes d'un nouveau nominalisme, que devaient favoriser encore les additions grammaticales qui, depuis le commencement

du XIIIe siècle, avaient pris une place de plus en plus grande dans l'enseignement de la logique. Pour avoir la doctrine d'Occam il suffit de supprimer l'existence des universaux *ante rem* et *in re*, de s'attacher exclusivement à leur existence *post rem*, d'en faire de simples êtres de raison, *entia rationis*. Guillaume d'Occam (mort en 1347) a assuré le triomphe de la doctrine nouvelle ; ses disciples l'appellent *inceptor venerabilis;* mais il ne rompt pas la continuité de l'histoire, et quand on étudie les faits dans leurs détails, on trouve que son œuvre a été préparée par quelques-uns de ses prédécesseurs. Disciple de Duns Scot, il s'en tint au conceptualisme nominaliste, qui était un des moments de la doctrine de son maître. — Dans sa polémique contre le réalisme, Occam invoque sans cesse ce principe, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité : *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.*

A quoi bon réaliser les abstractions? Les choses singulières suffisent, et par suite, il est inutile de faire des universaux des choses : *sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur*. Aussi bien, de quelque manière qu'on tente d'interpréter le réalisme, on arrive à l'absurde. Donnerons-nous avec les Platoniciens une existence indépendante au général? Mais alors le général devient une chose singulière. Dirons-nous que le général existe (*in rebus*) dans les choses particulières, en telle façon que, mêlé à elles, il est réellement distinct de l'individuel ; mais comment une chose réelle peut-elle ainsi se multiplier selon le nombre des individus? La même humanité est damnée dans Judas, sauvée dans Jésus ; de plus, il doit y avoir dans l'individu autant de choses réellement distinctes qu'on peut lui attribuer de qualités distinctes (*tot essent res realiter distinctæ in quolibet singulari, quot sunt universalia prædicabilia univoce de eodem*). Dirons-nous avec Duns Scot que l'universel est une réalité qui est distincte de l'individu, non pas réellement, mais formellement (*formaliter*)? Il est impossible, répond Occam, que dans les créatures (exception pour la Trinité) des choses diffèrent formellement, si elles ne sont distinguées réellement.

Toute chose réelle est une chose individuelle : *quælibet res eo ipso quod est, est hæc res*. Toute science part donc de l'individu, toute connaissance de la sensation ; de la sensation naît la mémoire, de la mémoire l'expérience ; c'est à l'expérience que nous devons l'universel, principe de l'art et de la science : *ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria; ex memoria, experimentum, et ita per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiæ; et sicut omnis cognitio nostra ortum habet a sensu, ita omnis disciplina ortum habet ab individuis.* C'est le texte même d'Aristote (*Anal. Post.*, II, XIX); seulement Aristote disait que la sensation elle-même atteignait déjà, en un sens, l'universel : ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστι. (100, a. 17.) Pour Occam au contraire la sensation n'a rapport qu'à l'individu; et c'est l'abstraction qui en tire le général. L'abstraction, grâce à laquelle nous formons le général, ne suppose aucune activité de l'intelligence ni de la volonté ; elle est un acte qui suit naturellement la perception ou l'image qu'elle laisse, dès que sont données deux ou plusieurs représentations semblables : *universalia et intentiones secundæ causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis... et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu* (souvenir), *et habita notitia, statim ad ejus præsentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquid tale esse objectivum*

(représentatif), *quale prius vidit in esse subjectivo* (réel), *et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas.* (*Sent.*, I, Dist. 2, qu. 25.) L'universel, en dernière analyse, se réduit à un acte de l'intelligence (*actus intelligendi*). Nous connaissons d'abord intuitivement quelque chose de singulier qui existe réellement, et l'intellect a le pouvoir de se représenter (*fingere*) les caractères communs à ce qu'il a connu ainsi; mais ce *fictum* ne peut exister que dans la représentation, il ne peut prétendre à la réalité objective. *Intellectus noster primo intelligit intuitive aliquid singulare realiter existens, quo intellecto, potest idem intellectus* fingere *aliquid consimile prius intellecto, sed illud sic fictum non poterit habere esse subjectivum* (réel), *sed tantum esse objectivum.* (*Sent.*, I, Dist. 13, qu. 1.) Ce mot *fictum* rapproche l'universel des pures fictions, mais Occam l'en distingue. *Est distinguendum de fictis, quia quædam sunt* ficta, *quibus in re extra non potest consimile respondere, sicut chimæra; aliqua dicuntur* ficta, *quibus in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia, et hujusmodi vocantur universalia.* (*Expos. aur. Perierm., Proœm.*) L'universel n'est qu'un concept de l'esprit représentant sous un seul mot plusieurs choses singulières : *conceptus mentis significans univoce plura singularia.*

Ce n'est pas à dire qu'Occam s'affranchisse de la scolastique et inaugure une méthode nouvelle. La science porte sur l'universel, mais l'universel représente les individus. *Nulla scientia proprie dicta est de individuis, sed de universalibus pro individuis.* Il s'agit toujours d'argumenter en forme. Il n'est pas nécessaire que le général, objet de la science, ait une existence réelle, il suffit que les individus, qui dans le jugement sont représentés par un même concept, existent réellement. *Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt.* Les partisans d'Occam sont appelés *terministes.* La théorie de la supposition prend avec eux une importance capitale. *Supponere pro* est employé au neutre dans le sens de *stare pro, être à la place de*. Les *termini* sont encore appelés les *supponentia*, les individus les *supposita*. La supposition c'est la représentation de ce qui est enfermé dans l'extension d'un concept au moyen du mot désignant ce concept. On distinguait plusieurs espèces de *suppositio* (*personalis, simplex, materialis*), et c'était une nouvelle source de subtilités.

Le nominalisme n'a tué la scolastique qu'en la stérilisant et en lui enlevant toute raison d'être. — On dit souvent qu'avec Occam commence la dissolution de la scolastique. Ici une distinction est nécessaire. Les partisans d'Occam furent les pires des Scolastiques. Immédiatement après Occam et par son influence, commence, dans le développement historique de la logique, une période d'une fécondité effrayante (*eine zum Erschrecken reichhaltige Litteratur-Periode,* dit Prantl), dont le formalisme et l'abstrusité (*Abstrusität*), nous pouvons dire dont l'absurdité (*Sinnlosigkeit*) dépasse toute imagination. (Prantl, *Gesch. der Lo-*

gik, T. IV, p. 1.) A la fin du XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe, bien que sous une forme scolastique, on posait et on discutait des problèmes qui avaient un intérêt spéculatif, qui laissaient l'esprit en face de la réalité, qui ne l'emprisonnaient pas dans les mots. Peu à peu les controverses sur la valeur des universaux, sur le principe d'individuation, sur la pluralité des formes (*pluralitas formarum,* Duns Scot) sont négligées; il reste la pure scolastique, la logique verbale et grammaticale. Le triomphe du nominalisme n'a tué la scolastique qu'en la stérilisant, qu'en lui enlevant jusqu'à sa raison d'être. Les premiers docteurs du moyen âge se proposaient une tâche qui ne manquait pas de grandeur : concilier la foi et la raison, démontrer les dogmes de l'Église, mettre ainsi l'âme en paix avec elle-même, en satisfaisant tout l'homme : *fides quærens intellectum.* Déjà au XIIIe siècle (saint Thomas) la confiance s'est affaiblie, la raison n'est plus qu'une arme qui permet de repousser les attaques des incrédules; en réfutant les objections, elle introduit à la foi. Occam sépare radicalement la raison de la foi, la philosophie de la religion. Dès lors la logique, isolée de la théologie, n'est plus une science vivante, dangereuse sans doute, mais mêlée aux plus grands intérêts de l'esprit. Le nominalisme, en même temps, enlève à la logique sa valeur métaphysique, qui seule autorisait à la maintenir au premier rang. On ne songeait pas le plus souvent à s'interroger sur la conception du monde que suppose le formalisme scolastique. Cependant, derrière ce formalisme se cache l'idée de la science qui, avec plus ou moins de conséquence, a été acceptée depuis Platon et Aristote jusqu'à Bacon et Descartes. La science porte sur les qualités des êtres, elle consiste à établir le degré de généralité des qualités, à construire ainsi une *tabula logica* (arbre de Porphyre) qui permette de définir les êtres, de porter des jugements, et de rapprocher dans le syllogisme deux termes extrêmes par l'intermédiaire d'un moyen terme. Cette science n'a de valeur que si les qualités sont réelles, que si la *tabula logica* répond au plan du monde, que si c'est l'être même que l'on enferme dans ses formules. Le nominalisme, s'il faut en croire Jean de Salisbury, avait disparu avec Roscelin (*licet hæc opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit, Metalog.*, II, 17); en tout cas les grands Scolastiques sont tous réalistes. Avec Occam le nominalisme, bien que combattu par l'Église et les Thomistes, triomphe : dès lors pourquoi perdre tant de temps à des subtilités, qui ne donnent que des mots? Pourquoi ne pas se tourner vers la réalité véritable, vers les individus? Un des disciples d'Occam, condamné par l'université de Paris, sur la demande du saint-siège, avait vu cette conséquence, et écrivait nettement : « De *rebus* per *apparentia naturalia* quasi nulla certitudo haberi potest; illa tamen modica potest in brevi tempore haberi, si homines *intellectum suum convertant ad res,* non ad intellectum Aristotelis et commentatoris (Averroès). » Les mystiques, élevant au-dessus du raisonnement l'intuition pure de l'esprit, aidaient encore à la dissolution de la scolastique. Mais celle-ci avait trop vécu pour mourir subitement. La force de la tradition la maintenait contre ses adversaires. Réfugiée dans les universités, dans les écoles, elle continuait de vivre, tandis qu'au dehors naissaient et se développaient les idées nouvelles et jeunes qui devaient la supprimer en la rendant inutile. Jusqu'au milieu du XVIe siècle et au delà on peut suivre dans l'histoire la lutte des *Terministes* (partisans d'Occam), des Thomistes, des Scotistes, auxquels s'ajoutent les Éclectiques.

CHAPITRE III

LE PROBLÈME DES IDÉES GÉNÉRALES DANS LES TEMPS MODERNES

Réaction des Humanistes contre la scolastique. — Précurseurs de Bacon et de Descartes. — Dès le XIVe siècle Pétrarque (1304-1374) se plaignait en beau latin des subtilités de la scolastique et de la langue barbare qu'on parlait dans les écoles. De plus en plus on connaît et on lit dans le texte les œuvres de Platon et de Cicéron, on s'éprend d'éloquence; si on ne crée pas une méthode nouvelle, on proteste du moins contre la logique « des barbares du Nord ». Laurent Valla (1415-1465) cherche à simplifier la logique (*erat enim dialectica res brevis prorsus et facilis*) qu'il rapproche de la rhétorique (*dialecticus utitur nudo, ut sic loquar, syllogismo, orator autem vestito*), en s'appuyant sur l'autorité de Cicéron et de Quintilien. Pierre de la Ramée (Ramus, 1515-1572) tente en France une réaction semblable. En même temps que de l'antiquité vient un souffle de vie

et de liberté, que l'imprimerie permet de multiplier et de répandre les textes originaux, la Réforme détourne les esprits des controverses envenimées de la scolastique vers des problèmes nouveaux. Luther croit que la réforme de l'Église est liée à une réforme de la logique et de la philosophie : il veut affranchir les esprits de l'autorité d'Aristote comme de celle du pape. *Credo quod impossibile sit Ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scolastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur.* (*Epist.*, t. I, p. 64. Éd. de Wette.) En même temps nous trouvons des précurseurs de Descartes et de Bacon. Nicolas de Kuss (1401-1464), esprit profond et complexe, mêle l'étude de la nature à une sorte de théosophie pythagoricienne. Il est à la fois le prédécesseur de Copernic, de Leibniz (chaque chose est le miroir de l'univers) et de Descartes. Toute pensée, selon lui, est mesure, et la science mathématique est le modèle de toutes les sciences: c'est l'idée maîtresse de Descartes. Il est vrai que, selon Nicolas de Kuss, la méthode mathématique ne peut encore donner qu'une connaissance symbolique. Léonard de Vinci (1452-1519), Telesio (1508-1588), Campanella, sans parler des savants qui renouvellent alors les sciences de la nature, sont les précurseurs de Bacon. Telesio veut que la connaissance se fonde sur l'expérience; l'entendement seul ne peut enfanter la vérité, et nos raisonnements ne sont que des pressentiments qui restent à vérifier par les faits. Campanella (1568-1639) développe les idées de Telesio. Après avoir fait la part de la foi, à laquelle répond la théologie, il ne reconnait d'autre source de connaissance que la perception sensible : *sentire est scire*. Il n'y a pas d'intellect actif, les principes de la science sont abstraits par les sens. L'entendement est une suite nécessaire de la mémoire et de l'imagination. Les notions générales ne sont que les restes, les résidus des perceptions sensibles. Ce n'est pas dans Aristote qu'il faut chercher la science de la nature, c'est dans la nature même. Comme toute connaissance dérive de l'expérience, toute science est histoire, revient à un récit de ce qui arrive, de ce dont nous avons fait l'expérience, soit en nous, soit hors de nous. Ainsi la doctrine de Campanella contient comme une de ses parties un empirisme très conséquent.

Bacon : à une idée nouvelle de la science doit répondre une logique nouvelle. — En quel sens Bacon est nominaliste, en quel sens réaliste. — Théorie des natures simples. — Bacon donne aux idées de Telesio et de Campanella une précision et une ampleur qui justifient sa gloire. Il oppose à la logique de l'École une logique nouvelle, et il intitule hardiment un de ses écrits: *Novum Organum.* « De même que la logique ordinaire, qui gouverne tout par le syllogisme, ne s'applique pas seulement aux sciences naturelles, mais à toutes les sciences sans exception, de même notre méthode, qui procède par l'*induction*, les embrasse toutes. » (*N. O.*, § 127.) Si la logique change, c'est que la conception de la science est transformée. La logique syllogistique du moyen âge reposait sur cette idée d'Aristote, que la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale coïncident. Quand on parlait du genre, des espèces, des différences, on se croyait au cœur de la réalité; quand on argumentait sur les rapports de ces abstraits, on croyait saisir les lois mêmes de la génération des choses. Comme il était d'ailleurs impossible, selon l'axiome de l'École, de produire les formes (animal — mortel — raisonnable), la science était pratiquement stérile. Bacon veut savoir pour agir. « La fin de la science que nous proposons n'est pas d'inventer des arguments mais des arts. » (*De Dign. et Augm. Scient., Præamb.*) Aussi ne veut-il pas qu'on se borne à constater les qualités des êtres; il veut qu'on connaisse les causes pour produire les effets. (*N. O.*, l. Ier, § 66.)

Préoccupé de faire une révolution dans la méthode et l'organisation des sciences, « de tracer pour l'entendement une route qui parte des sens et de l'expérience, » de ne jamais perdre de vue le particulier et les faits, Bacon ne peut attacher une grande importance aux controverses de l'École. Il reproche aux Scolastiques de s'appuyer sur des notions vulgaires, formées sans réflexion, de s'en remettre ainsi au langage fait par la foule et pour elle (*idola fori*). Il attaque la théorie des formes qui rend l'esprit paresseux et croit remédier à l'ignorance par un terme abstrait. Admettre « la réalité des genres et des espèces, des formes originelles, des qualités occultes et des vertus spécifiques », c'est non seulement prendre l'abstrait pour le réel, mais encore le composé pour le simple, c'est par suite arrêter le travail de la pensée, qui ne songe pas à pousser plus loin l'analyse. L'idée maîtresse de Bacon est, au contraire, qu'étant donnée une œuvre quelconque de la nature, il faut la décomposer en ses éléments pour pouvoir la reproduire à son gré : sa méthode, c'est l'analyse, pour arriver à la synthèse, par le moyen de l'expérience.

Ainsi Bacon est nominaliste en ce sens qu'il rejette la réalité des genres et des espèces. « A proprement parler il n'existe dans la

nature que des corps individuels, opérant par des actes purs et individuels ausssi. » (*N. O.*, II, 2.) Est-ce à dire qu'il conçoive la science à la façon de nos positivistes modernes? que la loi ne soit pour lui que l'expression d'un fait général et constant? et qu'il borne la science à la recherche de ces lois? Se représenter ainsi Bacon, c'est effacer les traits caractéristiques, pour ne garder qu'une image pâle et effacée. Ce que Bacon veut découvrir, ce n'est pas tant la suite constante des phénomènes que le moyen de produire à volonté les *qualités*, les *natures simples*, dont l'assemblage constitue tout ce qui existe. Partant de cette idée il reprend le mot *forme* en lui donnant un sens nouveau.

« Créer une nature nouvelle dans un corps donné, ou bien produire des natures nouvelles et les y introduire, tel est le résultat et le but de la puissance humaine... » (*N. O.*, II, 1.) La *forme* d'une nature ou d'une propriété, c'est la condition essentielle de cette propriété, le principe d'où elle découle, la loi selon laquelle elle se produit. « La forme d'une nature quelconque est telle que, cette forme étant supposée, la nature donnée s'ensuit infailliblement; par la même raison cette forme est telle que dès qu'elle est ôtée d'un sujet, la nature donnée disparaît infailliblement. » (*N. O.*, II, § 4.) Les formes spécifiques dont parlait l'Ecole, celle de l'homme, du lion par exemple, sont des formes complexes, dans lesquelles se mêlent et se croisent « les formes de la première classe, » c'est-à-dire les formes des natures simples qui par leurs combinaisons constituent toutes choses. « En cherchant la forme du lion, du chêne, de l'or ou même celle de l'eau ou de l'air, on perdrait ses peines; mais découvrir la forme de l'une ou l'autre des natures exprimées par ces mots : dense, rare, chaud, froid, pesant, léger, tangible, pneumatique, volatile, fixe, et autres semblables manières d'être, soit modifications de la matière, soit mouvements, qui, semblables en cela aux lettres de l'alphabet, ne sont pas en si grand nombre qu'on pourrait le penser, et qui ne laissent pas néanmoins de constituer les essences, les formes de toutes les substances, et de leur servir de base, c'est à cela, à cela même que tendent tous nos efforts. » (*De Dign. et Augm. Scient.*, l. III, 4.)

La pensée de Bacon est claire, si on se reporte à la définition de la forme. On ne saurait produire directement un lion, un chêne, de l'or, parce que ce sont là des composés de natures plus simples, de qualités élémentaires; mais ces natures plus simples, dont le nombre est limité et qui se retrouvent en toutes choses, on peut découvrir leur forme, c'est-à-dire leurs conditions d'existence, et par là étendre indéfiniment la puissance humaine. En un mot, Bacon croit pouvoir isoler les qualités des choses et, en combinant ces qualités, reproduire les choses elles-mêmes.

Qui connaît les formes et les procédés nécessaires et suffisants pour produire à volonté la couleur jaune, la grande pesanteur spécifique, la ductilité, la fixité, la fluidité, la dissolubilité, etc..., et connaît de plus la manière de produire ces qualités à différents degrés, verra les moyens et prendra les mesures

nécessaires pour *réunir toutes ces qualités dans tel ou tel corps*, d'où s'ensuivra sa transformation en or. (*De Dign. et Augm. Scient.*, III, 5.)

C'est une solution nouvelle du problème des alchimistes.

En tant qu'il reconnaît l'existence d'un nombre limité « de ces formes de la première classe » et qu'il les regarde comme constituant par leurs combinaisons l'essence de toutes les choses, on peut dire que Bacon professe une sorte de réalisme. Ces formes d'ailleurs ne sont pas immatérielles; au contraire, elles sont toutes liées à quelque détermination de la matière et c'est même ce qui permet de reproduire les natures dont elles sont la condition.

« Platon a bien vu, dans sa doctrine des idées, que les formes sont le véritable objet de la science, quoiqu'il ait lui-même perdu tout le fruit de cette opinion si bien fondée, en envisageant et en s'efforçant d'embrasser des formes tout à fait immatérielles et non déterminées dans la matière. » (*De Dign. et Augm. Scient.*, III, 4.) Mais ces formes n'en sont pas moins ce qu'il y a d'immuable, de vraiment universel dans la nature, et elles ne sont pas le pur résultat du hasard. « La recherche des formes qui sont, quant à leur marche et à leur loi, éternelles et immuables, constitue la métaphysique » (*N. O.*, II, § 9) : celle-ci n'est donc qu'une partie de la philosophie naturelle. « Nous devons dire que la manière d'opérer qui envisage les natures simples, même dans un corps concret, procède d'après la considération de ce *qu'il y a d'éternel, d'immuable et d'universel* dans la nature. » Bacon dit aussi : « La physique ne suppose dans la nature que la simple existence, le mouvement et la nécessité naturelle; la métaphysique suppose *de plus l'intention et l'idée.* » (*De Dign. et Augm. Scient.*, III, 4.) La métaphysique, qui a pour objet ce qu'il y a de plus stable et en un sens de plus réel dans la nature, est la première des sciences. « La science qui, sans contredit, tient le premier rang, c'est celle qui débarrasse l'entendement humain de la multiplicité des objets. Et quelle autre pourrait-ce être que la métaphysique, elle qui considère principalement les formes des choses, que nous avons qualifiées ci-dessus de formes de la première classe, attendu que ces formes, quoiqu'en fort petit nombre, ne laissent pas de constituer par leurs proportions et leurs coordinations la variété des choses. » (*De Dign. et Augm. Scient.*, III, 4.)

Ainsi Bacon est nominaliste en ce sens qu'il n'admet pas la réalité des genres, des espèces, de ce qu'au moyen âge on appelait les formes; mais il est réaliste en ce sens qu'il admet un petit nombre de natures simples (dense, rare, chaud, froid, etc.) liées selon certaines lois à telle ou telle modification de la matière, et qui se retrouvent comme éléments en toute essence complexe (or, chêne, lion, etc.). La fin de la science est celle que se proposaient les alchimistes : « pouvoir avec succès et à propos douer d'une nature nouvelle un corps donné ou le transformer dans un corps d'une autre espèce » (*N. O.*, II, § 7); le moyen, c'est de découvrir les formes, c'est-à-dire les conditions d'existence des natures simples. On voit que Bacon n'interrompt pas brusquement l'histoire, et qu'avec lui

ne disparaît pas tout à coup de la philosophie naturelle et de la science la réalisation des abstractions.

Cartésianisme : la méthode mathématique universalisée. — Objection de Descartes à la logique de l'École. Son nominalisme. Son réalisme : les notions simples. — Bacon disait : « Je ne sais comment il se fait que la logique et les mathématiques, qui ne devraient être que les servantes de la physique, se targuant toutefois de leur certitude, veulent absolument lui faire la loi. » (*De Dign. et Augm. Scient.*, III, 6.) L'école cartésienne au contraire prend pour idéal de toute science la science mathématique, « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations. » (*Disc. de la Méth.*, 2e part.) Chez les anciens, au moyen âge, encore chez Bacon, la science avait pour objet les qualités; avec les Cartésiens, elle porte sur la quantité. C'est là une conception vraiment nouvelle de la science, la conception moderne, qui de plus en plus triomphe et se justifie. Cette application universelle de la méthode mathématique, qui suppose une déduction à *priori* de l'univers, nous permet d'entendre en quel sens les Cartésiens sont à la fois nominalistes et réalistes.

Descartes objecte à la logique de l'École « que ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre ». (*Disc. de la Méth.*, 2e part.) Il veut une méthode d'invention, de découverte, et il ne la trouve que dans la science mathématique qui, partant d'idées claires et distinctes par elles-mêmes et saisissant leurs rapports, s'avance des vérités les plus simples aux vérités les plus complexes, sans jamais sauter un des intermédiaires nécessaires à la continuité de la déduction. Dès lors il est clair que Descartes ne peut attacher grande importance aux universaux, aux formes du moyen âge, à toutes les entités de la scolastique. De plus la logique réaliste de l'École implique une métaphysique finaliste; elle suppose que les genres, les espèces, les différences et leurs rapports nous révèlent le plan de la création; que les formules syllogistiques, riches de réalité, développent les intentions divines. Or, selon Descartes, « c'est une présomption impertinente que de se croire du conseil de Dieu » (*Lett. à la Princ. Elis.*, t. IX, p. 231); « les causes finales sont toutes cachées dans l'abîme impénétrable de sa sagesse. » (*Princ. de Philos.*, I, 28.) « Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est donc d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles. » (4e *Médit.*) Descartes en un sens est donc nominaliste, puisqu'il rejette de la science la considération des qualités, des formes, puisqu'il les regarde, non pas comme des réalités primitives, mais comme des notions déjà complexes, réductibles à des notions plus simples explicables par elles. « Le nombre, dit-il, que nous considérons en général sans faire réflexion sur aucune chose créée, *n'est point hors de notre pensée,* non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'École on comprend sous le nom d'universaux. » (*Princ. de Philos.*, I, 58.)

Mais en un certain sens on peut soutenir que Descartes est réaliste. L'objet de la science, c'est de saisir les notions simples, indécomposables, claires et distinctes par elles-mêmes, en lesquelles se résolvent les choses les plus complexes, et, partant de ces éléments, de retrouver les combinaisons par lesquelles ils constituent toutes choses, même les plus composées. Que faut-il entendre par ces notions claires et distinctes, et quelles sont-elles?

Claram voco illam perceptionem, quæ menti attendenti præsens et aperta est; *distinctam autem illam, quæ quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est, in se contineat.* (*Princ. de Philos.*, I, § 45.) Ces notions sont ainsi *présentes*, innées à l'esprit, non en ce sens que nous les ayons toutes faites, mais en ce sens qu'elles se découvrent à l'esprit attentif (*attendenti*) sans qu'il ait besoin de rien emprunter à l'expérience. Les choses claires et distinctes sont celles dont les notions « sont si simples que l'esprit ne peut les diviser en d'autres notions plus simples encore : telles sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc... Nous concevons toutes les autres comme étant en quelque sorte composées de celles-ci ». Ces éléments simples sont connus par *intuition*, c'est-à-dire « par la conception d'un esprit attentif si distincte et si claire qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il conçoit... C'est ainsi que chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est terminé par trois lignes, ni plus ni moins ; qu'un globe n'a qu'une surface, et tant d'autres choses qui sont en plus grand nombre qu'on ne le pense communément, en ce qu'on dédaigne de faire attention à des choses si faciles. » (*Reg. ad direct. ingen.*, III.)

Ainsi par l'intuition nous saisissons et les notions simples et certains axiomes premiers. La déduction, qui n'est qu'une suite, une série d'intuitions, montre comment s'unissent et se combinent les natures simples en établissant leurs liaisons nécessaires. Mais il semble que nous soyons enfermés dans notre pensée, que nous ne fassions que combiner des notions en nous conformant aux lois de l'esprit. Descartes ne s'en tient pas à ce pur conceptualisme : l'intelligible, c'est la réalité même. L'existence de Dieu, auteur parfait de mon être imparfait, garantit la véracité de mes facultés

lorsque j'en fais un bon usage. Aux idées distinctes clairement conçues répondent des réalités distinctes, parce que Dieu ne peut nous tromper et que sa toute-puissance peut réaliser tout ce que nous concevons. (6e *Médit.*) « Nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. » (*Disc. de la Méth.*, 4e part.) Ainsi les notions simples et leurs rapports expriment les natures simples, les éléments réels et les lois de leurs combinaisons. Il y a donc dans la philosophie de Descartes un réalisme, mais tout différent du réalisme scolastique.

Spinoza : les idées générales sont des images confuses. — Réalisme : théorie de la définition. — Ce qui est vrai de Descartes est encore plus vrai de Spinoza. Il affirme que les universaux n'ont qu'une réalité abstraite, que tout ce qui est réel est individuel.

Une des causes les plus fréquentes de nos erreurs, c'est que « nous confondons les universaux avec les choses particulières, les êtres de raison et les choses abstraites avec les réalités. » (*Éth.*, part. IIe, prop. XLIX, sch.) Les termes *transcendantaux* de l'École comme *être, chose, quelque chose*, et les notions universelles de la logique, comme l'homme, le cheval, le chien, ne résultent que de l'impuissance de l'imagination. « Le corps humain, à cause de sa nature limitée, n'est capable de former à la fois, d'une manière distincte, qu'un nombre déterminé d'images. De telle façon que si ce nombre est dépassé, les images commencent à se confondre ; et s'il est dépassé plus encore, ces images se mêlent les unes avec les autres dans une confusion universelle... Ainsi dès que les images sont livrées dans le corps à une entière confusion, l'âme n'imagine plus les corps que d'une manière confuse et sans aucune distinction et les comprend toutes comme dans un seul attribut, l'attribut *être, chose*, etc. » (*Eth.*, part. IIe, prop. XL, sch.) Il suit de là que les termes transcendantaux ne désignent rien autre chose que les idées à leur plus haut degré de confusion. « Plus l'existence est conçue généralement, plus elle est conçue confusément, et plus facilement elle peut être attribuée à un objet quelconque. » (*Réf. de l'entend.*, tr. Saisset, t. II, p. 292.) Il en est de même des notions universelles : les images particulières s'effacent les unes les autres ; en fin de compte, cela seul est distinctement imaginé qui est commun à toutes les images, et il en est ainsi parce que ce dont le corps humain a été le plus affecté, c'est précisément ce qui est commun à toutes les images, et c'est cela qu'on exprime par les mots *homme, cheval*, etc. (*Eth.*, part. IIe, prop. XL, sch.) De là l'impossibilité de donner une définition uniforme de ces termes confus ; de là les controverses sans fin des philosophes « qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images que nous nous en formons. » (*Ibid.*)

Voilà en quel sens on peut dire que Spinoza est nominaliste.

Mais, d'autre part, Spinoza prétend, comme Descartes, refaire le monde avec des notions simples, déductivement enchaînées. Loin de ramener comme les nominalistes toute science à l'expérience, à la connaissance relative des choses contingentes, au-dessus des notions générales qui ne sont que des images confuses, il maintient l'existence des idées nécessaires et absolues, qui répondent aux essences réelles. L'objet de la science, c'est précisément d'atteindre par l'intuition ces natures simples, intelligibles, et d'établir leurs rapports déductivement, quand on ne peut les saisir par une vue directe. La pensée et l'étendue ne sont pas des abstraits, ce sont des essences particulières, déterminées. La substance n'est pas *le genre généralissime* des Scolastiques, c'est la réalité la plus parfaite ; elle est saisie par une intuition absolument immédiate, la plus distincte, la plus adéquate de toutes. La déduction dont parle Spinoza n'est pas la déduction des phénomènes selon l'ordre du temps : la série des choses particulières et changeantes n'est pas objet de science. (*Réf. de l'ent.*, t. II, p. 310.) La vraie déduction, c'est la déduction des choses par leur essence. Il s'agit de déduire, non pas selon l'ordre de succession dans le temps, mais en partant du plus haut intelligible. Spinoza en ce sens est réaliste comme Platon. Aussi donne-t-il à la définition la plus grande importance.

« Le véritable moyen d'inventer, c'est de former ses pensées en partant d'une définition donnée. » (*Réf. de l'entend.*, p. 308.) La définition pour être parfaite doit expliquer l'essence intime de la chose, de façon que toutes ses propriétés s'en puissent déduire, et l'essence intime d'une chose c'est son rapport à sa cause immédiate : car « connaître l'effet n'est pas autre chose qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause ». Ainsi en définissant les idées, non seulement nous pénétrons dans leur essence, mais nous les saisissons dans leurs rapports, dans leur hiérarchie. La définition n'est pas verbale ; elle est réelle, féconde, elle est dans l'esprit, comme dans la nature, le principe d'un mouvement et d'un progrès. Le terme de la philosophie, ce serait de rattacher toutes les idées à l'être, cause de toutes choses, « de telle sorte que son essence objective (représentative) soit aussi la cause de toutes nos idées ; et alors notre esprit reproduira le plus exactement possible la nature, car il en contiendra objectivement l'essence, l'ordre et l'union. D'où nous pouvons voir qu'il nous est tout à fait nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire *des êtres réels*, en allant, suivant la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, sans passer aux choses abstraites et universelles. Mais il faut remarquer que par la série des causes et des êtres réels je n'entends *point ici la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles...* Les choses particulières et changeantes dépendent de ces choses fixes si intimement et, pour ainsi parler, si essentiellement qu'elles ne peuvent sans elles ni exister ni être conçues. D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, *quoique particulières*, seront pour nous, à cause de leur présence en tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, *comme des universaux*, comme les genres des définitions des choses particulières et changeantes, et comme les causes immédiates de toutes choses. » (*Réf. de l'entend.*, t. II, p. 310-311.)

Malebranche : attaques contre le réalisme de

l'École. — Vision des idées en Dieu. — Malebranche rejette, lui aussi, « tous ces termes généraux de logique par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connaissance. » (*Rech., de la vér.*, l. VI, part. II[e], ch. II.) Ce qu'il reproche à ces idées vagues et indéterminées, c'est d'abord qu'elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car encore que l'on sache qu'il y a dans le feu une forme substantielle, accompagnée d'un million de facultés semblables à celles d'échauffer, de dilater, de fondre l'argent, l'or et tous les métaux ; d'éclairer, de brûler, de cuire, cela ne servira à rien s'il s'agit d'expliquer, par exemple, pourquoi le feu durcit la boue et amollit la cire. (*Ibid.*) En second lieu, les philosophes réalisent ces abstractions, et supposent autant de petits êtres distincts qu'ils ont de différentes sensations des corps et qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets différents. « Cependant il est visible à tout homme capable de quelque attention que tous ces petits êtres distingués du feu par exemple, et que l'on suppose y être contenus pour produire la chaleur, la lumière, la dureté, la fluidité, etc., ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison ; car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. » (*Ibid.*) Enfin admettre dans les corps ces entités, ce serait revenir au paganisme. « L'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité ; et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins selon la pensée des païens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie. (*Rech. de la vér.*, l. VI, part. II[e], ch. III.)

Dieu seul, selon Malebranche, agit dans la nature ; une cause naturelle n'est point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle.

Mais si Malebranche rejette les idées vagues et indéterminées de la logique, c'est pour ramener l'esprit aux idées claires et distinctes, qui doivent être le point de départ de toutes les démarches de la raison. Il ne faut raisonner que sur des idées claires et sur leurs rapports clairement connus. « Il faut considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure et de mouvement local, et les rapports que ces choses ont entre elles » (*Rech. de la vér.*, l. VI, part. II[e], ch. IV), aller des propriétés les plus simples aux plus complexes. Ainsi les idées réelles, qui répondent à la nature des choses, ce sont les idées qui permettent une physique mathématique, une déduction du monde, dont tous les termes et leurs rapports soient pleinement intelligibles.

Nous avons en nous les idées des nombres et de l'étendue, desquelles l'existence est incontestable et la nature immuable, qui nous fourniraient éternellement de quoi penser si nous en voulions connaître tous les rapports... Ces idées sont les règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que nous pouvons connaître. (*Rech. de la vér.*, l. VI, part. II[e], ch. VI.) Ce qui caractérise le réalisme de Malebranche, c'est que les idées, principes de la connaissance, sont réalisées dans la substance divine, et que nous ne les connaissons que dans la mesure où il plaît à Dieu de nous les découvrir : c'est la vision en Dieu, corollaire de la théorie des causes occasionnelles. « Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit, et qu'elles l'éclairent... or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit s'il ne lui est supérieur, rien ne le peut que Dieu seul ; car il n'y a que l'auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes *nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité*, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences, *non illuminari nisi ab ipsa substantia Dei.* » (*Rech. de la vér.*, l. III, part. II[e], ch. VI.) Ces idées et leurs rapports dans l'esprit divin représentent tous les êtres qu'il a créés, et « Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit. » (*Rech. de la vér.*, l. III, part. II[e], ch. VI.)

Caractères de la logique de Port-Royal. — Ses divisions. — Théorie conceptualiste des idées générales. — Les logiciens de Port-Royal reprennent la logique d'Aristote et de l'École d'un point de vue cartésien, ils la pénètrent de l'esprit nouveau, ils cherchent à la rendre claire, intelligible, en la dégageant de ses mystères et de ses subtilités inutiles. Leur œuvre, si justement célèbre, est toute française par la clarté de la pensée, par la transparence du style, et, si j'ose dire, par la préoccupation d'être aimable. Ils négligent les problèmes surannés, ils multiplient les exemples qui peuvent donner de la vie et comme de l'à-propos à une science vieillie dans les écoles. (2[e] *Disc.*) « Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel *a parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions ; et ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matières *sont si peu propres à être mises en français*, qu'elles auraient été plus capables de décrier la philosophie de l'École que de la faire estimer. » (1[er] *Disc.*) Le livre d'Arnauld et de Nicole n'est pas exempt de préjugés ni d'injustices ; c'est en un sens une œuvre de polémique ; tout ce qu'il retranche et tout ce qu'il dédaigne n'est pas à mépriser. L'idée même qu'ils se font de la logique est étroite, inspirée par des préoccupations trop pratiques. Mais leur œuvre n'en reste pas moins un modèle comme manuel d'enseignement, et a contribué pour sa part à l'affranchissement de l'esprit moderne. Les entités scolastiques embarrassaient la

science et obstruaient l'esprit. Bacon et Descartes les avaient bannies. La *Logique de Port-Royal* a vulgarisé leur œuvre.

« La logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour en instruire les autres. » Elle se divise en autant de parties qu'il y a d'opérations de l'esprit. Or nous pouvons concevoir, juger, raisonner, ordonner : il y a donc quatre parties dans la logique : 1° de l'idée ; 2° du jugement, 3° du raisonnement, 4° de la méthode. A propos des idées, cinq questions se posent, car on peut les considérer : 1° selon leur nature et leur origine ; 2° selon la principale différence des objets qu'elles représentent ; 3° selon leur simplicité ou composition, où l'on traite des abstractions et précisions d'esprit ; 4° selon leur étendue ou restriction, c'est-à-dire leur universalité, particularité, singularité ; 5° selon leur clarté et obscurité, ou distinction et confusion.

A la première question les logiciens de Port-Royal répondent par la réfutation du sensualisme. L'idée ne doit pas être confondue avec l'image : il est bien des choses que nous connaissons sans pouvoir les imaginer (pensée, être, Dieu). Reconnaissons donc que « notre âme a la faculté de former certaines idées (être, pensée, Dieu) de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens ».

Les objets de nos idées sont ou des substances (corps), ou des modes, des qualités (rondeur), ou enfin les qualités et les substances dans leur rapport (corps rond). Dans le langage, les substances sont désignées par des substantifs (terre, soleil) ; les modes séparés par des substantifs abstraits (dureté) ; les choses modifiées par les adjectifs qui expriment distinctement le mode et confusément un rapport à la substance, l'idée de l'adjectif n'étant pas complète par elle-même (rond, dur). Sur la distinction des modes et des substances entre elles Port-Royal reproduit la règle cartésienne : le mode ne peut être conçu clairement sans l'idée d'une substance à laquelle il appartienne ; la substance, au contraire, peut être conçue sans le mode ; deux substances sont distinctes quand on peut avoir une idée claire et distincte de l'une sans penser à l'autre (étendue, pensée). De même les logiciens de Port-Royal opposent aux dix catégories d'Aristote les catégories des Cartésiens :

Mens, mensura, quies, positura, figura,
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'est-à-dire que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considérant que ces sept choses ou modes : 1° *mens*, l'esprit ou la substance qui pense ; 2° *materia*, le corps ou la substance étendue ; 3° *mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matière ; 4° *positura*, leur situation à l'égard les unes des autres ; 5° *figura*, leur figure ; 6° *motus*, leur mouvement ; 7° *quies*, leur repos ou moindre mouvement.

Les choses sont composées et concrètes. Quand on considère les parties intégrantes d'un tout, comme le corps humain, il n'y a pas abstraction proprement dite, parce que les parties sont réellement distinctes. Il y a *précision ou abstraction* d'esprit quand on sépare des éléments en réalité inséparables : je puis, par exemple, considérer un mode sans la substance ou sans les autres modes auxquels il est joint. Exemples : étendue, ligne, surface, etc.

Arnauld croit pouvoir expliquer les idées générales par une simple abstraction. « Toutes les choses qui existent sont singulières ; néanmoins par le moyen des abstractions » (ch. VI) nous formons des idées *universelles*, qui peuvent représenter plusieurs choses, « comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose sinon que c'est une figure à trois lignes et à trois angles ». (Ch. VI.) Les idées générales sont donc de pures abstractions ; la question de savoir si elles sont réelles, en quel sens, en quelle mesure, ne se pose même pas. Cette psychologie est assez inexacte. Il ne suffit pas d'abstraire pour généraliser ; il faut d'abord observer, puis comparer, rassembler enfin dans une notion commune, fixée par un mot, les résultats de ce travail complexe. Comment d'un seul individu abstraire les caractères communs à d'autres individus que par hypothèse je ne connais pas ? A propos des universaux, Arnauld résume brièvement l'Introduction de Porphyre « qu'on traite avec tant d'étendue dans l'École ».

Les idées peuvent être claires ou obscures, distinctes ou confuses, ce qui, pour ne pas trop subtiliser, peut se ramener à une seule différence. Il est très important d'examiner pourquoi les unes sont claires, les autres obscures ; ce qui se connaît mieux par des exemples que par tout autre moyen. (1re part., ch. IX.) Les idées claires, pour les logiciens de Port-Royal comme pour Descartes, sont celles que nous avons de nous-mêmes, de nos facultés, de l'étendue et de ses déterminations essentielles (figure, mouvement, etc.), de l'être, de la durée, du nombre et de Dieu lui-même. Les idées obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, couleurs, sons, ou encore certaines idées tirées de la morale, les préjugés que nous avons sur le bonheur, les illusions qui nous le font placer dans la richesse, dans l'admiration ou la crainte que nous inspirons aux au-

tres. (1re part., ch. IX et X.) Il y a plusieurs causes à cette obscurité des idées. D'abord nous recevons la plupart de nos opinions dans l'enfance, à un âge où la raison ne peut les contrôler; ensuite la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. (Ch. XI.) Il arrive souvent aussi qu'un mot, outre la signification principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en recoive l'impression (termes injurieux, honnêtes, déshonnêtes). (Ch. XIV.) Le remède, c'est la *définition de mot* (*definitio nominis*) qui se distingue de la définition de chose (*definitio rei*). Selon Port-Royal, nous avons le droit de fixer le sens des mots dont nous nous servons, comme s'ils étaient nouveaux. Ce qui caractérise ces définitions de mots, c'est qu'elles sont arbitraires, incontestables, et qu'elles peuvent servir de principes; en quoi elles diffèrent de la *définition de chose*, qui peut donner lieu à discussion. C'est aux définitions de mots qu'on peut rapporter les deux règles suivantes : 1° ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir; 2° n'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués. (4e part., ch. III.) La définition de chose ne dépend pas de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose. (2e part., ch. XVI.) Les logiciens de Port-Royal n'ajoutent à la théorie de la définition d'autre nouveauté que leur théorie de la définition de mot. Dans l'École la *definitio nominalis* n'est que l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue. On peut douter que cette addition soit très heureuse. Quand on définit un mot, on définit toujours plus ou moins une chose et la conception qu'on en a. Leibniz donnera plus tard de cette distinction une explication plus profonde, qui est aussi celle de Spinoza (Voir plus loin Leibniz; et, pour Spinoza, *Lettre à Simon de Vries,* trad. Saisset, t. II, p. 352.)

Logique de Bossuet : définition et division. — Théorie réaliste des idées. — Bossuet ne partage pas les préventions de Port-Royal contre Aristote et l'École. Il emploie son haut bon sens et son merveilleux talent d'exposition à dégager de l'enseignement scolastique, qu'il avait reçu, les vérités qu'il croit utiles. Sa doctrine est très voisine de celle de saint Thomas. L'influence cartésienne se retrouve dans le besoin de clarté, dans l'art d'éliminer les questions oiseuses et les subtilités superflues.

« La logique a pour objet de diriger l'entendement à la vérité. Elle peut être définie une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capable d'entendre la vérité. » (*Log.*, Préamb.) Les trois parties de la logique répondent aux trois grandes opérations de l'esprit : concevoir, juger, raisonner. « La première opération de l'esprit est la simple conception des idées que les termes signifient, sans rien affirmer ou nier. Ainsi cette première opération de l'esprit oblige à considérer la nature des idées et des termes. Les idées sont les premières, et les termes ne sont établis que pour les signifier. Il faut donc commencer par les idées .» (*Log.*, ch. LXI, Récapit.)

« L'idée est ce qui représente à l'entendement la *vérité* de l'objet entendu. » (Ch. III.) L'idée de triangle, par exemple, comprend tout ce qui est nécessaire pour qu'il soit triangle et rien de plus (à savoir trois angles et trois côtés). C'est là ce qu'il y a de vrai dans le triangle, et ce qui exprime cette vérité est l'idée du triangle. Cette définition marque déjà le point de vue auquel se place Bossuet : elle suppose qu'il y a dans l'univers, outre la réalité actuelle, individuelle, une vérité universelle, présente au particulier qu'elle domine, et qui, dégagée, donne l'universel et l'immuable. C'est une définition réaliste, métaphysique, qui s'oppose au conceptualisme de Port-Royal. Après avoir divisé les idées : 1° selon qu'elles représentent des substances ou des modes; 2° selon qu'elles sont claires ou distinctes, obscures ou confuses, Bossuet étudie leurs propriétés (objet positif des idées — abstraction — généralisation). « Parmi les propriétés des idées, celle qui sert le plus aux sciences, et que la logique aussi considère davantage, est leur universalité; et c'est pourquoi elle mérite d'être considérée à part. » (Ch. LXII.) A vrai dire, toutes nos idées sont universelles (ch. XXXIV), car nous n'avons pas d'idée de l'individu, nous ne pouvons que le décrire, mais non le définir; le percevoir, l'imaginer, mais non l'entendre. Quelle est maintenant la nature de l'universel? Toute réalité est individuelle et particulière. (Ch. XXIX.) Il n'y a donc rien en soi-même d'universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui soit réellement un dans plusieurs individus. (Ch. XXX.)

« L'universalité est l'ouvrage de la précision par laquelle l'esprit considère en quoi plusieurs choses conviennent, sans considérer ou sans savoir en quoi précisément elles diffèrent. Par là il se voit que l'universel ne subsiste que dans la pensée. » (Ch. XXX.) Mais la nature donne, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables. (Ch. XXXI.) C'est qu'en effet la nature répond à un plan divin. Bossuet est réaliste au sens de saint Augustin et de saint Thomas. « La plus noble propriété des

idées est que leur objet est une vérité éternelle. » (Ch. XXXVI.) C'est là une conséquence de la définition de l'idée et de ce fait qu'il n'y a pas d'idée de l'individuel. « Si toute idée a une vérité pour objet ; si d'ailleurs cette vérité n'est pas regardée dans les choses particulières, il s'ensuit qu'elle n'est pas regardée dans les choses comme actuellement existantes, parce que tout ce qui existe est particulier et individuel, ainsi que nous l'avons vu. De là suit encore que les idées ne regardent pas la vérité qu'elles représentent comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être et n'être pas, et que par conséquent elles la regardent comme éternelle et absolument immuable. » (Ch. XXXVI.) Ces idées constituent l'essence des choses. L'essence des choses, « c'est ce qui répond premièrement et précisément à l'idée que nous en avons, ce qui convient tellement à une chose qu'on ne peut jamais la concevoir sans la concevoir comme telle, ni supposer qu'elle soit sans supposer tout ensemble qu'elle soit telle. Ainsi, l'éternité et l'immutabilité conviennent aux essences, et par conséquent l'indépendance absolue. Et cependant comme en effet il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul, et dans ses *idées éternelles, qui ne sont autre chose que lui-même*... Il y a un art primitif, éternellement subsistant dans la pensée immuable de Dieu, où tout ordre, toute mesure, toute règle, toute proportion, toute raison, en un mot toute vérité se trouve dans son origine. »

Ainsi Bossuet, sur la question des universaux, se sépare du cartésianisme.

Le terme est la parole qui signifie l'idée. (Ch. III.) Le terme signifie l'idée par institution, et non de soi-même. Les termes sont positifs (vertu, santé), négatifs (ingrat, incurable); universels (homme, animal), singuliers (Pierre, Paul); abstraits (science, vertu), concrets (vertueux, homme). Les termes incomplexes ne contiennent qu'un seul mot (Dieu, homme); les termes complexes sont plusieurs termes unis qui tous ensemble ne signifient que la même chose (Alexandre, fils de Philippe). Les termes complexes sont *explicatifs* quand ils ne font que développer ce qui est déjà contenu dans la compréhension de l'idée du premier terme; ils sont *déterminatifs* quand ils limitent la signification du terme général auquel ils s'ajoutent ; exemple : la figure à quatre côtés qui les a tous quatre égaux. Il y a quatre sortes de termes opposés : les *opposés relativement :* double, moitié; les *contraires :* blanc, noir, extrêmes dans un même genre; les *contradictoires :* sain, pas sain; l'*habitude* et la *privation :* avoir la vue, être aveugle. Bossuet, dans cette étude des termes, résume avec soin l'Introduction de Porphyre (des cinq universaux) pour arriver aux catégories qui, selon lui, comme pour les scolastiques, « sont le dénombrement des dix souverains genres auxquels Aristote rapporte tous les êtres. » (Ch. LI.) Il ramasse dans les dix propositions suivantes les propriétés des termes (*de Proprietatibus terminorum*), dont l'étude, depuis Pierre d'Espagne, avait pris une si grande place dans la logique de l'École.

1° Les termes signifient immédiatement les idées et médiatement les choses mêmes ; 2° le terme naturellement est séparable de l'idée, mais l'habitude fait qu'on ne les sépare presque jamais ; 3° la liaison des termes avec les idées fait qu'on ne les considère que comme un seul tout dans le discours ; l'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps ; 4° les termes dans le discours sont supposés pour les choses mêmes (*suppositio*) ; et ce qu'on dit des termes on le dit des choses ; 5° le terme négatif présuppose toujours quelque chose de positif dans l'idée ; car toute idée est positive : le mot d'ingrat présuppose qu'on n'a point de reconnaissance et qu'il y a un bienfait oublié et méconnu ; 6° les termes précis ou abstraits s'excluent l'un l'autre : l'humanité n'est pas la science ; la santé n'est pas la géométrie ; 7° les termes concrets peuvent convenir et s'assurer l'un de l'autre : l'homme peut être savant, celui qui est sain peut être géomètre ; 8° tout terme universel s'énonce univoquement de son inférieur ; 9° les termes génériques et spécifiques s'énoncent substantivement ; on dit : l'homme est animal, Pierre est homme ; 10° les termes qui signifient les différences, les propriétés et les accidents, s'énoncent adjectivement ; on dit : l'homme est raisonnable ; il est capable de discourir ; il est savant et vertueux.

Nominalisme de Hobbes. — Les successeurs de Bacon sont franchement nominalistes. La doctrine empirique, ne reconnaissant rien d'antérieur à l'expérience, ne peut voir dans les idées générales que des abstractions de l'esprit. Hobbes, Locke, Berkeley, David Hume, comme Guillaume d'Occam, sont Anglais. Suivant Hobbes, le point de départ de la connaissance est la sensation, simple mouvement du cerveau. La sensation laisse après elle une image, les mots sont les substituts des images et par suite des sensations.

« Un nom est un son de la voix employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeler à l'esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé. » (*Logica*, part. I, ch. II, 4.) C'est par le secours des noms que nous sommes capables de science. « Il y a deux sortes de science : l'une, la science originelle, vient des sens et des souvenirs qui s'y rapportent ; l'autre est la connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses, et celle-ci vient de l'esprit. L'une et l'autre ne sont que l'expérience : la première est l'expérience des effets produits sur nous par les êtres extérieurs qui agissent sur nous ; la seconde est *l'expérience que les hommes ont de l'usage propre des noms dans le langage.* (*De la Nat. hum.*, ch. *des Sciences.*)

Toute expérience n'étant que souvenir, il en faut conclure que toute science est souvenir. Hobbes exprime clairement sa pensée dans ses objections à Descartes. (4e *obj. sur la* 2e *Médit.*)

« Que dirons-nous maintenant si peut-être le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage et un enchaînement de noms par ce mot *est ?* D'où il s'ensuivrait que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que par elle *nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs*

significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique. »

Ainsi le raisonnement porte sur les mots, et les mots sont d'institution arbitraire ; par la définition nous déterminons le sens qu'il nous a plu de leur donner.

Nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une chose doit être appelée juste ou injuste, vraie ou fausse, ni généraliser aucune proposition, à moins que ce ne soit d'après le souvenir de l'usage des noms que les hommes ont arbitrairement imposés. (*De la Nat. Hum.*, ch. *de la Liaison des pensées*.)

Soit cette proposition : la charité est une vertu. On dit que la proposition est vraie, quand la dernière appellation comprend la première; dans le cas contraire elle est fausse. Ce n'est pas à dire qu'il s'agisse ici d'un pur psittacisme. Il ne faut pas parler « comme les mendiants récitent leur *Pater* ». Les mots sont des signes, ils ont une valeur comme les chiffres; penser c'est calculer. Descartes fait à la doctrine de Hobbes une objection de sens commun qui la ruine complètement : car il n'y a point de pur nominalisme sans quelque mélange de conceptualisme.

« Qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ?... Si ce philosophe admet que quelque chose est signifiée par des paroles, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et raisonnements soient plutôt de la chose qui est signifiée que de la parole même ? » (Descartes, *3e Objection*, éd. V. Cousin, t. I, p. 477.)

Locke : les idées générales sont formées par abstraction et fixées par le langage. — Conceptualisme. — La théorie de Locke, sous une forme moins hardie, moins paradoxale que celle de Hobbes, arrive à des conclusions analogues. Toutes les choses qui existent sont singulières ; et cependant, à l'exception des noms propres, tous les termes sont généraux. C'est qu'il était impossible et inutile de donner un nom distinct à chaque chose individuelle, le nombre des individus étant indéfini. Comment se forment les termes généraux ?

« Les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont institués signes d'idées générales ; et les idées deviennent générales lorsque, par abstraction, on en sépare le temps, le lieu ou telle autre circonstance qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière. » (*Ess. sur l'Entend. hum.*, III, ch. III, § 6.) Voyons par quelle suite d'opérations l'esprit en vient aux idées générales. « Les idées que les enfants ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit et, comme autant de fidèles tableaux, y représentent uniquement ces individus... Quand après cela le temps et une plus grande connaissance du monde leur ont fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres, qui par certains communs rapports de figure et de plusieurs autres qualités ressemblent à leur père, à leur mère et aux autres personnes qu'ils ont accoutumé de voir, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également, et ils lui donnent comme les autres le nom d'*homme* par exemple. Voilà comment ils viennent à avoir un nom général et une idée générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau, mais écartant seulement de l'idée complexe qu'ils avaient de Pierre et de Jacques, de Marie et d'Élisabeth, ce qui est particulier à chacun d'eux, ils ne retiennent que ce qui leur est commun à tous. » (*Ibid.*, § 7.)

De même, écartant de l'idée de l'homme celle de sa taille et de quelques autres de ses propriétés, et n'en retenant que celle de corps, de vie, de sentiment et de mouvement spontané, ils forment l'idée de ce qu'on appelle un *animal*. Il résulte de là « que ce qu'on appelle *général* et *universel* n'appartient pas à l'existence réelle des choses, *mais que c'est un ouvrage de l'entendement*, qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes, soit que ce soit des mots ou des idées. » (*Ibid.*, § 11.) Plus les idées sont générales, plus elles sont incomplètes, puisque le genre ou l'idée la plus étendue n'est autre chose qu'une conception partielle de ce qui est dans les espèces, et l'espèce n'est autre chose qu'une conception partielle de ce qui est dans chaque individu.

Quelle est la valeur des idées générales ? « Tout le mystère des genres et des espèces, dont on a fait tant de bruit dans l'École, se réduit uniquement à la formation d'idées abstraites plus ou moins étendues auxquelles on donne certains noms. » (III, ch. III, § 9.) Avoir l'essence d'homme, être de l'espèce homme, avoir droit au nom d'homme, c'est une seule et même chose. Les genres et les espèces sont donc des points de vue de l'esprit sur les choses : nous les créons par l'attention que nous portons sur tels ou tels caractères à l'exclusion des autres. Cet être n'est cheval que parce qu'il convient avec l'idée abstraite à laquelle ce nom est attaché. Sans doute la nature produit des choses semblables, et l'esprit prend occasion de ces ressemblances pour former ses idées abstraites et ses termes généraux. Mais ce n'est pas à dire que ces termes généraux répondent aux formes de l'École ou à des distinctions existant réellement, immuablement, dans la nature.

« Les bornes des espèces sont établies par les hommes et non par la nature, *si tant est qu'il y ait dans la nature de telles bornes fixes et déterminées...* La réduction que nous faisons des choses en espèces déterminées n'est destinée qu'à leur donner des noms généraux et à les comprendre sous ces noms. » (III, VI, § 30.) On a douté plus d'une fois si le fruit qu'une femme a mis au

monde était homme : ce qui ne pourrait être « si l'idée abstraite de l'essence à laquelle appartient le nom d'homme, était l'ouvrage de la nature et non une diverse et incertaine collection d'idées simples que l'entendement unit ensemble, et à laquelle il attache un nom, après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction. » (*Ibid.*, § 26.)

Déterminer l'essence *réelle* des choses, ce serait découvrir la constitution réelle, intérieure, dont dépendent et dérivent toutes leurs qualités. Le malheur est que cette essence réelle nous est inconnue. Nous devrons donc nous contenter de l'essence *nominale*, c'est-à-dire inséparable du nom, qui n'est que l'ensemble des qualités abstraites, dont nous nous servons pour réduire les choses en genres et en espèces : « ce qu'on appelle essentiel et non essentiel se rapporte uniquement à nos idées abstraites et aux noms qu'on leur donne.» (III, VI, § 4.) Il n'est pas jusqu'à l'essence réelle, inconnue, qui ne soit liée à l'essence nominale, et par là à nos idées abstraites.

Il n'y a point de particule individuelle de matière à laquelle aucune qualité soit si fort attachée qu'elle lui soit essentielle ou en soit inséparable. Cessez de considérer cette portion de matière comme rangée sous la dénomination d'une certaine idée abstraite; dès lors il n'y a plus rien qui lui soit nécessairement attaché, rien qui en soit inséparable. (*Ibid.*, § 6.)

Il n'y a donc pas à parler exactement d'essence réelle dans la nature; ce qui est vrai, c'est que, si nous supposons l'ensemble des qualités qui constituent l'or (essence nominale, pure abstraction), à cette essence nominale répondra une essence réelle, c'est-à-dire une constitution intérieure, fondement des qualités observées. La pensée de Locke, c'est donc que nos divisions en genres et en espèces sont artificielles, qu'elles sont nécessitées par le langage, mais qu'elles ne répondent pas à une sorte de plan idéal de la nature.

« Si nous supposons que la nature distingue les choses qui existent en autant d'espèces par leurs essences réelles de la même manière que nous les distinguons nous-mêmes en espèces par telles et telles dénominations, nous risquerons de tomber dans de grandes méprises. » (III, VI, 13.)

Berkeley refuse à l'homme la conception de l'abstrait; le nominalisme distingué du conceptualisme. — David Hume : passage rapide d'images en images. — Jusqu'à Berkeley il est difficile de distinguer le nominalisme du conceptualisme : Occam n'avait pas refusé à l'esprit le pouvoir de concevoir des idées abstraites, Locke admet que l'idée éveillée par un nom général est composée uniquement des caractères communs à tous les individus dénotés par le nom. En refusant à l'esprit la conception de l'abstrait, Berkeley fonde le nominalisme moderne, qui se distingue dès lors du conceptualisme.

« Je ne sais si d'autres personnes ont cette admirable faculté d'abstraire leurs idées : pour moi je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les combiner, de les séparer de diverses manières. Je peux imaginer un homme à deux têtes, ou la partie supérieure de son corps jointe au corps d'un cheval. Je peux considérer la main, l'œil, le nez, l'un après l'autre, abstraits ou séparés du reste du corps. Mais quelle que soit la main ou quel que soit l'œil que j'imagine, il faut qu'ils aient une forme, une couleur particulière. De même mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc ou noir ou basané, droit ou contrefait, grand ou petit ou de taille moyenne. Je ne puis par aucun effort de pensée concevoir l'idée abstraite. Et il m'est également impossible de me former l'idée abstraite de mouvement distinct du corps qui se meut, et qui ne soit ni rapide, ni lent, ni curviligne, ni rectiligne, et l'on peut en dire autant de toutes les autres idées générales abstraites. » (*Principes de la connaiss. hum.*, Introd.)

Cette théorie de Berkeley se rattache à son idéalisme. La notion de matière lui paraît le plus frappant exemple de ces abstractions inintelligibles. Si toutes nos idées sont concrètes et individuelles, ce n'est pas à dire que nous ne puissions arriver par elles à des vérités générales. Quand nous prouvons les propriétés du triangle, l'idée qui est dans notre esprit n'est pas, comme Locke le supposait, l'idée abstraite d'un triangle qui n'est rien qu'un triangle, qui n'est ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, mais l'idée concrète d'un triangle particulier; d'où néanmoins nous pouvons conclure à tous les autres triangles, si nous avons eu soin de n'employer que des prémisses qui soient vraies d'un triangle quelconque. (Stuart Mill.)

David Hume reprend sur ce point les idées de Berkeley.

« Une étendue qui n'est ni tangible ni visible ne peut en aucune façon être conçue; et une étendue tangible ou visible, qui n'est ni rude ni douce, ni noire ni blanche, est également hors de l'atteinte de la conception humaine. Qu'un homme essaye de concevoir un triangle en général, qui ne soit ni isocèle, ni scalène, qui n'ait ni longueur déterminée ni proportion de côtés, et il reconnaîtra bientôt l'absurdité de toutes les notions scolastiques qui ont trait à l'abstraction et aux idées générales... (*Rech. sur l'entend. hum.*, sect. XII, 1re part.) Il n'y a pas d'idées abstraites et générales à proprement parler. *Toutes nos idées générales sont en réalité des idées particulières attachées à un terme général, qui rappelle occasionnellement d'autres idées particulières qui ressemblent en certains points à l'idée présente à l'esprit.* Ainsi, quand le mot *cheval* est prononcé, nous nous représentons immédiatement l'idée d'un animal blanc ou noir, d'une grandeur et d'une figure déterminées. Mais comme ce terme a coutume d'être appliqué à des animaux d'autres couleurs, figures et grandeurs, ces idées, quoique non actuellement présentes à l'imagination, sont aisément rappelées, et notre raisonnement et conclusion procèdent de la même manière que si elles étaient actuellement présentes ». (*Ibid.*, 2e part., note.)

Ainsi l'idée éveillée par un terme général, c'est l'idée de l'un

quelconque des individus de la classe avec les particularités qui le constituent individu. Mais ces particularités sont considérées comme n'appartenant pas à la classe. Le terme général, *grâce à l'habitude,* a pour effet de faire passer l'esprit aisément d'images en images, ce qui permet de négliger les traits individuels de telle ou telle image. Il n'en est pas moins vrai que l'idée générale n'est pas conçue en elle-même, indépendamment de toute représentation individuelle.

Condillac : les idées générales ne sont que des vues de l'esprit et des mots. — Critique de la définition. — Condillac se rattache, on le sait, à l'école de Locke ; son axiome favori, que la science est une langue bien faite, que la pensée est un calcul, rappelle le nominalisme de Hobbes. Mais il garde l'originalité d'une psychologie très ingénieuse, d'un style merveilleusement clair. On n'a pas à le traduire, on ne peut que le citer. Il remarque d'abord que la généralisation n'est pas graduelle, que l'homme ne va pas de l'individu à l'espèce, puis au genre, etc.

« Un enfant nommera arbre, d'après nous, le premier arbre que nous lui montrerons, et ce nom sera pour lui le nom d'un individu. Cependant si on lui montre un autre arbre, il n'imaginera pas d'en demander le nom, il le nommera arbre et il rendra ce nom commun à deux individus ; il le rendra de même commun à trois et à quatre, et enfin à toutes les plantes qui lui paraîtront avoir de la ressemblance avec les premiers arbres qu'il a vus. Ce nom deviendra même si général qu'il nommera arbre tout ce que nous nommons plante. Il est naturellement porté à généraliser, parce qu'il lui est plus commode de se servir d'un nom qu'il sait que d'en apprendre un nouveau. Il généralise donc, sans avoir formé le dessein de généraliser et sans même remarquer qu'il généralise. C'est ainsi qu'une idée individuelle devient tout à coup générale : souvent même elle le devient trop ; et cela arrive toutes les fois que nous confondons des choses qu'il eût été utile de distinguer. (*Log.*, 1re part., ch. IV.) L'enfant le sentira bientôt lui-même, et sans dessein, « rien qu'en obéissant à ses besoins », il forme des classes subordonnées (arbre : cerisier, pêcher, poirier, etc.). Nos idées commencent donc par être individuelles, pour devenir tout à coup aussi générales qu'il est possible ; et nous ne les distribuons ensuite dans différentes classes qu'autant que nous sentons le besoin de les distinguer. Voilà l'ordre de leur génération.

Les idées générales font partie de l'idée totale de chacun des individus auxquels elles conviennent ; ce sont donc des idées *abstraites* qui n'ont de réalité que dans notre esprit. « Qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom. » (*Log.*, 2e part., ch. V.) Former une classe de certains objets, ce n'est autre chose que donner un nom à tous ceux que nous jugeons semblables ; et quand de cette classe nous en formons deux ou davantage, nous ne faisons encore autre chose que choisir de nouveaux noms pour distinguer des objets que nous jugeons différents.

« Si en pensant à *homme* je considère dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme ; et un homme dans mon esprit comme dans la nature ne saurait être l'homme abstrait et général. » (*Log.*, 2e part., ch. V.) Si les idées générales ne sont que des mots, « pour les bien déterminer il n'y a qu'un moyen, c'est de bien faire la langue... Si nous n'avions pas de dénomination, nous n'aurions pas d'idées abstraites ; si nous n'avions pas d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres ni espèces, et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien... Tout l'art de raisonner se réduit donc à l'art de bien parler. » (*Log.*, 2e part., ch. V.)

En somme la formation des idées générales n'est qu'un artifice pour mettre de l'ordre dans nos idées.

« Nous nous tromperions grossièrement si nous nous imaginions qu'il y a dans la nature des espèces et des genres, parce qu'il y a des espèces et des genres dans notre manière de concevoir. Les noms généraux ne sont proprement les noms d'aucune chose existante ; ils n'expriment que les vues de l'esprit lorsque nous considérons les choses sous des rapports de ressemblance ou de différence... Ce n'est pas d'après la nature des choses que nous distinguons les classes, c'est d'après notre manière de concevoir. (*Log.*, 1re part., ch. IV.) Si les idées générales ne sont que des collections d'idées simples, il est absurde de demander si de la glace et de la neige sont de l'eau, si un fœtus monstrueux est un homme, etc., toutes questions qui n'ont de sens que si l'on admet certaines essences, certaines réalités, signifiées par les mots *eau*, *homme*, etc.. Si nous avions l'esprit parfait, il y aurait autant de classes que d'individus. » (*Ess. sur l'orig. des connaiss. hum.*, sect. V.)

Avec le réalisme scolastique disparaît cette idée que la définition doit nous donner l'essence des choses, qu'elle doit être faite par la différence la plus prochaine et la plus propre à en expliquer la nature.

« Nous sommes encore à attendre des philosophes un exemple de ces sortes de définitions. Elles seront toujours défectueuses par l'impuissance où ils sont de connaître les essences, impuissance dont ils ne se doutent pas, parce qu'ils se préviennent pour des idées abstraites qu'ils réalisent et qu'ils prennent ensuite pour l'essence même des choses. » (*Ess. sur l'orig. des connaiss. hum.*, sect. V, § 8.) Il est vrai « qu'il est bien plus commode d'entendre par ces mots *homme*, *animal*, une entité qui détermine et distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir ». (*Ibid.*, § 12.) A la définition ordinaire il faut substituer l'analyse. « Ou nos idées sont simples ou elles sont composées. Si elles sont simples on ne les définira pas... Mais quoiqu'elles ne puissent pas être définies, l'analyse nous montrera toujours comment nous les avons acquises, puisqu'elle montrera d'où elles viennent et comment elles nous viennent. Si une idée est composée, c'est encore à l'analyse seule de la faire connaître, parce qu'elle peut seule, en la décomposant, nous en montrer toutes les idées partielles. Ainsi, quelles que soient nos idées, il n'appartient qu'à l'analyse de les déterminer d'une manière claire et précise. (*Log.*, part. II, ch. VI.)

Éclectisme de Leibniz : le calcul philosophique. — Logique du possible. Logique de l'actuel. — Sens des universaux. — Les genres et les espèces expriment les intentions divines. — Après avoir suivi l'école empirique de Hobbes à Condillac, revenons à l'école idéaliste. Nous séparons Leibniz de Descartes, quoiqu'il s'y rattache étroitement, parce que c'est dans Leibniz qu'est l'origine de la logique kantienne.

La solution que propose Leibniz au problème des universaux est très propre à nous donner une juste idée de son éclectisme et de sa méthode progressive, qui comprend comme autant de moments les méthodes inférieures. Il admet les grands principes de la réforme cartésienne ; mais il défend la logique de l'École, il lui fait sa place, et il n'est pas jusqu'à l'empirisme de Locke qui ne soit justifié dans une certaine mesure. Pour Leibniz, comme pour Descartes, c'est dans les sciences mathématiques qu'il faut chercher l'idéal de toute science. Faire de toutes les sciences « une vaste encyclopédie démonstrative », tel est le but qu'il veut atteindre. Pour y parvenir, il faudrait : 1° découvrir les concepts élémentaires dont tous les autres sont formés ; 2° déterminer toutes les combinaisons possibles de ces concepts.

Quo facto, quando orientur controversiæ, non magis disputatione opus erit inter duos computistas. Sufficiet enim calamos in manus sumere, sedereque ad abacos et sibi mutuo dicere : calculemus. (*De Calc. philos.*, Erd., 84 *a*.)

On n'évitera pas seulement ainsi les discussions oiseuses, on pourra par le seul calcul trouver des propositions nouvelles. Pour exprimer ces concepts simples et leurs combinaisons, on inventerait des signes d'une valeur absolue, capables de constituer une langue universelle. En opérant sur les concepts simples on atteindrait le possible, le vrai, l'essence, tout ce qui n'est pas contradictoire. Ce calcul métaphysique donnerait ce que Leibniz appelle les *définitions réelles*.

Une définition réelle c'est celle « qui fait connaître la réalité *a priori*, en exposant la cause ou la génération possible de la chose définie ». (*Nouv. Ess.*, l. III, ch. III, § 15.) Nous aurions par exemple une définition réelle et causale de l'or, « si nous pouvions expliquer cette contexture ou constitution intérieure » (*ibid.*, § 19) qui lui donne ses qualités sensibles. Donner de l'or une définition réelle ce serait donc le ramener à des concepts simples combinés selon des rapports nécessaires, expliquer par suite ce qui le rend possible et l'engendre. « Peu de gens ont bien expliqué en quoi consiste la différence des définitions *réelle* et *nominale*, qui doit discerner aussi l'*essence* et la *propriété*. A mon avis, cette différence est que la réelle fait voir la possibilité du défini, et la nominale ne le fait point. La définition de deux droites parallèles, qui dit qu'elles sont dans un même plan et ne se rencontrent point quoiqu'on les continue à l'infini, n'est que nominale : car on pourrait douter d'abord si cela est possible ; mais lorsqu'on a compris qu'on peut mener une droite parallèle dans un plan à une droite donnée, pourvu qu'on prenne garde que la pointe du style qui décrit la parallèle, demeure toujours également distante de la donnée, on voit en même temps que la chose est possible *et pourquoi elles ont cette propriété de ne se rencontrer jamais*, qui en fait la définition nominale. (*Nouv. Ess.*, III, III, § 19.)

Il importe de remarquer que ces combinaisons de concepts simples nous donnent le vrai, le possible, non l'actuel. « L'essence dans le fond n'est autre que la possibilité de ce qu'on propose... (*Nouv. Ess.*, III, III, § 15.) Je vous ai déjà dit que les essences sont perpétuelles, parce qu'il ne s'y agit que du possible. » (*Ibid.*, § 19.) Par elles-mêmes les combinaisons de concepts simples n'expriment donc que ce qui est possible ; elles ne sont réelles qu'en ce sens qu'elles sont vraies, que par suite elles sont des idées de Dieu. Le monde des idées, pour Leibniz, n'est pas un monde fermé : c'est un ensemble de combinaisons infiniment infinies, parmi lesquelles Dieu choisit la meilleure, la plus parfaite, pour en faire l'actuel. Par le calcul philosophique nous pourrions donc, semble-t-il, dépasser la réalité proprement dite. Mais si les définitions réelles peuvent déborder l'univers actuel, elles le comprennent tout entier. Tout actuel est d'abord possible, et par suite peut être défini réellement par son essence.

Si nous pouvions manier la *caractéristique universelle*, ce calcul mathématique que Leibniz entrevoit, nous pourrions toujours ramener le réel à ses éléments rationnels et aux rapports entre ces éléments qui le rendent possible. En fait il n'en est pas ainsi. Mais de toutes les combinaisons possibles Dieu a choisi la plus riche, la plus parfaite et la meilleure. Les possibles ne sont soumis qu'au principe de contradiction ; l'actuel est déterminé par le principe de raison suffisante. Il règne donc dans l'univers réalisé par la création un ordre que nous pouvons découvrir.

« Lorsque nous considérons la sagesse et la puissance infinie de l'auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser que c'est une chose conforme à la somptueuse harmonie de l'univers et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain architecte que les différentes espèces de créatures s'élèvent peu à peu depuis nous vers son infinie perfection... La loi de la continuité porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit ; mais toute forme ou espèce n'est pas de tout ordre. » (*Nouv. Ess.*, l. III, VI, § 12.)

Le monde, tel qu'il nous apparaît, offre donc un ordre, une hiérarchie de formes, par lesquels aussi il est accessible à l'intelligence. Au-dessous de la méthode supérieure, définitive, qui va

jusqu'aux concepts simples, jusqu'aux éléments rationnels et à leurs combinaisons, il y a donc place pour la logique de l'École. L'une montre la génération, définit par la cause ; l'autre montre tout au moins les effets de l'intelligence divine et de l'ordre qu'elle établit dans les choses.

« L'art de ranger les choses en genres et en espèces n'est pas de petite importance et sert beaucoup tant au jugement qu'à la mémoire... Une bonne partie de l'ordre en dépend... et ceux qui ont disposé toutes sortes de notions sous certains titres ou prédicaments sous-divisés ont fait quelque chose de fort utile. » (*Nouv. Ess.*, III, III, § 9.)

Cette logique de l'École permet de donner les définitions que Leibniz appelle nominales, définitions qui, contrôlées par l'expérience, deviennent en un sens des définitions réelles, puisque de l'actuel on peut conclure au possible.

« La définition nominale *notas tantum rei discernendæ ab aliis continet,* contient seulement les caractères de la chose que l'on veut distinguer des autres. Ainsi définir l'or par ses propriétés, c'est en donner une définition nominale ; mais cette définition nominale se trouve ici réelle aussi, non par elle-même (car elle ne fait point connaître *a priori* la possibilité ou la génération des corps), mais par l'expérience, parce que nous expérimentons qu'il y a un corps où ces qualités se trouvent ensemble ». (*Nouv. Ess.*, III, III § 19.)

Nous savons maintenant en quelle mesure Leibniz est réaliste. Ce n'est pas à coup sûr à la façon des Scolastiques. Les genres et les espèces ne sont pas pour lui des êtres irréductibles existant avant les choses ; les genres et les espèces sont déjà des notions complexes, que l'analyse ramènerait à des concepts simples combinés selon des rapports nécessaires. Mais les genres et les espèces expriment la raison souveraine, ils répondent à la volonté de Dieu, aux effets du choix divin, qui, de tous les mondes possibles, a choisi celui qui réalisait le plus de perfection. Par cela même que Leibniz se rapproche de la métaphysique d'Aristote, il rend une valeur à la logique qui lui est intimement unie.

« La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières, et *cette ressemblance est une réalité.* (*Nouv. Ess.*, III, III, § 11.) C'est la nature des choses qui fixe ordinairement les limites des espèces, par exemple de l'homme et de la bête, de l'estoc et de la taille. » (*Nouv. Ess.*, III, v, § 9.) Leibniz accorde une réalité même aux qualités de l'esprit. « Les qualités de l'esprit ne sont pas moins réelles que celles du corps. Il est vrai qu'on ne voit pas la justice comme un cheval, mais on ne l'entend pas moins, ou plutôt on l'entend mieux ; elle n'est pas moins dans les actions que la droiture ou l'obliquité est dans les mouvements, soit qu'on la considère ou non. » (*Nouv. Ess.*, III, v, § 12.) Sans doute en dernière analyse la philosophie de Leibniz n'admet que des monades, des êtres simples ; et le principe des indiscernables exige que la nature ne produise jamais deux êtres identiques : on ne trouve donc jamais les dernières espèces logiques, et jamais deux individus réels ou complets d'une même espèce ne sont parfaitement semblables. (*Nouv. Ess.*, III, vi, § 8.) Mais ce n'est pas à dire qu'il n'y ait rien d'essentiel aux individus, que rien ne réponde dans la réalité à nos notions générales. « Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de pâtir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement ; c'est-à-dire, *il y a des sortes ou espèces dont un individu ne saurait* (*au moins naturellement*) *cesser d'être* quand il en a été une fois, quelques révolutions qui puissent arriver dans la nature... » (*Nouv. Ess.*, III, vi, § 1.) « Et si nous avions la pénétration de quelques génies supérieurs et connaissions assez les choses, peut-être y trouverions-nous des attributs fixes pour chaque espèce, communs à tous ces individus et toujours subsistants dans le même vivant organique, quelques altérations ou transformations qui pussent arriver ; comme dans la plus connue des espèces physiques, qui est l'humaine, la raison est un tel attribut fixe qui convient à chacun des individus, et toujours inamissiblement, quoiqu'on ne s'en puisse pas toujours apercevoir. » (*Nouv. Ess.*, III, vi, § 14.)

Nous voyons en quel sens Leibniz rend une valeur à la logique de l'École et une réalité aux universaux. « Les relations et les ordres ont quelque chose de l'*être de raison,* quoiqu'ils aient leur fondement dans les choses ; car on peut dire que leur réalité, comme celle des vérités éternelles et des possibilités, vient de la suprême raison. » (*Nouv. Ess.*, II, xxv, § 1.) Mais « l'existence réelle des êtres qui ne sont point nécessaires est un point de fait ou d'histoire ». (*Nouv. Ess.*, III, v, § 3.) Il ne faut donc pas se hâter d'établir des genres et des espèces, et c'est ici le lieu de reconnaître le rôle de l'expérience. Dès que nous nous attachons à des caractères vraiment communs, quelque chose répond dans la réalité à notre généralisation ; mais nous devons autant que possible nous approcher de l'ordre naturel ; pour cela, ne pas prendre au hasard nos principes de classification.

« Nous pouvons dire que tout ce que nous distinguons ou comparons avec vérité, la nature le distingue ou le fait convenir aussi, quoiqu'elle ait des distinctions et des comparaisons que nous ne savons point et qui peuvent être meilleures que les nôtres. Aussi faudra-t-il encore beaucoup de soin et d'expérience pour assigner les genres et les espèces d'une manière assez approchante de la nature... Chaque fondement de comparaison mérite des tables à part. » (*Nouv. Ess.*, III, vi, § 14.)

Les sciences naturelles ont fait de grand progrès : Leibniz ne peut se contenter de l'*arbre de Porphyre,* des généralisations banales de l'École, et il marque nettement la nécessité de l'expérience pour la classification, en même temps que la distinction des classifications artificielles et naturelles. La plupart de nos divisions ne sont que « provisionnelles », bien souvent « nos marques ne sont que

conjecturales ». Leibniz va jusqu'à admettre en une mesure et à titre de simple hypothèse un transformisme relatif.

« Il peut y avoir eu un temps où les espèces étaient plus sujettes à changer qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux, qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx, pourraient avoir été d'une même race... Aussi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois, que *nos déterminations des espèces physiques sont provisionnelles et proportionnelles à nos connaissances.* » (*Nouv. Ess.*, III, VI, § 23.)

Telle est la doctrine compréhensive de Leibniz : elle concilie les exigences de l'empirisme, les traditions de l'École et les ambitions du cartésianisme. L'expérience est un premier moment, elle compare les choses, nous apprend leurs rapports réels ; la logique met à profit ces données de l'expérience, et, reposant sur l'ordre, repose sur un fondement naturel ; le calcul philosophique nous transporte au delà de l'actuel dans le possible, et nous donne la connaissance véritable qui est la connaissance par les causes.

Kant : la logique est une science purement formelle. — Théorie conceptualiste des notions générales. — On peut dire que jusqu'à Kant la logique a été considérée comme une science pratique. Déjà, pour Aristote, elle est une théorie de la science et de la méthode qu'il y faut appliquer. Même au moyen âge, où elle tient une si grande place, elle n'est pas tant une science indépendante, existant pour elle-même, que l'instrument de toute recherche scientifique. Enfin, les Cartésiens et les Empiriques s'accordent à la définir l'art de penser ; ils la considèrent comme intimement liée à la pratique, à la méthode. Tout autre est la pensée de Kant. La logique, suivant lui, n'est pas l'*Organon des sciences ;* elle est une science pure, abstraite, formelle, sans aucun rapport aux objets de la connaissance. Elle est une sorte de mathématique des formes les plus générales et les plus abstraites de la pensée.

« Depuis Aristote la logique n'a pas eu à faire un pas en arrière,... et jusqu'ici elle n'a pu faire un seul pas en avant ; ainsi, selon toute apparence, elle semble arrêtée et achevée... Si la logique a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à sa circonscription, qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, et qui veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme. » (*Crit. de la raison pure*, Préf. de la 2e édit.) — « Si nous faisons abstraction de toute connaissance que nous ne pouvons acquérir qu'à l'occasion des *objets*, et que nous réfléchissions seulement à l'usage de l'entendement en général, alors nous découvrons ces règles absolument nécessaires sous tous les rapports et sans aucun égard aux objets particuliers de la pensée, parce que sans elles il n'y aurait pas de pensée. Ces règles peuvent donc être considérées *a priori*, c'est-à-dire *indépendamment de toute expérience*, parce qu'elles contiennent simplement, *sans distinction d'objets*, les conditions de l'usage de l'entendement en général, qu'il soit pur ou expérimental. D'où il suit que ces règles générales et nécessaires de la pensée n'en peuvent concerner que la forme, et nullement la matière. (*Log.*, tr. f., p. 4.)

La logique ne peut donc déterminer la méthode des sciences, sans cesser d'être elle-même, toute science portant sur un objet donné. (*Ibid.*, p. 5.) La confondre avec la psychologie ou la métaphysique, c'est la dénaturer. La logique fait abstraction de tout le contenu de la connaissance ; n'ayant point de principes empiriques, elle n'a rien à tirer de la psychologie, « elle est une doctrine démontrée, et tout y doit être parfaitement certain *a priori* ». (*Critique de la raison pure*, Introd. à la 2e part.) Ainsi isolée de la psychologie, de la méthode, de tout rapport à l'objet de la connaissance, la logique se réduit à une théorie du raisonnement syllogistique, de la pensée purement analytique, « elle ne s'occupe que des règles de la pensée dans les notions, les jugements et les raisonnements ». (*Log.*, p. 42.)

Dans sa théorie de la *notion* ou de l'*idée*, Kant résume avec précision, mais avec une certaine sécheresse, la doctrine de l'École. « La notion est une représentation *générale* (*repræsentatio per notas communes*, par des caractères communs) *ou réfléchie* (*discursiva*). Elle est donc une idée susceptible d'être *contenue dans celles de plusieurs choses différentes* » (animal, par exemple, dans cheval, homme, etc.). (*Log.*, p. 132-133.) On forme les notions par la comparaison, par la réflexion ou attention donnée aux caractères communs, par l'abstraction ou l'élimination de tout ce par quoi les représentations données se distinguent. Kant veut qu'on donne au mot *abstraire* un sens unique, qu'on ne l'emploie que dans le sens de *faire abstraction de*, c'est-à-dire de négliger. En ce sens l'abstraction n'est qu'une condition négative dans la formation des concepts. L'abstraction logique continuée donne toujours naissance à des notions supérieures (plus étendues) ; la détermination logique (addition de caractères) continuée fait toujours naître des notions inférieures. On détermine l'extension d'une notion par la *division*, sa compréhension par la *définition*.

Il est facile de voir que la doctrine de Kant est un conceptualisme : c'est une conséquence nécessaire de la définition même de la logique. « La logique générale, faisant abstraction de toute matière de la connaissance, ne peut considérer la notion que par rapport à sa forme, c'est-à-dire seulement au point de vue sub-

jectif. » (*Log.*, p. 137.) Ce qui intéresse la logique, c'est la généralité de la notion, son rapport aux termes qu'elle contient, en un mot, ce qui en fait la condition du jugement. Quand on parle d'*essence* en logique, on entend seulement l'ensemble des caractères élémentaires compris dans une notion et permettant de la déterminer.

Il ne s'agit pas du tout dans cette explication de l'*essence réelle* ou *naturelle* des choses, que nous ne pouvons nullement connaître : car la logique, faisant abstraction de toute matière de la connaissance, par conséquent aussi de la chose même, n'envisage que l'essence logique (ou nominale) des choses. Et cette essence est facile à faire connaître, il suffit pour cela de la connaissance de tous les prédicats par rapport auxquels un objet est déterminé par sa notion ; au lieu que pour connaître l'essence réelle de la chose (*esse rei*), il faudrait avoir la connaissance des prédicats dont dépend tout ce qui fait partie de son existence, comme principes de détermination. (*Log.*, p. 88.)

Telles sont les vues de Kant sur la Logique *formelle*. Quant à ce qu'il appelle Logique *transcendantale,* sa théorie des catégories, nous l'avons expliquée plus haut (1re part., *Problème de la raison*).

Hégel : la logique identifiée avec la métaphysique. — Pour Hégel, la logique se confond avec la métaphysique. Dans la *Critique de la raison pure,* Kant avait cherché à montrer que la forme et le contenu de la pensée sont indépendants l'un de l'autre, et il avait rapporté la forme uniquement à l'esprit qui pense, le contenu ou la matière aux objets qui l'affectent. Ce qui caractérise Hégel, c'est qu'il identifie le contenu et la forme de la connaissance, la pensée et l'être. C'est assez que l'esprit développe la suite nécessaire de ses idées, pour qu'il reproduise l'évolution nécessaire des choses. La logique, pour Hégel, est la science de la pensée pure, abstraction faite de tout objet, et même de tout sujet de la pensée; l'être étant identique à la pensée, elle est donc la science des formes les plus générales de l'existence; elle est, à la réalité, ce qu'un plan est à une ville. La logique de l'École trouve sa place dans la construction grandiose de Hégel; mais le concept (*Begriff*), le jugement et le raisonnement ne sont plus seulement des procédés de l'esprit, ils y prennent une valeur objective, ils y deviennent des lois des choses, immanentes à la nature, exprimées par l'évolution de l'univers [1].

1. Nous ne pouvons que signaler cette transformation de la logique dans l'école hégélienne. Il est impossible d'isoler la doctrine du concept qui n'a de sens que par la déduction générale. Nous renvoyons à la belle exposition de M. Vacherot dans la *Métaphysique et la Science,* 2e édit., t. III.

Hamilton reprend la définition kantienne de la logique. — Théorie logique des concepts. — La logique de l'École complétée par la théorie de l'involution et de la coordination. — Hamilton accepte et reprend les idées de Kant sur la nature de la logique. Il la définit : « la science des lois de la pensée en tant que pensée. » Ce qu'il entend par là, c'est que

L'objet de la logique n'est pas le contenu actuel de la connaissance, les objets particuliers ou les vérités que nous connaissons, mais seulement la manière de les connaître, ce que l'esprit fait quand il connaît ou pense, en dehors de tout rapport avec les choses particulières sur lesquelles il pense ; la théorie de l'acte de la pensée, en tant que cet acte est le même dans toute pensée, ou peut être ramené à des principes universels. (Stuart Mill, *Philos. de Ham.*, tr. fr., p. 434.)

Un passage de M. Mansel, disciple de Hamilton, éclaircit la pensée du maître. (Stuart Mill, *ibid.*, p. 447.)

La logique reconnaît pour logiquement *valables* tous les concepts, jugements et raisonnements qui, directement ou indirectement, n'impliquent pas contradiction ; elle les proclame pensées légitimes en tant qu'elles ne se détruisent pas elles-mêmes... laissant à telle ou telle partie de la science matérielle à déterminer si les mêmes produits de pensée sont garantis par le témoignage de telle ou telle expérience spéciale.

Ainsi la logique se préoccupe seulement de l'accord de la pensée avec elle-même, elle ne comprend que la théorie du raisonnement syllogistique, elle n'a rien à faire avec la méthode des sciences particulières. Bacon est un méthodologiste ; il n'est pas un logicien.

Hamilton définit le concept « la connaissance ou l'idée du caractère ou des caractères généraux, du point ou des points, dans lesquels une pluralité d'objets coïncide ». (*Lect.*, t. III, p. 122.) Dans la formation d'un concept on peut distinguer quatre moments. Il faut d'abord la *perception* ou le souvenir d'une pluralité d'objets. En second lieu, la comparaison s'applique à ces objets et leurs diverses qualités sont jugées semblables ou dissemblables. En troisième lieu, un acte de volition, appelé *attention,* concentre la conscience sur les qualités dont on reconnaît la similitude ; et cette concentration de la conscience sur ces qualités suppose que la conscience *fait abstraction* de celles qui ont été reconnues dissemblables, et à ce titre mises de côté. En effet, le pouvoir de la conscience est limité, et sa clarté et sa précision sont en proportion de la simplicité et de l'unité de l'objet. « L'attention et l'abstraction sont les deux pôles du même acte de pensée : comme les deux plateaux opposés d'une balance, l'un doit monter quand l'autre descend. » Le quatrième

moment c'est la *synthèse* dans la conscience des qualités reconnues semblables et mises en pleine lumière par l'attention. (*Lect.*, III, p. 132-133.) On pourrait considérer comme un cinquième moment la *dénomination*. Hamilton admet bien que l'esprit est capable, sans l'aide du langage, de certains concepts élémentaires;

Mais un signe est nécessaire pour donner de la stabilité à notre progrès intellectuel, pour fixer chaque pas de notre marche, et en faire un nouveau point de départ pour de nouveaux progrès. Une armée peut se répandre sur un pays, mais elle n'en fait la conquête qu'en y établissant des forteresses. Les mots sont les forteresses de la pensée... Prenons un autre exemple. Vous avez entendu parler du percement d'un tunnel dans un banc de sable. Dans cette opération il est impossible de réussir à moins qu'à chaque pas on ne se mette en sûreté en bâtissant une voûte de maçonnerie, avant de creuser plus avant. Or le langage est précisément pour l'esprit ce que la voûte est pour le tunnel. Le pouvoir de penser et le pouvoir de creuser ne dispensent pas, le premier du mot, le second de la maçonnerie, mais sans ces auxiliaires aucune des deux opérations ne pourrait aller au delà de son premier pas. (P. 138-139.)

Cette théorie psychologique de la formation des concepts amène Hamilton à soutenir, comme Berkeley, que les concepts « sont tout à fait incapables d'être réalisés dans la pensée ». Formés par comparaison ils n'expriment qu'une relation.

Du moment que nous voulons nous représenter ces généralités abstraites comme objets absolus, à part, hors de toute relation avec des réalités concrètes ou individuelles, leur nature relative reparait tout à coup ; nous trouvons, en effet, qu'il est impossible de nous représenter aucune des qualités exprimées par un concept, si ce n'est comme attachée à un objet individuel et déterminé, et toute leur généralité consiste en ce que, si nous devons nous les figurer sous la forme d'un certain individu de la classe, nous pouvons le faire sous la forme de l'un quelconque d'entre eux... (*Lect.*, III, p. 128-9.) Le concept cheval, par exemple, ne peut, restant un concept, c'est-à-dire une attribution universelle, être imaginé, mais à moins d'être imaginé, il ne peut s'appliquer à aucun objet, et à moins d'être appliqué à un objet quelconque, il ne peut être conçu. (P. 135.)

Il ne suit pas de là toutefois, suivant Hamilton, que les concepts soient de purs mots « et qu'il n'y ait rien de général dans la pensée même ». (P. 136.) L'origine de toute la controverse entre nominalistes et conceptualistes est, selon lui, l'emploi équivoque des mêmes termes pour désigner les représentations de l'imagination et les concepts de l'entendement. Il semble, d'après cela, que, si l'imagination ne peut se représenter quelque chose de général ou d'universel, la pensée proprement dite le peut. Mais Hamilton ne vient-il pas de dire tout le contraire à propos du concept cheval ?

Si un concept, lui objecte Stuart Mill, n'existe pas comme objet distinct et indépendant de pensée, s'il n'est jamais qu'une partie d'une image concrète, et s'il n'a rien qui le distingue des autres parties, si ce n'est une somme d'attention qui lui est garantie par l'association spéciale qui l'unit à un nom, que signifie la place suprême qu'on assigne aux concepts dans toutes les opérations intellectuelles? A-t-on le droit de fonder la logique tout entière, toute la théorie du jugement et du raisonnement sur une chose qui n'a qu'une existence fictive et interprétative ?... Se peut-il que nous pensions et raisonnions au moyen de ce qui ne peut être pensé, de ce dont nous ne pouvons avoir conscience ? (*Philos. de Ham.*, trad. fr., p. 379-380.)

Hamilton expose dans le détail la théorie logique des concepts. Il étudie tour à tour leur quantité (extension — compréhension) ; leur qualité (clarté et distinction — obscurité et indistinction); leur imperfection (psittacisme); leurs relations considérées selon l'extension (exclusion — coextension — subordination — coordination — intersection); selon la compréhension (notions similaires — réciproques — concordantes — opposées contradictoirement — contrairement). Hamilton prétend compléter la théorie classique du concept et par suite toute la logique formelle en ajoutant aux relations selon la compréhension, déjà reconnues et étudiées dans l'École, les relations qu'il désigne sous les noms d'*involution* et de *coordination*.

Ces relations ont été l'une et l'autre négligées par les logiciens, et par suite une des deux grandes formes de notre raisonnement leur a nécessairement échappé. Tout raisonnement, en effet, est soit du tout aux parties et des parties au tout, selon la quantité de l'extension ; soit du tout aux parties et des parties au tout, selon la quantité de la compréhension. Il y a une inférence déductive et inductive, selon l'extension et selon la compréhension, et si le raisonnement sous l'une ou l'autre de ces quantités devait être omis, c'était plutôt peut-être celui que les logiciens ont exclusivement étudié. Car la quantité d'extension est une création de l'esprit et elle n'est créée qu'au moyen de la quantité de compréhension, en tant qu'elle en est abstraite, tandis que la quantité de compréhension est donnée dans la vraie nature des choses. La première quantité (extension) est donc secondaire et factice ; la seconde (compréhension) est primaire et naturelle. (*Lect.*, III, p. 217-218.)

Entendons bien Hamilton ; il reproche aux logiciens de n'avoir fondé la théorie du raisonnement syllogistique que sur les rapports extensifs des termes : (animal — homme — Pierre); et il soutient qu'il y a une forme de raisonnement qui repose sur l'analyse de la compréhension. Il s'étonne d'autant plus que les logiciens aient négligé le raisonnement fondé sur la *quantité intensive* qu'ils ont formulé nettement la loi sur laquelle, selon lui, repose toute la logique de la compréhension. Cette loi est la suivante : « le caractère du caractère est le caractère de la chose; le prédicat du prédicat est le prédicat du sujet (*nota notæ est nota rei ipsius, prædicatum prædicati est prædicatum subjecti*) : par exemple : tous les attributs compris dans *animal* sont compris dans *homme*. En un

mot, selon Hamilton, on a laissé de côté toute une moitié de la syllogistique. On n'a étudié que le raisonnement selon l'extension; on n'a pas vu qu'il y a un raisonnement selon la compréhension, et cela parce qu'on n'a pas insisté sur les relations d'*involution* et de *coordination*.

Nous verrons dans la théorie du syllogisme comment se construit le raisonnement selon la compréhension; nous n'avons ici qu'à entendre les relations sur lesquelles il se fonde. La remarque capitale, c'est que, sous le rapport de la compréhension aussi bien que sous celui de l'extension, les concepts sont l'un à l'autre dans la relation du contenant et du contenu. Cette relation dans la quantité intensive (compréhension) peut être appelée *involution*, enveloppement. Prenons des exemples. Le concept *homme* comprend deux attributs constitutifs : *raisonnable, animal*. Mais chacun de ces concepts partiels, qui réunis composent la compréhension du concept total *homme*, est à son tour un tout composé de parties. Le concept *animal* comprend par exemple comme éléments *vivant, sensible, organisé*. Chacun de ces éléments est à son tour un tout relatif, divisible en concepts partiels qui le constituent. Le terme de l'analyse ne peut être que les attributs simples, que les éléments derniers, irréductibles, dans lesquels la série peut être résolue. Comme les parties des parties sont des parties du tout, le concept *homme*, qui comprend immédiatement les concepts *raisonnable* et *animal*, comprend médiatement leurs parties et les parties de leurs parties, jusqu'au terme du développement. Nous pouvons dire non seulement que l'homme est un animal, mais qu'il est un être vivant, un être sensible, etc. (III, p. 143-144.) Nous entrevoyons comment il est possible de tirer des conclusions de cet enveloppement des concepts élémentaires et simples dans un concept plus complexe et plus riche. La notion enveloppante (*involving*) ou le tout est ici la notion la plus complexe; la notion (*involved*) enveloppée ou la partie est la notion la plus simple. Deux notions sont *coordonnées selon la compréhension* quand, ne s'enveloppant pas l'une l'autre, elles constituent par leur réunion une notion dans laquelle elles sont, l'une et l'autre, non pas médiatement, mais *immédiatement* comprises. Ainsi dans *homme* les notions *animal* et *raisonnable* sont coordonnées. « Les notions coordonnées dans le tout de la compréhension, sont, en ce qui est des caractères distinctifs, *différentes* sans une ressemblance. Elles sont ainsi, *pro tanto*, absolument différentes, et par suite sont proprement appelées disparates (*notiones disparatæ*). » L'importance

qu'Hamilton et ses disciples attachent à ce complément de la théorie du concept, s'explique par les conséquences qu'il a pour la théorie du raisonnement déductif.

Stuart Mill : la logique n'est pas une science formelle ; « logique de la vérité. » — Impossibilité de concevoir l'abstrait et le général : nominalisme. — Pour Hamilton, comme pour Kant, la logique est une science purement formelle : elle ne sait rien de la vérité ou de la fausseté des propositions elles-mêmes, elle n'en tient pas compte; dans le raisonnement elle ne garantit ni les prémisses, ni la conclusion, mais seulement la conséquence des premières à la dernière; pour elle, « tout ce qui n'est pas contradictoire est vrai ». Stuart Mill, qui a critiqué pas à pas avec tant de force et de subtilité la doctrine d'Hamilton, se fait de la logique une idée toute contraire. Hamilton restait dans la tradition de l'École; Stuart Mill n'est pas un réformateur, mais un révolutionnaire; non pas qu'il rejette en bloc les vérités acquises; mais en les interprétant il en bouleverse toute l'économie. Mill ne veut pas qu'on isole la logique de la vérité.

La logique est l'art de penser correctement et la science des conditions d'une pensée correcte. (*Philos. de Ham.*, tr. fr., p. 440.) Elle ne peut donc dédaigner la vérité, faire abstraction de la matière de la connaissance, puisque la pensée n'est vraiment correcte que quand elle est en accord non seulement avec elle-même, mais encore avec les faits. Quel est avant tout le but de la pensée? Assurément la conquête de la vérité. Assurément l'élément, je ne dirai pas unique, mais essentiel d'une pensée valide, c'est que ses résultats soient vrais... (*Ibid.*, p. 445.) Ce n'est que parce qu'elle peut servir à atteindre la vérité matérielle que la validité formelle d'une opération de pensée a quelque valeur. (*Ibid.*, p. 451.) La logique ne s'occupe pas des vérités immédiatement connues; son domaine est limité aux vérités connues par l'intermédiaire d'autres vérités; elle est la *science de la preuve* ; mais elle est la théorie complète de la constatation de la vérité par raisonnement ou inférence (*Log.*, t. Ier, trad. fr., p. 234); la logique formelle, la logique de la conséquence n'est qu'un chapitre, une partie subordonnée de la logique générale, de la logique de la vérité.

Pour renouveler la logique, en la ramenant aux faits et à la réalité, pour lui enlever tout caractère scolastique, Stuart Mill s'attaque à ce qui, depuis Aristote, avait paru aux logiciens l'élément essentiel des opérations logiques [1]. Il enlève toute existence indépendante, même dans l'esprit, à l'universel. L'ancienne logi-

1. M. V. Brochard a bien mis ce point en lumière dans ses articles sur la logique de Stuart Mill, *Revue philosophique*, t. XII, 1881.

que, reposant tout entière sur la quantité des idées générales et sur leur enveloppement réciproque, tombe du même coup. Hamilton avait admis, comme Berkeley, que le concept ne peut être un objet indépendant pour la pensée, et cependant, par une apparente contradiction, il avait exposé toutes les opérations de l'intelligence avec le langage et les suppositions du conceptualisme. (*Philos. de Ham.*, trad. fr., p. 379.) Stuart Mill prétend être plus conséquent et plus radical. Selon lui les concepts ne sont rien. Berkeley a raison, il est impossible de représenter ou de concevoir une chose en général. Quand il y a dans l'esprit autre chose qu'un mot, c'est toujours une image concrète. L'objet de la pensée, ce n'est jamais l'homme, le cheval, le triangle; c'est toujours un homme, un cheval, un triangle. Comment donc expliquer l'illusion psychologique qui a donné naissance au conceptualisme.

A proprement parler nous n'avons pas de concepts généraux, nous n'avons que des idées complexes d'objets au concret; mais nous pouvons porter exclusivement notre attention sur certaines parties de l'idée concrète; et par cette attention exclusive nous donnons à ces parties le pouvoir de déterminer exclusivement le cours de nos pensées, telles que l'association les évoque subséquemment; et nous sommes à même de suivre un enchaînement de méditations ou de raisonnements relatifs à ces parties seulement, tout comme si nous étions capables de les concevoir séparées du reste. (*Philos. de Ham.*, p. 371.) Ce qui contribue le plus à nous donner ce pouvoir, c'est l'emploi des signes et surtout des noms. Nous créons une association artificielle entre les attributs communs à un groupe d'objets, et une certaine combinaison de sons articulés. Quand nous entendons le son, s'éveille dans notre esprit l'idée d'un certain objet possédant ces attributs, et dans cette idée ces attributs seuls sont suggérés vivement à l'esprit, tandis que la conscience que nous avons du reste de l'idée concrète demeure faible. Comme le nom n'a été directement associé qu'à ces attributs, il peut d'ailleurs les rappeler aussi bien sous une combinaison concrète que sous une autre. (*Philos. de Ham.*, p. 372.) Ainsi jamais nous ne pensons le général, toujours il y a dans l'esprit quelque image concrète; mais cette image varie selon les cas, tandis que l'association du nom avec les attributs, qui forment sa signification conventionnelle, devient de plus en plus forte.

En un mot le nom représente une habitude de l'esprit, celle de porter une attention spéciale et plus ou moins exclusive sur certaines parties de la présentation des sens ou de la représentation de l'imagination dont nous avons conscience. Or cette habitude subjective fait toute la réalité du concept, le concept n'existe donc que par le mot. Stuart Mill ne prétend pas d'ailleurs donner au mot une existence indépendante, lui attribuer, comme Condillac, le pouvoir de penser pour nous; le mot ne représente qu'une habitude de l'esprit; en dernière analyse ce qui existe ce sont les faits particuliers, point de départ de toutes ces opérations successives.

On ne peut fonder la logique sur les concepts qui ne sont pas objets de la pensée.

Si le concept n'existe pas comme objet distinct et indépendant de pensée, s'il n'est jamais qu'une partie d'une image concrète, et s'il n'a rien qui le distingue des autres parties, si ce n'est une somme d'attention, qui lui est garantie par l'association spéciale qui l'unit à un nom, que signifie la place suprême qu'on assigne aux concepts dans toutes les opérations intellectuelles? Ne serait-il pas plus clair et plus vrai de dire que nous pensons au moyen d'idées de phénomènes concrets, tels qu'ils sont présentés dans l'expérience ou représentés dans l'imagination, et au moyen de noms qui, en vertu de leur association particulière avec certains éléments des images concrètes, arrêtent notre attention sur ces éléments? (*Philos. de Ham.*, p. 380.)

De même il ne faut pas parler de la quantité, de l'extension, de la compréhension des concepts. Il faut dire simplement que le nom générique *dénote* les objets et *connote* les attributs. *Oiseau*, par exemple, dénote les aigles, les moineaux, les corbeaux, les oies, etc., et connote la vie, les ailes et les autres propriétés à cause desquelles nous appliquons le nom. Il ne s'agit là en somme que de la double signification des noms génériques. La théorie de la définition doit être aussi modifiée conformément à ces principes.

L'idée la plus exacte et la plus simple qu'on puisse donner de la définition, c'est qu'elle est une proposition déclarative de la signification d'un mot, la signification usuelle ou celle que celui qui parle ou écrit entend attribuer au mot dans un but particulier. (*Log.*, tr. fr., t. Ier, p. 149.) L'ancienne logique prétendait exprimer par la définition l'essence de la chose définie, c'est-à dire le fond caché, primitif, sans lequel elle ne peut ni exister ni être conçue, le quelque chose qui la fait être ce qu'elle est, le principe et le résumé de toutes ses autres propriétés. Rien de plus stérile que ces propositions soi-disant essentielles, elles sont purement verbales. « Tout ce qu'il y a de vrai dans l'assertion que l'homme ne peut être conçu sans la rationalité, c'est que s'il n'avait pas la rationalité il ne serait pas considéré comme un homme. Il n'y a impossibilité ni dans la conception, ni, autant que nous sachions, dans la chose. *L'impossibilité ne résulte que des conventions du langage*, qui ne permettraient pas, même la chose existât-elle, de lui donner le nom exclusivement réservé aux êtres raisonnables. » (*Log.*, t. Ier, p. 121.) La nature d'un être est un ensemble complexe de qualités; aucune définition ne peut déclarer toute cette nature, et toute proposition qui affirme une qualité quelconque de la chose déclare une partie de cette nature. (*Log.*, t. Ier, p. 161.)

Il faut donc renoncer à l'espoir chimérique de démêler sous les propriétés accidentelles une propriété essentielle, principe et abrégé de toutes les autres.

Toutes les définitions sont des définitions de noms et uniquement de noms. Seulement, tandis que certaines définitions ne sont expressément que l'explication du sens d'un mot, certaines autres, outre l'explication du mot, impliquent qu'il existe une chose correspondant à ce mot. (*Log.*, p. 161.) On dit

parfois que les définitions sont les principes des sciences. Rien de plus faux. La définition est une proposition identique qui n'apprend rien que l'usage de la langue, et de laquelle on ne peut tirer aucune conclusion relative à des faits. (*Log.*, t. Ier, p. 162.)

La vérité c'est que certaines définitions, en même temps qu'elles expliquent le sens d'un mot, affirment l'existence d'une chose répondant au mot. C'est cette réalité, c'est ce fait qui peut devenir « le fondement de tout un édifice de vérités scientifiques ». Il faut renoncer à l'espoir de découvrir des formules magiques, qui contiennent l'essence des choses. La définition, comme le concept, nous ramène aux mots, et par les mots aux faits, aux expériences qu'ils résument.

Conclusion. — Dans cette longue histoire nous avons trouvé trois grandes théories en présence ; le réalisme, le conceptualisme, le nominalisme. Le réalisme, tel qu'il a été soutenu au moyen âge, n'est plus qu'un fait historique. Il n'est pas un philosophe qui admette aujourd'hui l'existence de l'homme en soi. Mais le réalisme n'a pas cessé d'exister, si l'on entend par là une doctrine qui admet dans les choses une raison qui rende possible et la logique et sa valeur objective. Le nominalisme et le conceptualisme, jusqu'à Berkeley, sont bien difficiles à distinguer. Berkeley donne un sens à cette distinction en refusant à l'esprit toute conception du général et de l'abstrait. Tout empirisme conséquent est nominaliste; le nominalisme, en supprimant l'universel, ruine le fondement de la logique formelle. Ce qu'il faut retenir du nominalisme, ce sont ses observations très justes sur l'importance du langage et sur la nécessité de ne pas isoler la pensée de la réalité. Le conceptualisme, admettant l'existence de l'universel, au moins dans la pensée, comme une forme que l'esprit dégage des choses, comme un type qu'il construit selon des règles fixes, suffit à l'existence de la logique formelle. Mais cette logique formelle constituée, il est difficile de ne pas s'interroger sur sa valeur pratique. N'est-elle rien de plus qu'une sorte de jeu mathématique, où la pensée, seule avec elle-même, n'a d'autre devoir que celui de ne pas se contredire? n'a-t-elle pas une valeur objective, et dans ce cas qu'est-ce qui la fonde? La vraie position des logiciens est peut-être celle du conceptualisme, mais elle est bien difficile à tenir. L'empirique et l'évolutionniste lui opposent qu'il n'y a dans la nature ni genres, ni espèces, que ses abstractions, considérées ainsi absolument, sont des cadres arbitraires, toujours brisés par le mouvement incessant des choses. La question des genres et des espèces oblige la logique à sortir des limites dans lesquelles elle aimerait à s'enfermer; par la doctrine de l'évolution elle envahit, comme au temps de Platon et d'Aristote, la philosophie tout entière. Si la logique suppose dans l'esprit l'universel, ou elle n'est qu'un jeu intéressant qui porte sur des abstractions, sur de purs possibles, ou il y a dans la réalité un concours stable de mouvements et de lois qui répond à l'universel dans l'esprit[1]. Le conceptualisme est ainsi poussé vers le réalisme, qu'il semble impliquer. On peut refuser le problème, mais ce n'est que de parti pris qu'on peut isoler la logique de la métaphysique. « C'est précisément parce qu'elle a coupé ses communications avec le monde réel et s'est confinée dans un orgueilleux isolement que l'ancienne logique a été convaincue d'impuissance et qu'elle est tombée dans un juste discrédit. La logique est bien libre de se constituer dans l'abstraction pure, et elle ne cesse pas pour cela, au point de vue formel, d'être rigoureuse; mais elle est inutile[2]. »

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DU JUGEMENT

L'ancienne logique distinguait trois opérations fondamentales de l'entendement : *concevoir, juger, raisonner*. Juger, c'est affirmer un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. « Autre chose est, dit Bossuet, d'entendre les termes dont une proposition est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre. Par exemple : dans ces deux propositions : *Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel,* c'est autre chose d'entendre ces termes *Dieu, homme, éternel,* autre chose de les assembler ou de les disjoindre, en disant : *Dieu est éternel,* ou *l'homme n'est pas éternel.* » Personne ne conteste aujourd'hui la légitimité de cette opération. On discute encore sur la nature psychologique de

1. *Voy.* l'article cité de M. L. Liard, *Revue philosophique*, 1876.
2. M. Brochard, *Rev. philosophique*, 1881, t. II, p. 595.

l'affirmation, sur la valeur et sur le sens des termes qui sont unis ou séparés dans la proposition ; aucun philosophe ne songe plus à refuser à l'esprit le droit de nier ou d'affirmer. L'histoire des théories du jugement nous montrera qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Les premiers philosophes qui ont réfléchi sur les conditions de la pensée s'accordent presque tous à nier la possibilité d'unir un sujet à un prédicat. Socrate, Platon et Aristote constituent la théorie du jugement. Mais pour Platon et Aristote, la logique est intimement liée à la métaphysique : la pensée unit les concepts dans le jugement, comme la nature unit les *idées* ou les *formes* dans l'Être. Après Aristote, avec les Stoïciens surtout, la scolastique commence : elle durera jusqu'à Bacon et Descartes. Même après Bacon et Descartes, la logique reste cependant la logique d'Aristote, vidée de la métaphysique qu'elle impliquait selon son fondateur. De nos jours seulement on ne se contente plus de chercher un mode d'exposition plus clair, un symbolisme plus commode aux théories traditionnelles. Hamilton tente une véritable réforme de la logique formelle et par suite de la théorie de la proposition. Stuart Mill va plus loin, et reprenant les choses au point même où les avaient trouvées Platon et Aristote, rompant avec une tradition de vingt siècles, il soutient que la logique n'est pas une science formelle, que la proposition ne porte pas sur des idées qui se contiennent et s'enveloppent, qu'elle porte sur les faits eux-mêmes, et qu'elle affirme seulement que tel groupe d'attributs (homme) a toujours été trouvé avec tel autre attribut ou groupe d'attributs (mortel).

Les Sophistes s'accordent à nier la possibilité du jugement. — La possibilité du jugement a été le grand problème qui a dominé toute la philosophie grecque depuis les Sophistes jusqu'à Aristote. L'antithèse violente des écoles de Parménide et d'Héraclite montra que les spéculations de la physique impliquent certains rapports entre des concepts abstraits, tels que l'être et le devenir, l'un et le plusieurs. Par son développement même, la philosophie de physique devint dialectique ; mais la dialectique fut d'abord toute négative. Tous les Sophistes sont d'accord pour nier la possibilité du jugement.

Tout est en mouvement, dit Protagoras, rien n'est, tout devient. Dans ce flux perpétuel des phénomènes, il ne peut y avoir qu'un mode de connaissance, la sensation. La sensation est un rapport entre l'organe des sens et l'objet externe. Le rapport change, si l'un

des termes varie. Les choses ne sont donc pour chacun que ce qu'elles lui paraissent, et elles lui apparaissent telles qu'elles doivent lui apparaître, étant donné son propre état. (Plat., *Théét.*, 152 *a*.) Il n'y a pas de science valable pour tous, il n'y a que des opinions toutes également justifiées. Il est impossible de contredire ou de réfuter quelqu'un ; car sur chaque objet deux opinions contraires et par suite deux jugements également vrais peuvent être formulés.

Gorgias résume sa doctrine en trois propositions célèbres : 1° il n'y a rien ; 2° s'il y a quelque chose, ce quelque chose est inconnaissable ; 3° à supposer même que ce quelque chose soit connaissable, il n'est pas communicable par le discours. L'argument direct de Gorgias contre la possibilité du jugement se ramène à ces termes : pour qu'une vérité fût commune à tous les hommes, il faudrait qu'une même idée pût être présente à tous les esprits ; mais comment une seule et même idée serait-elle en plusieurs esprits ? Ainsi l'unité abstraite d'un concept semble à Gorgias inconciliable avec la pluralité des esprits qui le pensent. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 83 sq.) Tout est vrai, disait Protagoras ; rien n'est vrai, dit Gorgias. Les deux thèses sont équivalentes, car dans les deux cas l'affirmation ne porte que sur ce qui apparaît à l'individu, et ne peut être ni réfutée ni contredite.

Cette indifférence et cette égalité de toutes les opinions est la thèse générale des Sophistes. Mais contre la possibilité du jugement, l'argument alors répandu jusqu'à la banalité est tiré de l'opposition de l'un et du plusieurs. Le jugement consiste à affirmer un attribut dans un sujet, mais si le sujet est en même temps l'attribut, il est à la fois un et plusieurs. Plus encore est-il impossible d'affirmer à la fois d'un même sujet plusieurs prédicats. Platon dans le *Philèbe* nous montre quel rôle avait pris dans les discussions cette antithèse de l'un et de plusieurs, quel abus en avaient fait les Sophistes et combien l'esprit grec s'était plu à ces subtilités.

« SOCRATE. C'est une chose étrange à dire que plusieurs sont un, et qu'un est plusieurs ; et il est aisé d'embarrasser quiconque en cela soutient le pour ou le contre. — PROTARQUE. As-tu en vue ici ce qu'on dit que moi, Protarque, étant un par nature je suis en même temps plusieurs, quand on soutient qu'il y a plusieurs *moi* contraires les uns aux autres, tout à la fois grand et petit, lourd et léger, et mille autres choses semblables ? — SOCRATE. Tu viens de dire sur un et plusieurs une de ces merveilles qui sont devenues banales (δεδημευμένα). » (14 *c*.) Un peu plus loin (15 *d*) Platon nous montre avec quelle ardeur se jette dans la discussion le jeune homme qui vient de découvrir ce rapport de l'un et de plusieurs, qui est le fond et comme l'âme de tout discours. « Il se plaît à s'embarrasser lui-même, résolvant l'unité dans la pluralité, ramenant le plusieurs à l'un ; il s'attaque à tous ceux qu'il rencontre, jeunes ou vieux, il n'é-

pargne ni son père, ni sa mère, et il n'épargnerait pas même les barbares, si seulement il trouvait un interprète. » Aristote ici confirme Platon ; les philosophes qui vinrent après les anciens (οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων : Héraclite a été nommé plus haut) furent troublés (ἐθορυβοῦντο) par la difficulté de comprendre comment l'un et le plusieurs peuvent être la même chose. (*Phys.*, 1, 2.) Pour échapper à cette difficulté, Lycophron, disciple de Gorgias, voulait qu'on supprimât le verbe *est* dans les jugements, qu'on dit, par exemple, *Socrate blanc* (Σωκράτης λευκός) et non Socrate est blanc. En effet, la copule *est* supprimée, le prédicat n'est plus une addition à l'être un du sujet (ὄντος προσθήκην, Simpl., *ad. Phys.*, *fol.* 20 *a*). Allant jusqu'au bout de cette thèse, les Sophistes distinguaient d'une part l'être de Socrate qui répond à l'un (ἕν), de l'autre Socrate avec l'ensemble des attributs qui en font un être concret et individuel (πολλά) ; πότερον ὁ Σωκράτης καὶ τὸ Σωκράτει εἶναι ταὐτὸ ἢ οὔ ; (Alexand., *ad. Métaphys.*), et ils se plaisaient à montrer qu'il est à la fois impossible et nécessaire d'identifier les deux termes : impossible, car l'un et le plusieurs répugnent ; nécessaire, car autrement Socrate serait autre que lui-même.

Socrate, par sa théorie du concept, rétablit la possibilité du jugement. — Les demi-Socratiques reviennent à la théorie des Sophistes. — Antisthène, Euclide de Mégare. — Tout l'art des Sophistes se réduisait à prendre les mots pour des concepts bien définis, et à donner à ces concepts, reçus tout faits du langage, une valeur absolue, qui les opposait l'un à l'autre. Ainsi il devenait impossible d'établir aucune relation entre les idées ; on ne pouvait rien affirmer de rien, la contradiction de l'un et du plusieurs supprimait le jugement. Socrate refuse de prendre les mots pour les idées; pour lui, la formation des concepts est la fin même de la science. Sa méthode est l'induction. C'est donc par l'analyse des faits particuliers que Socrate détermine les caractères communs que résume l'idée générale. Dès lors il n'est plus tenté d'opposer l'unité du concept à la pluralité des phénomènes dont il est extrait, ni l'unité du sujet à la diversité des attributs qu'il comprend : il saisit les sujets et les prédicats dans leurs rapports. Le concept n'est-il pas l'un dans le plusieurs? De même que les concepts sont en rapport avec la réalité sensible, qu'ils rendent intelligible, de même ils ne sont plus isolés les uns des autres : la philosophie consiste à les saisir dans leurs relations mutuelles : διαλέγειν κατὰ γένη. En reconnaissant la subordination des concepts, leurs rapports réciproques, la possibilité de diviser les genres en espèces, de ramener les espèces au genre, de passer ainsi d'un à plusieurs, de plusieurs à un, Socrate rétablit la circulation entre les idées et rend à la pensée logique le mouvement et la vie. Socrate n'a pas fait une théorie du jugement, mais toute sa théorie du concept implique la valeur et la légitimité de cet acte primordial de la pensée.

On ne peut pas dire que Socrate ait vaincu la sophistique. C'est une chose remarquable qu'à l'exception de l'école platonicienne toutes les écoles sorties de son enseignement, pour des raisons diverses, nient la possibilité du jugement. Suivant les Cyrénaïques (Aristippe), nous avons bien conscience de nos sensations, du doux, de l'amer ; mais que l'objet qui cause ces sensations soit doux ou amer, c'est ce que nous ne pouvons savoir. Nous ne connaissons pas plus les sensations des autres hommes que les objets. Quand deux hommes disent qu'ils ont éprouvé les mêmes sensations, ils disent ce qu'ils ignorent. Ainsi il n'y a de généralité ni dans les choses, ni même dans les sensations, il n'y a de généralité que dans les mots.

Les hommes n'ont pas de critérium commun, mais ils ont établi des mots généraux pour les jugements ; tous appellent en commun quelque chose blanc et doux, mais ils n'ont pas en commun quelque chose de blanc et de doux (κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν), car chacun ne saisit que son propre état. (Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 195.)

Le jugement unit donc des mots généraux, auxquels rien ne répond ni dans la réalité ni dans la pensée.

Antisthène, fondateur de l'École cynique, a été le disciple de Gorgias avant d'être le disciple de Socrate, et il n'a pas oublié son premier maître. Il pousse à l'extrême le nominalisme. Rien dans la réalité ne répond au général. Le réel, c'est ce qui ne peut être désigné que par un nom propre irréductible, ce qui ne peut jamais être attribut, en un mot c'est l'individuel. Il n'y a donc pas de concepts, pas de définitions. On ne peut désigner chaque chose que par le terme qui lui est propre, τῷ οἰκείῳ λόγῳ, on ne peut dire qu'une chose d'une chose, ἓν ἐφ' ἑνός. (Ar., *Mét.*, 1024 *b*, 33.) S'il en est ainsi, on n'a pas le droit d'attribuer à un sujet un prédicat différent de ce sujet, on n'a pas le droit de dire : l'homme est bon, mais seulement l'homme est homme, le bon est bon. (Plat., *Soph.*, 251 *b*.) Avec le jugement disparaissent l'erreur et la contradiction.

Tout discours est vrai, car celui qui parle dit quelque chose, ὁ γὰρ λέγων τι λέγει, mais celui qui dit quelque chose dit ce qui est, et celui qui dit ce qui est, dit vrai, ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. (Proclus, *in Crat.*, 37.) Pour que deux hommes se contredisent il faut qu'ils disent des choses différentes sur quelque chose, mais il n'est pas possible que des discours différents se rapportent à une même chose, puisqu'il n'y a qu'un terme qui soit propre à chaque chose (τῷ ἕνα τὸν οἰκεῖον ἑκάστου εἶναι) ; et, en effet, il n'y a qu'un terme pour un être et celui qui le prononce parle seul de cet être, en sorte que si les deux adversaires parlaient de la même chose, ils diraient la même chose (car il n'y a qu'un discours pour chaque chose, εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος) ; mais s'ils disaient

la même chose, ils ne se contrediraient pas, et s'ils disaient des choses contraires, c'est qu'ils ne parleraient pas de la même chose. (Alex. Aphrod., *In Metaph.*)

Ainsi, pour Antisthène, les termes généraux eux-mêmes, dans l'esprit de celui qui parle, n'ont qu'un sens individuel : quand on se contredit, on ne parle pas de la même chose. C'est la négation de toute science et de toute pensée. (Plat., *Euthyd.*, 285 *e*.)

Le réalisme des Mégariques (Euclide) a les mêmes conséquences pour la théorie du jugement que le nominalisme des Cyniques. Euclide combine les idées de Parménide et de Socrate : l'Être est immuable, mais il se compose d'une pluralité de concepts rationnels, incorporels (νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη), sans action, sans passion, sans aucun rapport entre eux. Dès lors tout jugement est impossible. D'abord on n'a pas le droit d'attribuer un concept général à un être particulier, puisque ce concept désigne une réalité qui diffère des choses particulières et n'existe pas comme elles depuis un temps limité. (D. L., II, 119.) « Celui qui parle de l'homme ne parle d'aucun homme. » Il est donc illégitime de dire : Socrate est homme. En second lieu, il ne peut y avoir de sujet un possédant plusieurs attributs ; en effet, si les concepts ont une existence distincte, incommunicable, il y a autant d'êtres distincts dans le sujet qu'il possède d'attributs, et sa prétendue unité est purement fictive.

A des concepts différents, répondent des réalités différentes, et les réalités différentes sont séparées les unes des autres ; chaque chose est donc séparée d'elle-même (αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον) ; en effet le concept de Socrate musicien étant différent du concept de Socrate blanc, Socrate est séparé d'avec lui-même : ἄλλος λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος Σωκράτους λευκοῦ. (Simpl., *ad. Phys.*, fol. 26, *a*.)

Il est impossible d'atteindre l'être un, individuel, qui serait le sujet de la proposition : il n'est pas plus permis de rapprocher deux idées générales, deux concepts.

Si on affirme le courir (τὸ τρέχειν) du cheval ou la bonté de l'homme, Stilpon nie que ce qui est affirmé soit la même chose que le sujet dont on l'affirme ; la définition de l'homme, par exemple, est autre que celle du bien ; de même le « être cheval » diffère du « être courant » (τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν) ; car nous n'en donnons pas la même définition ; de là l'erreur de ceux qui affirment une chose d'une autre. Car si le bien est la même chose que l'homme, et le courir la même chose que le cheval, comment pouvons-nous affirmer le bien de la nourriture, du remède, et le courir du lion et du chien ? et si les deux termes diffèrent, de quel droit disons-nous que l'homme est bon, et que le cheval est courant ? (Plutarq., *advers. Colot.*, 23.)

Ainsi le jugement est trois fois impossible : 1° on ne peut affirmer d'un être individuel un concept général ; 2° on ne peut pas même former la conception d'un sujet comprenant plusieurs attributs dans son unité ; 3° le rapprochement des idées générales entre elles n'est pas plus possible que celui du général et du particulier.

Platon par sa théorie des idées veut rétablir la possibilité du jugement : μίξις εἰδῶν. — Pour bien entendre ce qu'a voulu Platon, il faut le replacer dans le milieu intellectuel où il a vécu. Socrate, en étudiant la formation des concepts, avait montré par une sorte d'expérience directe les rapports qui les unissent entre eux et aux êtres individuels. Mais c'était démontrer la possibilité du jugement, comme on démontre la possibilité du mouvement en marchant. Il avait procédé par l'exemple, il n'avait pas opposé à la théorie des Sophistes une théorie nouvelle. Tous ses disciples, tous les contemporains de Platon, reprennent les négations de la sophistique. Pour achever l'œuvre de son maître, Platon s'efforce de donner une théorie de la réalité, de l'objet de la science, qui permette l'exercice de la pensée. Il admet avec Socrate et les Mégariques que l'objet de la science est le général (τὸ καθόλου), le concept ; avec tous les Grecs que l'objet de la science est la réalité même. De là cette théorie des idées qui nous surprend et qui n'est que la conséquence nécessaire du mouvement de la pensée hellénique. La théorie des idées est à la fois logique et métaphysique : l'idée est le réel parce qu'elle est le vrai. A ce titre, on ne saurait trop le redire, l'idéalisme de Platon est une suite de la réforme de Socrate, et, comme celle-ci, une réaction du sens commun contre la sophistique.

Il n'y a de discours possible que par l'union des concepts : διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. (*Soph.*, 259 *e*.) Mais la pensée elle-même est une sorte de discours intérieur.

Pensée et discours (διάνοια, λόγος), c'est la même chose, avec cette différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même et sans la voix (ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος) s'appelle pensée (διάνοια), tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche avec des sons articulés s'appelle discours... (*Soph.*, 263.) J'entends par pensée (διανοεῖσθαι) un discours que l'âme s'adresse à elle-même sur les objets qu'elle considère, interrogeant et répondant, affirmant et niant. (*Théét.*, 189 *e*.)

Ainsi la pensée, comme le discours, qui n'en est que l'expression, revient à unir les concepts, à affirmer ou à nier, en un mot, à juger. Quelles sont donc les conditions qui rendent le jugement possible ? Si l'on soutient avec Protagoras que tout se mêle, que tout convient à tout : παντ'ἀλλήλοις δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας (*Soph.*, 252 *d*), le mou-

vement est en repos, le repos est en mouvement, les contraires sont identiques ; il n'y a ni erreur ni vérité. Cette manie de tout séparer et de tout confondre annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie. (*Sophiste.*) Pour que le jugement soit possible, deux conditions sont nécessaires : 1° il faut que dans le flux des phénomènes il soit possible à la pensée de saisir une réalité fixe, permanente, présente aux individus et aux faits qui passent ; 2° il faut qu'entre ces éléments fixes des relations s'établissent que la pensée puisse découvrir. Les Mégariques ont reconnu l'existence de concepts généraux qui demeurent quand tout s'écoule ; mais en isolant ces concepts, en ne leur laissant aucun rapport entre eux ni avec les individus, ils ont arrêté le mouvement de la pensée et supprimé le discours, puisqu'on ne peut rien dire de rien. Platon maintient, avec les Mégariques, l'existence d'un monde d'idées, de réalités permanentes et intelligibles ; mais, au lieu de les isoler, il fait de toutes choses le résultat de leur union et de leur mélange. Ce qui a manqué aux Mégariques, c'est la μίξις εἰδῶν, *la mixtion des idées,* qui rend la pensée possible. Une proposition est la μίξις d'un prédicat et d'un sujet. L'être n'est pas la confusion, l'universel chaos, tout n'est pas vrai de tout ; mais on ne peut pas admettre davantage que rien ne soit vrai de rien ; il ne reste qu'une hypothèse : il y a entre les idées des rapports de convenance et de disconvenance. (*Soph.,* 253 sq.) Dès lors le jugement et le discours sont possibles, comme l'erreur et la vérité.

Les Sophistes se plaisent à séparer l'un et le plusieurs : tout discours consiste au contraire dans leur union.

L'un et le plusieurs ramenés à l'identité par le discours (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα), voilà ce qui se retrouve partout, dans tout ce qui se dit, toujours, autrefois comme aujourd'hui ; et cela ne cessera jamais et n'a jamais commencé ; mais c'est, à ce qu'il me semble, la condition immortelle et toujours jeune de nos discours. (*Philèbe.,* 15 *d.*)

Dans la pluralité des individus, par une participation assez mystérieuse, se retrouve l'unité du concept. Nous pouvons donc affirmer d'un individu un concept général, de Socrate, par exemple, le concept d'homme. De même les concepts généraux s'unissent entre eux. Sans doute une idée ne peut devenir à elle-même son contraire ; mais ce n'est pas à dire que des genres différents ne puissent participer les uns des autres et se pénétrer par une communication tout intime. Ainsi rien n'empêche qu'une essence ne reçoive de sa communication avec d'autres essences mille déterminations nouvelles, pourvu qu'elles ne détruisent pas son essence propre.

Nous appelons l'homme de noms multiples, lui attribuant les couleurs, les formes, les grandeurs, les vertus et les vices ; relativement à toutes ces qualités et à mille autres, nous ne disons pas seulement que l'homme est, mais encore qu'il est bon, et une infinité d'autres attributs ; de la même manière pour les autres choses, les ayant posées comme unes (ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι), nous les disons plusieurs et les appelons de noms multiples. (*Soph.,* 251 *a.*)

Le discours consiste essentiellement dans cette union des concepts. Juger, c'est affirmer un prédicat d'un sujet.

Platon distingue dans le langage humain τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγομένα, ce qui désigne sans unir ; ce ne sont là encore que les éléments du discours ; et τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγομένα, l'union des termes : c'est là vraiment le discours, expression du jugement.

C'est l'union des mots qui est l'essence du discours : ὀνομάτων συμπλοκὴν λόγου οὐσίαν. (*Théét.,* 202 *b...*) Le discours est la synthèse des noms et des verbes : σύνθεσις ὀνομάτων καὶ ῥημάτων. (*Crat.,* 431 *c.*) Pour les verbes comme βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, et autres qui désignent des actions, si quelqu'un les prononce de suite, il ne fait en aucune façon un discours ; de même quand quelqu'un dit : *lion, cerf, cheval,* et prononce tous les noms de ceux qui font les actions, cette suite de noms ne constitue aucun discours ; car les mots prononcés dans ces deux cas n'expriment encore ni une action, ni un repos, ni une existence, ni une non-existence, avant qu'on unisse les noms aux verbes. (*Soph.,* 262 *b, c.*)

L'union des termes fait le discours, parce que l'union des idées fait la pensée et leur mélange la réalité. Le jugement pose un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées ; il affirme quelque chose qui est, a été, ou doit être ; quand il exprime la réalité telle qu'elle est, il est vrai ; dans le cas contraire, il est faux.

Aristote : nature du jugement ; éléments de la proposition. — Qualité, quantité, modalité des jugements. — Opposition et conversion des propositions. — Pas plus que Platon, son maître, Aristote ne fait de la logique une science exclusivement formelle, indifférente à la réalité. Le concept n'est pas une pure abstraction de l'esprit ; bien formé il répond à l'essence des choses. Sans doute il n'existe pas en dehors de l'individu, mais il exprime ce qu'il y a dans l'individu de plus réel, la forme, l'acte, ce qui détermine la matière, laquelle au contraire par elle-même n'est rien de défini. Le jugement, qui exprime les rapports des concepts entre eux et leur rapport aux individus, n'est, pas plus que les concepts eux-mêmes, étranger à ce qui est. Le jugement est rendu possible par la nature de l'être : en premier lieu le général est réalisé dans l'individuel, et par suite en peut être affirmé : Socrate est homme ; en second lieu, il y a des degrés

de généralité ; certaines formes sont à d'autres formes comme une matière : la pensée suppose la vie, l'homme l'animal. La logique d'Aristote est donc en intime rapport avec sa métaphysique, avec sa théorie de l'être, de la puissance et de l'acte, et c'est par un excès d'analyse que ses successeurs l'en ont détachée.

Aristote reprend d'abord ce qu'avait dit Platon. Les concepts isolés ne font encore aucun discours, ils ne sont ni vrais ni faux.

Le mot « gazelle » désigne quelque chose ; par lui-même il n'est ni vrai ni faux, si on n'y ajoute pas l'être ou le non-être, soit absolument, soit relativement à un temps donné. (*De Interpr.*, I, 16 *a*, 12.) Le jugement, ἀπόφανσις, λόγος ἀποφαντικός, est une union d'idées qui implique erreur ou vérité : σύνθεσις νοημάτων, ἐν ᾗ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει (*de Interpr.*, ch. IV) ; c'est en effet dans l'union et la division que consiste l'erreur et la vérité : περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές (*de Interpr.*, ch. Ier). Si l'on considère le jugement dans son expression par le langage, il est une énonciation sur ce qui est ou n'est pas : ἔστιν ἡ ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν (*de Interpr.*, ch. V). Le jugement proprement dit se distingue des autres formes du discours, telles que le désir, la prière, l'interrogation ; il a pour caractéristique l'affirmation ou la négation.

Le type du jugement est donc, pour Aristote, le jugement catégorique. Les éléments de la proposition sont le substantif (ὄνομα) et le verbe (ῥῆμα) : le verbe comprend, outre la copule, l'attribut. Le discours (λόγος) est ainsi l'union d'un sujet et d'un attribut. Le jugement est vrai quand la pensée exprimée par le langage affirme ce qui est, faux dans le cas contraire.

La science a pour mesure ce qui est su : ἡ ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ (*Mét.*, IX, 6) ; ce n'est en aucune façon le discours vrai qui est cause de l'existence de la chose, c'est au contraire la chose qui semble la cause de la vérité du discours, car le discours est dit vrai ou faux selon l'existence de la chose (*Catég.* c. XII). Celui qui juge divisé ce qui est divisé, uni ce qui est uni, dit vrai ; celui qui pense autrement que les choses ne sont se trompe. (*Mét.*, IX, 10, 2.)

La première division des jugements simples se fait du point de vue de ce qu'on a appelé leur *qualité*. Comme le jugement se rapporte à l'existence ou à la non-existence, il y a des jugements affirmatifs (κατάφασις) ou catégoriques (πρότασις κατηγορική), et des jugements négatifs (ἀπόφασις) (*de Interpr.*, ch. V) ou privatifs (πρότασις στερητική) (*Analyt. prior.*, ch. II).

L'affirmation pose l'existence d'une chose par rapport à une autre, la négation la non-existence d'une chose par rapport à une autre : κατάφασίς ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. (*De Interpr.*, c. 6.)

Aristote admet des formes particulières du jugement, où la

négation porte soit sur le sujet, soit sur l'attribut, soit sur l'un et l'autre.

Il est amené ainsi à ajouter aux propositions : ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, les propositions suivantes formées du même sujet et du même verbe, mais où la négation tombe sur le sujet : ἔστιν οὐκ-ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν οὐκ-ἄνθρωπος ; et dans les cas où l'attribut est distingué du verbe, ὅταν δὲ τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται (*de Interpr.* X), ἔστιν οὐ-δίκαιος οὐκ-ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν οὐ-δίκαιος οὐκ-ἄνθρωπος (*de Interpr.*, ch. X). Aristote reconnaît d'ailleurs que οὐκ-ἄνθρωπος n'est pas un vrai nom, que οὐχ ὑγιαίνει n'est pas un vrai verbe, il appelle les mots de ce genre ὄνομα ἀόριστον, ῥῆμα ἀόριστον, nom, verbe indéfini.

Mais est-on autorisé à considérer non-homme, tout ce qui n'est pas homme, comme un sujet véritable, et y a-t-il à cela grand intérêt ?

Du point de vue de la *quantité*, Aristote distingue les jugements qui se rapportent à une pluralité et ceux qui se rapportent à un individu : λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ'ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ'ἕκαστον (*de Interpr.*, VII) : la première classe se divise elle-même en jugements généraux et jugements particuliers. Donc trois espèces de jugements : jugements généraux, particuliers, individuels. (*De Interpr.*, VII.) Les jugements généraux sont affirmés d'une façon générale sur des choses générales (ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνονται καθόλου) ; exemple : tout homme est mortel ; les jugements particuliers (ἐν μέρει, κατὰ μέρος) sont énoncés sur des choses générales, mais non d'une façon générale : ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν μὴ καθόλου δὲ ἀποφαίνονται (*Anal. pr.*, I, 1, 2) ; exemple : quelques hommes sont justes. Dans les deux cas, le sujet est une idée générale « qui par nature est affirmée de plusieurs » ; mais dans les jugements généraux le prédicat est affirmé du sujet selon toute son extension (καθόλου), dans les jugements particuliers le prédicat n'est affirmé que d'une partie du sujet (κατὰ μέρος). (*De Interpr.*, VII.)

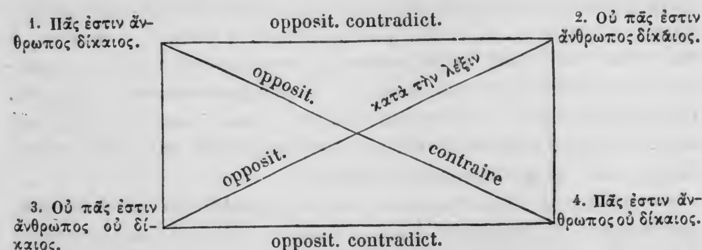
Dans les *Analytiques* il n'est pas question des jugements individuels ; mais en revanche il est question de jugements indéfinis, dont on ne trouve plus trace dans le *de Interpretatione* (περὶ Ἑρμηνείας). Les jugements indéfinis sont ceux dont la quantité n'est pas déterminée. (*Anal. pr.*, I, 1, 24, *a* 16 : πρότασις ἢ καθόλου, ἢ ἐν μέρει, ἢ ἀδιόριστος.) En réalité ils ne forment pas une classe à part, la quantité est sous-entendue quand elle n'est pas expressément énoncée. Les exemples que donne Aristote : « les contraires sont l'objet d'une même science, le plaisir n'est pas un bien, » sont, au point de vue logique, des propositions universelles.

La division des jugements selon leur modalité en assertoriques, apodictiques et problématiques, a aussi son origine dans la logique d'Aristote. Toute proposition, dit-il, porte sur ce qui est réel, nécessaire ou possible : πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. (*An. pr.*, I, 2.) Cette division, pour Aristote, ne se rapporte pas au degré de certitude subjec-

tive, à la manière dont on affirme, mais aux rapports objectifs des choses. Le possible (τὸ ἐνδεχομένον — δύνατον) ne comprend pas tout ce qui peut être, mais seulement ce qui s'oppose au nécessaire, ce qui peut tout aussi bien ne pas être qu'être. « Toutes les choses qui sont dites possibles, leur contraire aussi est possible : ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία. » (*Mét.*, VIII, 9.)

Avec un même sujet et un même attribut, on peut former des propositions qui s'opposent, ἀντικείμενα, ἀντικεῖσθαι. Il y a plusieurs espèces d'*opposition*.

A toute affirmation on peut opposer une négation; deux propositions dont l'une nie précisément ce que l'autre affirme sont contradictoires (ἀντίφασις — ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι). De deux contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse, et il n'y a pas d'intermédiaires possibles, ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ'αὑτην (*Anal. post.*, I, 2) : πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, οὐ πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος. Cette règle, que de deux propositions qui s'excluent l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse, est soumise à une exception. Les actes qui dépendent du libre arbitre de l'homme sont des futurs contingents : il est donc impossible, au moment où l'on parle, d'affirmer que déjà l'une des deux alternatives, dont la réalisation dépend du choix de la volonté, est vraie, et l'autre fausse. Cette distinction d'Aristote souleva dans les écoles de l'antiquité des discussions sans fin. (Voir *Problème du libre arbitre.*) Les propositions universelles, opposées par la qualité, sont des propositions contraires : πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, οὐδεὶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, tout homme est juste, aucun homme n'est juste (ἡ ἐναντία ἀπόφανσις-ἐναντίως ἀντικεῖσθαι). Les contraires n'excluent pas un troisième cas possible, elles peuvent être fausses en même temps. Aristote distingue encore des propositions qui s'opposent seulement dans les mots et non réellement, κατὰ τὴν λέξιν ἀντικεῖσθαι μόνον, ce sont les particulières de qualité contraire : quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste. Il est clair qu'il n'y a pas entre ces deux jugements d'opposition réelle. On peut représenter cette théorie des oppositions (*de Interpr.* VII) par une figure schématique :



C'est à propos de la théorie du syllogisme qu'Aristote s'occupe de la *conversion* (ἀντιστρέφειν) des propositions. Convertir une proposition, c'est changer le sujet en attribut, et l'attribut en sujet

sans que la proposition cesse d'être vraie, si elle l'était auparavant. Aristote donne les règles que tous les logiciens jusqu'à Hamilton répéteront après lui.

Le jugement universel négatif se convertit simplement : τὴν μὲν ἐν τῷ ὑπάρχειν καθόλου στερητικὴν ἀνάγκη τοῖς ὅροις ἀντιστρέφειν. Si aucun B n'est A, aucun A n'est B. Car supposons que quelque A (par exemple ces A qui sont C) soit B; puisque C rentre dans les B, cette partie de B qui est C devra être A, et, par suite, il sera faux qu'aucun B n'est A. Le jugement universel affirmatif se convertit en une particulière affirmative : τὴν δὲ κατηγορικὴν ἀντιστρέφειν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ μὴν καθόλου ἀλλ'ἐν μέρει. (*Anal. pr.*, I, 2.) Si tout A est B, quelque B est A, car supposé qu'aucun B ne fût A, aucun A ne serait B, ce qui est contre l'hypothèse. Le jugement particulier affirmatif se convertit sans changement : τῶν δὲ ἐν μέρει τὴν μὲν καταφατικὴν ἀντιστρέφειν ἀνάγκη κατὰ μέρος. Quant au jugement particulier négatif, il ne peut être converti : τὴν δὲ στερητικὴν οὐκ ἀναγκαῖον. Ces lois valent pour la conversion des jugements de nécessité : τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἕξει καὶ ἐπὶ τῶν ἀναγκαίων προτάσεων. (*Anal. pr.*, I, 3.) Mais pour les jugements qui portent sur le possible, une distinction est nécessaire. Dans le mode possible, les jugements affirmatifs se convertissent comme les jugements d'existence, mais les jugements universels négatifs ne peuvent être convertis. Ce qui caractérise le possible, nous l'avons vu, c'est qu'il s'oppose au nécessaire : s'il est possible qu'une chose appartienne à une autre, il est possible qu'elle ne lui appartienne pas (τὸ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν suppose τὸ ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν), s'il est possible qu'un attribut appartienne à un tout, il est possible que cet attribut n'appartienne à aucune partie de ce tout, ou qu'il n'appartienne qu'à quelques parties de ce tout (τὸ ἐνδέχεσθαι παντί suppose τὸ ἐνδέχεσθαι μηδενί ou μὴ παντί). Puisqu'il en est ainsi, le jugement : il est possible qu'aucun B ne soit A, renferme implicitement le jugement affirmatif : il est possible que tout B soit A. La conversion du premier de ces deux jugements contiendrait donc implicitement la conversion simple d'un jugement affirmatif universel; or une telle conversion est contraire aux règles que nous avons établies. (*Anal. pr.*, I, 3.)

La logique, après Aristote, tend à devenir une science scolastique. — Disciples immédiats d'Aristote : Théophraste et Eudème. — Après Aristote, le temps des grandes spéculations originales est passé. Il y a désormais un enseignement philosophique, des écoles rivales et fréquentées. Il faut être compris, se mettre à la portée de tous : le philosophe devient un professeur de philosophie ; la Scolastique commence. Sans doute les Épicuriens et les Stoïciens ont une conception originale de la destinée humaine; mais avec eux la logique devient une science formelle et grammaticale. Pour Aristote, la logique n'est pas encore séparée de la métaphysique, les lois de la pensée expriment les lois de l'existence : c'est dans la théorie ontologique de la cause formelle, de la puissance et de l'acte, qu'il faut chercher les raisons dernières des théories du concept, du jugement, du raisonnement. Après lui, le sentiment de cette unité des sciences philosophiques se perd de plus en plus. La logique est

séparée des autres parties de la philosophie, elle est un instrument, un moyen pour la recherche du vrai. On se préoccupe beaucoup plus des formes possibles du jugement et du raisonnement que de la vérité même, qui seule cependant est le but pour lequel on juge et on raisonne. La pensée est considérée beaucoup plus dans ses rappports avec les mots qui l'expriment que dans ses rapports avec la réalité dont elle doit être la connaissance. Les nécessités de l'enseignement achèvent de donner à la logique un caractère formel et de la perdre dans les subtilités. Il faut aux élèves des catéchismes, des manuels, avec des formules faciles à retenir. L'avantage d'une science de mots, c'est qu'on mesure aisément les progrès qu'on y fait. On est philosophe à bon compte, quand il suffit de savoir la définition des dix catégories, les formes possibles du jugement ou les dix-neuf modes concluants du syllogisme.

Théophraste et Eudème, disciples d'Aristote, développent sa logique et la modifient sur quelques points. Déjà ils considèrent le jugement moins dans ses rapports avec la théorie du concept que dans ses rapports avec le mécanisme du syllogisme (Prantl, *Gesch. der Logik.*, t. I[er], p. 352); déjà par suite ils tendent à énumérer toutes les formes possibles que peut prendre le jugement, et à les examiner dans tous leurs rapports réciproques, sacrifiant ainsi l'intérêt vraiment philosophique à des préoccupations grammaticales. — Aristote avait assimilé le verbe ἐστι, il est, à tous les autres; il n'en faisait pas un terme du jugement, mais seulement le signe qui marque la convenance ou la disconvenance des termes véritables. Eudème fit une étude spéciale des jugements d'existence, et il soutint que dans ces jugements le verbe ἔστι est un térme véritable et joue le rôle d'attribut (τὸ ἔστιν ἐν ταῖς ἁπλαῖς προτάσεσι κατηγορεῖται καὶ ὅρος ἐστιν, οἷον Σωκράτης ἔστι, Σωκράτης οὐκ ἔστι). Théophraste a eu l'idée de ce qu'on devait appeler plus tard *quantification du prédicat;* il remarque que le prédicat doit avoir une quantité aussi bien que le sujet. En effet, il est des propositions qui, si leur prédicat est de quantité indéterminée, ont un sens incertain et n'excluent pas leur contradictoire, par exemple : Φαινίας ἔχει ἐπιστήμην, Φαινίας οὐκ ἔχει ἐπιστήμην, Phanias a science, n'a pas science. Théophraste, à propos de la modalité, admettait une nécessité simple (ἁπλῶς) et une nécessité sous certaines conditions (προσδιορίστως) : la qualité d'homme appartient nécessairement à tout grammairien, *s'il existe des grammairiens :* ἄνθρωπος ἐξ ἀνάγκης παντὶ γραμματικῷ ἐστ'ἂν ᾖ γραμματικός (Alex. d'Ap., *ad Anal. pr.,* f. 15 *a*). La théorie de la conversion reste, chez

les premiers disciples d'Aristote, rattachée à la théorie du syllogisme, mais elle est modifiée par eux dans son exposition. Aristote prouvait indirectement la légitimité de la conversion simple des universelles négatives, et il partait de là pour établir les lois de la conversion des universelles et des particulières affirmatives. Ses disciples donnent, au contraire, une preuve directe de la conversion des universelles négatives. « Si A ne convient à aucun B, A est séparé de chaque B, par conséquent B est séparé de chaque A et ne convient à aucun A. » (Alex. d'Ap., *ad Anal. pr.,* f. 11 *a.*) Enfin Théophraste et Eudème, affirment, contre leur maître, que tous les jugements négatifs universels peuvent être convertis, quelle que soit leur modalité, aussi bien au point de vue de la possibilité ou de la nécessité que de l'existence. Quand Aristote, dans la théorie du jugement, parle du possible et du nécessaire, il entend que ces modes expriment la nature même des choses, et non la nature de notre affirmation et le degré de notre certitude. Théophraste et Eudème, au contraire, considèrent seulement la forme du jugement. Le possible, pour eux, c'est ce que nous n'avons aucune raison de nier; le nécessaire, ce que nous sommes contraints d'affirmer. « Soit : A peut n'appartenir à aucun B; puisque A peut n'appartenir à aucun B, dans le cas où il n'appartient à aucun, alors A peut être séparé de tous les B; mais, s'il en est ainsi, B sera aussi séparé des A, donc B peut n'appartenir à aucun A. » (Alex. d'Ap., *ad Anal. pri.,* f. 87 *b.*)

Les Stoïciens : union de la logique et de la grammaire. — Jugements simples : qualité, quantité, modalité. — Jugements composés. — Le jugement dans ses rapports à l'erreur et à la vérité. — C'est surtout avec les Stoïciens que la logique se détache de la métaphysique, pour devenir une science formelle et grammaticale. L'objet de la logique, c'est le contenu de la pensée, ce qui est désigné par le mot, τὸ λεκτόν, τὸ σημαινόμενον. Le λεκτόν est une pure abstraction. Des λεκτά, les uns sont incomplets (ἐλλιπῆ), les autres complets (αὐτοτελῆ) (Sext. Emp., *adv. Math.,* VIII, 70) : les incomplets sont ceux qui expriment une énonciation imparfaite, comme γράφει, écrit ; car nous demandons : qui écrit? les λεκτά complets expriment une énonciation parfaite, comme : Socrate écrit. Les jugements (ἀξιώματα) sont une espèce de genre des λεκτὰ αὐτοτελῆ.

« Le jugement (πρότασις ou ἀξίωμα), qui implique erreur ou vérité, se compose du nom et du verbe, dont le premier est appelé par les dialecticiens

πτῶσιν, cas (chute), et le second κατηγόρημα. » (Plut., *Quæst. plat.*, x, 1, 2.) Les Stoïciens distinguaient parmi les noms les noms propres (ὄνομα) et les termes généraux appellatifs (προσηγορία). (D. L., VII, 58.) Chrysippe avait consacré un traité à l'étude des différents cas : nominatif, génitif, datif, accusatif. Les verbes se divisent en actifs (ὀρθά, droits), qui appellent un complément, comme *voit, entend;* passifs (ὕπτια, couchés), comme *je suis vu;* neutres (οὐδέτερα), comme φρονεῖν, περιπατεῖν, réfléchir, se promener; réfléchis (ἀντιπεπονθότα), qui ont la forme passive sans être passifs, comme πείθεσθαι, se laisser persuader. On distingue encore dans les verbes les συμβάματα et les παρασυμβάματα. Le verbe qui avec un nominatif fait une proposition est un σύμβαμα, par exemple : περιπατεῖ, Σωκράτης περιπατεῖ; le verbe qui fait une proposition avec un cas oblique est un παρασύμβαμα, exemple : μεταμέλει, qui appelle le datif Σωκράτει. Si pour constituer une proposition il faut, outre le nominatif, un cas oblique, le verbe s'appelle ἔλαττον ἢ σύμβαματα, exemple : Platon aime, qui ? de même il y a des ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα, par exemple : μέλει, Σωκράτει μέλει, de qui Socrate se préoccupe-t-il ? pour avoir une proposition complète, il faut : Σωκράτει Ἀλκιβιάδους μέλει. (D. L., VII, 65.) Le nom désigne la substance, le verbe l'accident. La cause est un être et un corps, ce dont elle est cause est non-être, non-corps, c'est un simple συμβεβηκός, un κατηγόρημα : Αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα. (Stob., *Ecl.*, I, 336.)

Si des éléments de la proposition nous passons à la proposition elle-même, nous trouvons la même méthode d'analyse à outrance, de divisions et de subdivisions qui intéressent plus la grammaire que la logique. Les Stoïciens s'attachent à donner une énumération aussi complète que possible des diverses espèces de propositions, qu'ils distinguent non pas en s'attachant aux rapports de l'être à la pensée, mais par l'examen des formes du langage.

« Le jugement proprement dit (ἀξίωμά ἐστιν : ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος) est ce qui est vrai ou faux, une expression complète (πρᾶγμα αὐτοτελές) en elle-même, niant ou affirmant, selon ce que dit Chrysippe dans ses *Définitions dialectiques*, par exemple : il fait jour, Dion se promène. » (D. L., VII, 65.) Il y a deux espèces de propositions interrogatives, l'ἐρώτημα, auquel on peut répondre par oui ou par non, exemple : fait-il jour ? le πύσμα, dans lequel la question ne pouvant devenir réponse, on ne peut répondre par oui ou par non, exemple : où habite un tel ? Viennent ensuite le serment (ὁρκικόν), la prière (ἀρατικόν), les propositions impérative (προσταχτικόν), explicative (ἐκθετικόν), vocative (προσαγορευτικόν), admirative (θαυμαστικόν), dubitative (ἐπαπορητικόν), enfin l'ὅμοιον ἀξιώματι, la proposition semblable au jugement, celle qui à un jugement ajoute quelque chose, comme l'expression de l'étonnement, de la peur, etc., par exemple : comme ce bouvier ressemble au fils de Priam ! (D. L., VII, 66.)

Quelques Stoïciens cherchaient à ramener à l'ἀξίωμα, au jugement proprement dit, toutes les autres espèces de propositions qui, suivant eux, pouvaient enfermer l'erreur ou la vérité. Le point de départ de cette réduction était que les autres espèces de propositions diffèrent de l'ἀξίωμα par une surabondance (πλεονάζειν) de particules qui modifient l'affirmation. C'est donc à l'ἀξίωμα que

se rattache en dernière analyse la théorie logique du jugement, puisque les autres formes de propositions sont ramenées au jugement, en tant qu'elles participent au vrai et au faux.

Les jugements (ἀξιώματα) sont simples (ἁπλᾶ) ou « non simples » (οὐχ ἁπλᾶ). Le jugement simple est celui qui se compose de mots, mais non d'autres jugements (οὐκ ἐξ ἀξιωμάτων), comme : il fait jour. Du point de vue de la quantité, les Stoïciens divisent ces jugements simples non pas en universels et particuliers, mais en déterminés (ὡρισμένα), exemple : cet homme qu'on montre du doigt est assis, οὗτος κάθηται; indéterminés (ἀόριστα), exemple : quelqu'un est assis, τὶς κάθηται; et moyens (μέσα), exemple : Socrate est assis : dans ce cas le jugement n'est pas indéterminé, et cependant il n'est pas pleinement déterminé, puisqu'en le prononçant on ne montre pas Socrate. (Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 96.) Pour ce qui est de la qualité, nous retrouvons dans les divisions des Stoïciens leurs préoccupations grammaticales.

Le jugement est ou simplement affirmatif (κατηγορικόν), comme : Dion se promène, ou καταγορευτικόν, indicatif (τὸ συνεστὸς ἐκ πτώσεως δεικτικῆς καὶ κατηγορήματος), comme : celui-ci (qu'on désigne) se promène. Quant au jugement négatif, il est ἀποφατικόν (proprement négatif), si on emploie la négation ordinaire, *ne pas* par exemple : οὐχὶ ἡμέρα ἐστίν; ἀρνητικόν, si on emploie un terme tel que *aucun, nul,* etc., exemple : οὐδεὶς περιπατεῖ; privatif, στερητικόν, si on emploie un mot composé avec l'*a* privatif : ἀφιλάνθρωπός ἐστιν οὗτος. Les Stoïciens allaient jusqu'à reconnaître un jugement *hypernégatif,* ὑπεραποφατικόν, c'est celui où la négation redoublée se détruit elle-même : οὐχὶ ἡμέρα οὐκ ἐστι. (D. L., VII, 69.)

Enfin les jugements portent sur ce qui est, sur ce qui est possible, sur ce qui est nécessaire, selon le mode de l'affirmation. C'était le point de départ de rapprochements et de divisions nouvelles, le possible pouvant être nécessaire ou non nécessaire ; le non-nécessaire, à son tour, pouvant être possible ou impossible, etc.

Le jugement « non simple » (οὐχ ἁπλόν) est composé soit d'un seul et même jugement simple répété deux fois (διφορούμενον), soit de l'union de jugements simples différents (διάφορα ἀξιώματα), mais toujours avec l'addition d'une conjonction : l'exemple classique du premier genre est : s'il fait jour, il fait jour ; l'exemple du second : s'il fait jour, il fait clair.

C'est grammaticalement, d'après la nature de la conjonction qui entre dans les jugements composés, que les Stoïciens les divisent. A la conjonction *si,* εἰ, répond le jugement hypothétique (τὸ συνημμένον), exemple : s'il fait jour, il fait clair; à la conjonction ἐπειδή, *puisque,* répond le jugement παρασυνημμένον (adjoint, annexé) : puisqu'il fait jour, il fait clair; à καί, *et,* le jugement copulatif συμπεπλεγμένον) : il fait jour et il fait clair : à la conjonction ἤ, *ou,* ré-

pond le jugement disjonctif (διεζευγμένον) : ou il fait jour ou il fait nuit ; à διότι, le jugement causal (αἰτιῶδες) : parce qu'il fait jour, il fait clair ; enfin à la conjonction *que*, ἤ, répond le jugement comparatif (τὸ διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ ἧττον) : il est plutôt jour que nuit, il est moins nuit que jour. (D. L., VII, 69.)

Comme les jugements simples se divisent en plusieurs espèces, et que les jugements « non simples » sont considérés comme formés de jugements simples par composition, les Stoïciens s'amusaient à énumérer toutes les combinaisons possibles de jugements simples en jugements composés. Chrysippe disait que les combinaisons possibles de dix jugements simples (τὰς ἐκ δέκα μόνων ἀξιωμάτων συμπλοκάς) dépassaient un million ; mais le célèbre mathématicien Hipparchus lui démontra qu'il n'y en a que cent trois mille quarante neuf affirmatives, et trois cent dix mille neuf cent cinquante-deux négatives. (Plut., *Quæst. Sympos.*, VIII, 9, 3.)

Selon la même méthode d'analyse et de comparaison, les Stoïciens examinaient longuement les rapports du jugement simple et des jugements composés à l'erreur et à la vérité. Deux jugements, dont l'un ajoute à l'autre une négation sont *contradictoires* (ἀντικείμενα) (Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 89), exemple : ἡμέρα ἐστίν, οὐχ ἡμέρα ἐστίν, il fait jour, il ne fait pas jour. Les autres propositions opposées sont les *contraires* (ἐναντία, μαχόμενα), comme : il est jour ou il est nuit, je parle ou je me tais. De deux propositions contradictoires l'une seulement peut être vraie ; il en résulte qu'aucun jugement ne peut être à la fois vrai et faux, que tout jugement est vrai ou faux. Partant de là les Stoïciens soutenaient que le libre arbitre ruine le principe de contradiction, parce que, si l'on admet avec Aristote des futurs contingents, de deux propositions, dont l'une nie l'autre, il n'en est pas une qui soit, au moment où l'on parle, nécessairement vraie. Les Stoïciens examinaient avec leur surabondance scolastique à quelles conditions les jugements composés (hypothétiques, disjonctifs, causals, etc.) peuvent être vrais, et c'était là le principe de règles, de préceptes et de discussions nombreuses. Prenons seulement pour exemple les propositions hypothétiques.

Les dialecticiens sont d'accord (Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 112) pour dire qu'une proposition hypothétique est juste (ὑγιές), quand la seconde proposition est une suite, une conséquence de la première (ἀκολουθῇ) : s'il est jour, il fait clair. Mais à quelles conditions y a-t-il vraiment suite et conséquence d'un jugement à l'autre? Sur cette question l'accord cesse : στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια (Sext. Emp., VIII, 112). *Quanta contentio est! aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet.* (Cic., *Acad.*, II, 47.) Philon et quelques Stoïciens regardaient comme juste toute proposition hypothétique dans laquelle une conséquence fausse n'était pas tirée

d'une première proposition vraie. D'après cette règle étaient justes les propositions hypothétiques dans lesquelles les deux propositions étaient vraies ou bien fausses (si la terre vole, la terre a des ailes), ou la première fausse, la seconde vraie (si la terre vole, la terre existe). Chrysippe et ses partisans cherchaient, au contraire, avec plus de raison, dans la dépendance des deux propositions le critérium du jugement hypothétique : un jugement hypothétique est juste si la contradictoire (ἀντικείμενον) de la seconde proposition s'oppose à la première proposition (μάχεται τῷ ἡγουμένῳ), par exemple, le jugement : s'il est jour, il fait clair, est juste, car la contradictoire de la seconde proposition : il ne fait pas clair, est contraire (μάχεται) à la première : il est jour. Au contraire est faux le jugement hypothétique dans lequel la contradictoire de la seconde proposition n'est pas opposée à la première, par exemple : s'il fait jour, Dion se promène, car : Dion ne se promène pas, n'est pas contraire à : il fait jour.

Ces exemples suffisent à nous donner l'idée de ce que devint la théorie du jugement dans l'école stoïcienne. Ils ont eu le mérite d'entrevoir les principes de la grammaire générale ; mais ils ont trop ramené la logique à la grammaire.

Galien : théorie de l'équipollence. — Commentateurs grecs ; manuels latins. — Les traductions latines de Varron, de Cicéron, de Quintilien, d'Aulu-Gelle (époque d'Adrien, vers 130 après J.-C.), d'Apulée (114-190), préparent la langue des derniers maîtres de la rhétorique romaine, qui sera la logique du moyen âge. C'est dans le manuel de logique d'Apulée (3e livre de son traité *de Dogmate Platonis*) que nous trouvons pour la première fois l'emploi des quatre lettres A, E, I, O pour désigner les propositions universelles affirmatives (A), universelles négatives (E), particulières affirmatives (I), particulières négatives (O). En Grèce, la logique d'Aristote ne cesse pas d'être étudiée et commentée ; mais les Péripatéticiens de l'époque impériale subissent l'influence du stoïcisme tout en le combattant. Il en est de même du grand médecin Galien, qui appartient d'ailleurs à l'école éclectique. A propos du jugement il est revenu sur la question de sa possibilité, comme le prouve le titre d'un de ses ouvrages : *Que chacun des êtres est à la fois un et plusieurs* (περὶ τοῦ τῶν ὄντων ἕκαστον ἕν τε εἶναι καὶ πολλά). C'est chez lui que nous rencontrons pour la première fois la théorie de l'*équipollence* (ἰσοδυναμία). Il est cependant vraisemblable que cette théorie faisait déjà partie de l'enseignement des écoles, car Apulée emploie l'expression de *propositiones æquipollentes*. Galien avait écrit un traité spécial περὶ τῶν ἰσοδυναμουσῶν προτάσεων : par là on voit que la théorie de la conversion des jugements, qui, jusqu'alors, était donnée à propos de la théorie du syllogisme, est devenue à cette époque l'objet de recherches indépendantes. Les propositions équipollentes sont

celles qui, sous une forme différente, ont la même valeur logique. Apulée les définit de la façon suivante : *æquipollentes autem dicuntur propositiones quæ alia enunciatione tantumdem possunt et simul veræ fiunt aut simul falsæ, altera ob alteram scilicet.* A propos des équipollentes, Galien distingue entre ἀναστρέφειν, c'est la conversion au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire l'intervention du sujet et du prédicat (A est B, B est A), et ἀντιστρέφειν, c'est ce qu'on a appelé plus tard la *contraposition :* chaque terme du jugement non seulement est interverti, mais est changé en son contradictoire (A est B, non-B est non-A). Galien remarque que les ἀναστρέφοντα ne sont pas nécessairement vrais ensemble, par exemple : tout A est B, tout B est A; qu'au contraire les ἀντιστρέφοντα sont nécessairement vrais ensemble, exemple : tout A est B, tout non-B est non-A.

En Grèce les commentaires de la logique d'Aristote ne s'interrompent pas; il suffit de citer les Logiciens de l'école néo-platonicienne : Porphyre (mort vers 330), Proclus (410-485), Simplicius enfin, qui, à la fermeture de l'École d'Athènes, se réfugie en Perse, et dont le commentaire sur les *Catégories* est si précieux pour l'histoire de la philosophie. Cette perpétuelle reprise des mêmes questions et des mêmes livres devait aboutir à des manuels, à des catéchismes. C'est par les traductions latines des commentaires grecs que la logique de l'antiquité s'est répandue au moyen âge. Dès le milieu du IVe siècle, Marius Victorinus traduit l'*Introduction aux Catégories de Porphyre*. Marcianus Capella composa vers 470 un ouvrage encyclopédique, *le Satiricon,* dont les deux premiers livres, les *Noces de la Philologie et de Mercure,* sont une sorte de roman philosophique, et dont les sept autres traitent des sept arts libéraux : grammaire, dialectique, rhétorique, géométrie, arithmétique, astronomie, musique. Le quatrième livre, *de la Dialectique,* est un compendium, un manuel de la logique enseignée alors dans les écoles : ce fut un des ouvrages les plus fréquemment étudiés au début du moyen âge. Mais, plus que tout autre, Boëce a exercé une influence décisive sur le moyen âge, et par ses traductions devenues classiques des œuvres logiques d'Aristote, et par ses propres commentaires, et par ses manuels (*de Divisione, de Definitione, Introductio ad syllogismos categoricos,* etc.). C'est dans ses œuvres si importantes pour la terminologie scolastique que nous chercherons ce qu'était devenue la théorie du jugement et de la proposition à la fin de l'antiquité.

Boëce : les éléments de la proposition et ses diverses espèces. — Qualité, quantité, modalité, opposition et conversion des propositions. — Boëce ne fait le plus souvent que traduire les commentateurs grecs, et surtout Porphyre, comme il nous en avertit lui-même. (*De Interpr.*, p. 290.) Selon la tradition, il s'occupe d'abord, pour aller du simple au composé, des mots et des rapports qui existent entre la chose, la pensée, le mot et l'écriture.

La chose est conçue par l'intellect (*ab intellectu concipitur*), mais la voix signifie les conceptions de l'esprit et les idées (*vox conceptiones animi intellectusque significat*) ; vient enfin ce qui sert à désigner les mots eux-mêmes, c'est-à-dire les lettres, car les lettres écrites signifient les mots. Ces quatre termes sont dans un rapport tel que les lettres signifient les mots, les mots les idées, et que les idées représentent les choses. (*De Interpret.*, p. 296.) Les hommes ont les mêmes conceptions, mais des langues différentes : le grec, le barbare et le romain ont la même perception d'un cheval, mais des termes différents pour le désigner. Il y a des mots qui n'ont pas de sens, et des idées auxquelles ne répond rien dans la réalité, comme les centaures, les chimères.

Il y a cinq espèces de propositions (*orationum perfectarum partes quinque*) : la déprécative, l'impérative, l'interrogative, la vocative, l'énonciative. L'*oratio enuntiativa,* qui affirme ou nie, est le jugement logique proprement dit; c'est en elle que se trouvent l'erreur ou la vérité. Le jugement simple, que les Grecs appellent *catégorique* (κατηγορική), est appelé par Boëce *propositio prædicativa* (*de Interpr.*, p. 330); c'est celle qui est émise sans aucune condition : tous les hommes sont mortels, aucun homme n'est parfait[1]. Le concept du sujet (*subjectum*) est toujours de moindre extension (*minor*) que celui du prédicat (*prædicatum*), sauf dans le cas où l'attribut est un propre du sujet : exemple : *homo est risibilis.* Le sujet et l'attribut sont les termes du jugement (*termini*); le verbe *est, non est,* n'est pas un terme, mais le signe de la qualité du jugement. Au jugement simple s'oppose le jugement composé, qui affirme ou nie, non pas simplement, mais sous condition. C'est le jugement *hypothétique* ou *conditionnel,* qui se compose de deux propositions simples que leur dépendance relie l'une à l'autre : *quæ ex duabus simplicibus copulante conditione consistit* (*Introd. ad Syll. categ.*, p. 562), exemple : s'il est jour, il fait clair. Le jugement disjonctif est une espèce du jugement hypothétique.

Considérées selon la qualité, les propositions sont affirmatives (*affirmativæ*) ou négatives (*negativæ*); selon la quantité, elles sont

1. Pour Aristote le jugement catégorique est le jugement affirmatif, κατηγορικός est synonyme de καταφατικός ; chez ses disciples le terme « catégorique » est appliqué à une proposition dans laquelle le prédicat est simplement affirmé ou nié du sujet. (Hamilton, *Lect. on Logic,* lect. XIII.)

universelles, particulières, individuelles, indéfinies (*indefinitæ :* de quantité indéterminée); selon la modalité, le jugement porte sur le possible ou sur l'impossible, sur le nécessaire ou le contingent. Il y a des indéfinies dont le sujet est un nom simple (*nomen simplex*): *homo ambulat;* d'autres dont le sujet est un *nom indéfini* (*nomen infinitum*), ὄνομα ἀόριστον, selon l'expression d'Aristote: *non homo ambulat*. Avec un *nomen infinitum* on peut aussi former des universelles: *omnis non homo ambulat;* des particulières: *quidam non homo ambulat;* même des individuelles : *ambulat non Socrates*. Kant a plus tard, dans sa théorie des catégories, utilisé cette troisième classe de propositions ou de jugements. (Voir *Crit. de la raison pure,* dans la table des jugements et des catégories, le troisième terme de la *qualité*.) Il y a aussi des distinctions à faire dans l'affirmation et la négation. D'abord l'affirmation et la négation simples (*simplex*); puis l'affirmation et la négation *infinitæ* ou *ex infinito*, dans laquelle la négation tombe sur le prédicat : *est homo non justus* (*affirmatio infinita*), *non est homo non justus* (*negatio infinita*). Quand le prédicat est composé de l'*in* privatif, *injustus*, on a l'*affirmatio privatoria*, la *negatio privatoria : est injustus homo, non est injustus homo;* enfin toutes ces formes sont elles-mêmes *definitæ* ou *indefinitæ*, selon que leur quantité est déterminée ou non. Boëce compte toutes les formes possibles du jugement, et, d'après Syrianus, il en reconnaît cent quarante-quatre. Il y a en effet quatre sortes de propositions: indéfinies, universelles, particulières, individuelles; six manières d'affirmer, soit vingt-quatre formes; autant de formes négatives, cela donne un total de quarante-huit, qui, multiplié par trois, selon la modalité des propositions (existence, possibilité, nécessité), donne cent quarante-quatre [1].

1. Voici le tableau que, selon sa coutume, Boëce donne comme exemple et résumé. Nous nous bornerons aux vingt-quatre formes affirmatives :

AFFIRMATION SIMPLE A DEUX TERMES.	AFFIRMATION SIMPLE A DEUX TERMES CUM NOMINE INFINITO.	AFFIRMATION SIMPLE A TROIS TERMES.
Est homo.	*Est non homo.*	*Est homo justus.*
Est omnis homo.	*Est omnis non homo.*	*Est omnis homo justus.*
Est quidam homo.	*Est quidam non homo.*	*Est quidam homo justus.*
Est Socrates.	*Est non Socrates.*	*Est Socrates justus.*

AFFIRMATION SIMPLE A TROIS TERMES CUM NOMINE INFINITO.	AFFIRMATIO INFINITA.	AFFIRMATIO INFINITA CUM NOMINE INFINITO.
Est justus non homo.	*Est non justus homo.*	*Est non justus non homo.*
Est justus omnis non homo.	*Est non justus omnis homo.*	*Est non justus omnis non homo.*
Est justus quidam non homo.	*Est non justus quidam homo.*	*Est non justus quidam non homo.*
Est justus non Socrates.	*Est non justus Socrates.*	*Est non justus non Socrates.*

Deux jugements peuvent avoir ou n'avoir pas en commun les mêmes termes: s'ils ont les mêmes termes, ces termes peuvent occuper dans les deux jugements la même place (*ordine eodem*), ou au contraire occuper une place différente (*per ordinis commutationem*): le premier cas répond à l'opposition des propositions, le second à la conversion et à la contraposition. Examinons d'abord le cas où deux jugements présentent les mêmes termes dans le même ordre, c'est-à-dire l'opposition.

Boëce résume sa théorie dans le tableau suivant :

UNIVERSALIS AFFIRMATIO

CONTRARIÆ
Hæ tum dividunt verum et falsum,
tum falsæ sunt utræque, veræ nunquam.

UNIVERSALIS NEGATIO

SUBALTERNÆ
Vera universali vera est particularis,
sed non convertitur;
Falsa particulari falsa est universalis,
sed non convertitur.

CONTRADICTORIÆ
Hæ semper dividunt verum et falsum.
Hæ semper dividunt verum et falsum.

SUBALTERNÆ
Vera universali vera est particularis,
sed non convertitur;
Falsa particulari falsa est universalis,
sed non convertitur.

PARTICULARIS AFFIRMATIO

SUBCONTRARIÆ
Hæ tum dividunt verum et falsum,
tum veræ sunt utræque, falsæ nunquam.

PARTICULARIS NEGATIO

Voici quel est le sens de ce tableau. Les propositions opposées à la fois de quantité et de qualité sont contradictoires (*contradictoriæ-contrajacentes*); de deux contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse (*dividunt semper verum et falsum*). Les propositions universelles opposées de qualités sont contraires : tantôt l'une est vraie, l'autre fausse ; tantôt elles sont fausses toutes deux, jamais elles ne sont vraies en même temps. Les propositions particulières opposées de qualité sont subcontraires : tantôt l'une est vraie, l'autre fausse; tantôt elles sont vraies toutes deux, elles ne sont jamais fausses en même temps. Les propositions opposées par la quantité seulement sont subalternes : l'universelle étant vraie, la particulière l'est aussi, mais non réciproquement; la particulière étant fausse, l'universelle l'est aussi, mais non réciproquement.

Le grand souci de Boëce, c'est d'épuiser tous les cas possibles. Il examine dans le plus grand détail les jugements opposés dans lesquels la négation tombe soit sur le sujet et l'attribut, soit sur le sujet seul, soit sur l'attribut seul; et cela quand le prédicat est un

caractère essentiel (*homo rationalis*), un caractère non essentiel mais limité au sujet (*grammaticus*), un caractère non essentiel dépassant l'extension du sujet (*justus*), un propre (*risibilis*), ou encore un terme en contradiction avec le sujet (*lapis*). Ainsi, aux vingt jugements qui se forment quand on unit *homo* tour à tour avec *rationalis, grammaticus, justus, risibilis, lapis,* selon les quatres formes A, E, I, O, Boëce compare tous les jugements qui se forment quand la négation tombe soit sur le sujet et l'attribut, soit sur le sujet seul, soit sur l'attribut seul. Ceci nous donne une idée de ce qu'est devenue la logique ; c'est un formidable jeu de patience.

A la théorie de l'opposition se rattache la théorie de l'équipollence (*convenientia*), c'est-à-dire des règles à suivre pour ramener des propositions opposées à un même sens, par l'addition d'une négation. Soit les deux contradictoires : *omnis homo rationalis est, quidam homo non rationalis est,* tout homme est raisonnable, quelque homme n'est pas raisonnable ; je ferai la deuxième proposition équipollente à la première par l'addition d'une négation : *quidam homo non rationalis non est,* quelque homme non raisonnable n'est pas.

Si nous examinons maintenant les jugements dans lesquels les termes restent les mêmes, mais leur ordre étant interverti, nous avons la théorie de la conversion. Il y a, selon Boëce, deux sortes de conversion : la conversion simple, *simplex*, et la conversion par opposition et par contraposition, *per oppositionem et per contrapositionem*. La conversion simple se fait, ou *principaliter,* c'est-à-dire sans changer la quantité (négative universelle, particulière affirmative), ou *per accidens,* c'est-à-dire avec changement de qualité (affirmative universelle). Dans le cas où le prédicat est un propre, l'universelle affirmative peut être convertie *principaliter;* exemple : *omnis homo risibilis, omnis risibilis homo.* Dans la conversion *per oppositionem et per contrapositionem,* non seulement les termes du jugement sont intervertis, mais on ajoute au jugement une négation qui tombe soit sur le sujet seul, soit sur l'attribut seul. La *conversio per contrapositionem* est celle dans laquelle la négation tombe à la fois sur le sujet et l'attribut. C'est la première fois que nous trouvons cette expression technique et que sont données les règles de la contraposition. (Prantl., *Gesch. der Logik,* t. Ier, p. 698.) Les propositions universelles affirmatives peuvent être converties simplement par contraposition : c'est le contraire des lois de la conversion ordinaire : *generalis affirmatio per contrapositionem sibi ipsi convertitur, et particularis negatio sibi*

ipsi convertitur, generalis vero negatio et particularis affirmatio per contrapositionem sibi non convertuntur. Soit la proposition *omnis homo animal est,* tout homme est animal ; nous avons par contraposition : *Omne non-animal non-homo est,* tout non-animal est non-homme.

Résumé : trois périodes dans l'histoire de la logique chez les anciens. — Dans l'histoire de la philosophie antique, il en est du jugement comme du concept. Quand commence la réflexion de la pensée sur elle-même, il y a d'abord une période de doute et d'incertitude. Les vérités logiques les plus simples sont niées, le jugement est déclaré impossible. On oppose les concepts, on les isole ; on se heurte à la difficulté d'unir l'un et le plusieurs, un sujet unique à des attributs multiples ; on ne veut rien dire de rien. Avec Socrate une période nouvelle commence : la théorie logique du jugement se constitue. En montrant par quels procédés logiques l'esprit forme les concepts, Socrate découvre leurs rapports. Platon cherche quelle doit être la nature de l'Être, pour qu'il puisse devenir l'objet d'une connaissance scientifique : la logique n'est pas séparée, pour lui, de la métaphysique, et le jugement répond aux relations intelligibles des idées entre elles. La vérité est la réalité même. Avec Aristote, la logique reste une science vivante, intimement mêlée à la réalité, objet de la pensée. Pour lui, l'idée n'est plus isolée des phénomènes sensibles, mais elle leur est présente, elle est en eux l'être véritable, la cause formelle, l'acte, et le jugement exprime les rapports réels de ces formes entre elles. Après Aristote, la théorie du jugement, comme la logique elle-même, devient purement formelle. La science est arrêtée, on n'en renouvelle plus l'esprit, on multiplie les cas particuliers, les combinaisons et les formules : la scolastique est née.

La scolastique n'ajoute rien d'essentiel à la théorie du jugement. — Formules empruntées au manuel de Pierre d'Espagne. — Fin de la scolastique. — Disciples de Boëce et des derniers rhéteurs latins, les philosophes du moyen âge ne font que reprendre, en les exagérant, les traditions de la scolastique grecque. Durant des siècles, la logique formelle est exposée par tous les philosophes, enseignée dans toutes les écoles. Comme on n'est jamais las de revenir sur les mêmes problèmes, l'originalité consiste à multiplier les distinctions ou à trouver des formules mnémoniques. Dans l'étude du

jugement le plan reste toujours le même, et c'est celui des commentaires et des manuels de l'antiquité. Pour aller du simple au composé on étudie d'abord les mots, éléments de la proposition, leurs diverses espèces, leurs rapports à la pensée. C'est surtout dans ces études grammaticales que les Scolastiques ont innové. L'étude *des propriétés des termes, « de proprietatibus terminorum, »* prend dans la logique une place de plus en plus grande : après la renaissance du nominalisme avec Occam, la théorie des termes, de leurs propriétés et de leur rôle devient le problème logique par excellence. Les éléments du jugement étudiés, on étudie les propositions elles-mêmes, comme les Anciens, selon leur qualité, quantité, modalité, opposition, conversion. Ce qui caractérise la scolastique, ce ne sont pas les théories du jugement, c'est bien plutôt le mode d'exposition. Pour en donner une idée, nous emprunterons quelques formules au fameux manuel de Pierre d'Espagne (Petrus Hispanus, né en 1226, pape sous le nom de Jean XXI, mort en 1277), qui est resté classique jusqu'au milieu du XVe siècle et était encore commenté dans la première moitié du XVIe. Sans doute ces formules et ces vers étaient en usage dans les écoles, et Pierre d'Espagne n'a fait que les recueillir.

Il s'occupe d'abord de la voix. « La voix est un son proféré par la bouche d'un animal (*ab ore animalis prolatus*) et formé par les instruments naturels. » Ces instruments sont au nombre de dix, comme on le voit par les deux hexamètres suivants :

Instrumenta decem sunt : guttur, lingua, palatum,
Quatuor et dentes, pariter duo labia, pulmo.

A propos du jugement logique proprement dit, trois questions se posent, *quæ? qualis? quanta?* de quelle espèce est-il ? de quelle qualité ? de quelle quantité ? La réponse à ces trois questions est contenue dans le vers suivant :

Quæ ca vel hyp, qualis ne vel aff, u quanta par in sin.

Voici l'explication de ce logogriphe : de quelle espèce est la proposition (*quæ*) ? elle est catégorique (*ca*) ou hypothétique (*hyp*) ; de quelle qualité ? elle est négative ou affirmative (*ne vel aff*); de quelle quantité ? elle est universelle (*u*), particulière (*par*), indéfinie (*in*), singulière (*sin*). Les règles de la conversion sont résumées en quatre vers. Déjà dans Apulée nous avons trouvé les quatre lettres A (universelle affirmative), E (universelle négative), I (particulière affirmative), O (particulière négative), pour désigner les quatre sortes de propositions qui surtout intéressent le logicien. Pierre d'Espagne résume cette division des propositions dans les deux vers suivants, qui sont restés en usage :

Asserit A, negat E, sunt universaliter ambæ;
Asserit I, negat O, sunt particulariter ambæ.

Sachant le sens des quatre lettres A, E, I, O, on peut résumer toutes les règles de la conversion dans les deux vers suivants :

FECI simpliciter convertitur, EVA per accid,
ASTO per contra, sic fit conversio tota.

Traduisez : il y a trois sortes de conversion, la conversion *simple* (*simplex*), les termes sont intervertis sans changer de quantité ; la conversion *par accident* (*per accidens*), les termes sont intervertis, mais on ajoute un signe de particularité à l'attribut devenu sujet ; la conversion *par contraposition* (*per contrapositionem*), non seulement les termes sont intervertis, mais on ajoute la négation devant les deux termes dont l'ordre est renversé. Les propositions universelles négatives et particulières affirmatives (*e, i, feci*) se convertissent simplement : aucun homme n'est parfait, aucun parfait n'est homme ; quelque homme est juste, quelque juste est homme. La proposition universelle négative peut être convertie par accident : si aucun homme n'est parfait, quelque parfait n'est pas homme ; la proposition affirmative universelle ne peut être convertie que par accident : tous les hommes sont mortels, quelques mortels sont hommes (*e, a, eva*). Enfin l'universelle affirmative et la particulière négative peuvent être contraposées (*asto*). La théorie de la modalité est résumée dans quatre mots : *purpurea, iliace, amabimus, edentuli*, et dans un vers qui en donne la clef :

E dictum negat, Ique modum, nihil A, sed U totum.

Donnons le mot de l'énigme. Il y a quatre modes : 1° possible ; 2° contingent ; 3° impossible ; 4° nécessaire. Chacun des mots artificiels donnés plus haut est composé de quatre syllabes et répond aux quatre modes, dans l'ordre même où nous les avons énumérés. Ainsi les syllabes *Pur, I, A, E*, initiales des quatre mots, marquent le premier mode, le mode possible. Mais il y a deux propositions dans les modales : le mode (il est possible), le *dictum* (que la terre soit ronde), et chacune de ces propositions peut être affirmative ou négative, d'où résultent par combinaison quatre sortes de propositions. Soit le mode possible : 1° il est possible qu'une chose soit ; 2° il est possible qu'elle ne soit pas ; 3° il n'est pas possible qu'elle soit; 4° il n'est pas possible qu'elle ne soit pas. Si on se reporte au vers : *E dictum negat*, etc., on voit que les voyelles des mots artificiels marquent les quatre formes de chaque mode. Ainsi les quatre syllabes initiales signifient le mode possible : mais l'*U* de *pur* indique que les deux propositions sont négatives (*sed u totum*) : il n'est pas possible que la terre ne soit pas ronde ; l'*I* d'*iliace* que le mode seul est négatif (*Ique modum*): il n'est pas possible que la terre soit ronde; l'*A* d'*amabimus* que les deux propositions sont affirmatives (*nihil A*) : il est possible que la terre soit ronde ; l'*E* d'*edentuli* que le mode seul est affirmatif (*E dictum negat*) : il est possible que la terre ne soit pas ronde. Les secondes syllabes de chaque mot nous donneraient le mode contingent, et les voyelles de ces syllabes les quatre formes de ce mode. Mais nous n'avons pas encore épuisé tous les mystères de cette mnémotechnie vraiment ingénieuse. Si l'on considère les quatre propositions résumées dans un seul mot, elles sont vraies ou fausses toutes ensemble. Soit le mot *purpurea :* il n'est pas possible que la terre ne soit pas ronde; il n'est pas contingent que la terre ne soit pas ronde; il est impossible que la terre ne soit pas ronde ; il est nécessaire que la terre soit ronde; il est facile de voir que ces quatre propositions ont le même sens et la même valeur logique. Les logiciens remarquaient en outre que le mode nécessaire correspond à une universelle affirmative, le mode impossible à une universelle négative, le mode possible à une particulière affirmative, le mode contingent à une particulière négative (il est contingent que l'homme soit juste équivaut à : quelques hommes ne sont pas justes). Par équivalence ou équipollence, *purpurea* répond à A, *iliace* à E, *amabimus* à I, *edentuli* à O. On peut donc appliquer aux modales les règles de l'opposition : en comparant *purpurea* (A) à *iliace* (E), on a des contraires, *purpurea* (A) et *edentuli* (O), des contradictoires, etc. C'est ce qu'indique par le détail Pierre d'Espagne dans un tableau de son manuel, que nous nous dispenserons de reproduire.

La Renaissance et la Réforme détournent les esprits des problèmes de la logique formelle. Bacon et Descartes ne veulent plus qu'on se contente « d'expliquer à autrui les choses qu'on sait » (*Disc. de la Méth.*) en les mettant en syllogismes ; ils n'admettent pas que la science soit faite; ils sont surtout préoccupés de trouver un art de découverte, une méthode qui donne de nouvelles connaissances et de nouveaux principes. La scolastique garde des partisans, elle meurt lentement comme toutes les choses qui ont longtemps duré; jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle elle est enseignée dans les écoles, exposée dans les manuels du baccalauréat[1], mais elle ne passionne plus personne. Il y a encore des logiciens et de nombreux traités de logique, mais la logique n'est plus la philosophie. On cherche la vérité, au lieu de discuter sans fin sur l'expression que lui donne l'esprit humain. Nous ne pouvons étudier par le détail les manuels des logiciens, les différences de leur terminologie. Nous nous contenterons désormais d'exposer ce qui a pu s'ajouter à la théorie logique du jugement, sans négliger les discussions des écoles modernes sur la nature psychologique de l'acte par lequel l'esprit affirme.

Hobbes : le jugement ne porte ni sur les choses ni sur les idées, mais sur les mots. — Hobbes qui, selon l'expression de Leibniz, « était plus que nominaliste, » donne une théorie paradoxale du jugement et qui est la conséquence de sa théorie du concept. Si les idées générales ne sont que des mots institués arbitrairement, le jugement ne porte ni sur les choses ni sur les idées, il porte sur les mots qu'il unit, et il est vrai ou faux « suivant que nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations. » (3[e] obj., 4[e] obj. sur la *2[e] Médit.*) Dans toute proposition, ce qui est signifié, dit Hobbes, c'est la croyance de celui qui parle que le prédicat est un nom de la chose dont le sujet est aussi un nom; et lorsqu'il l'est réellement, la proposition est vraie. Ainsi la proposition « tous les hommes sont des êtres vivants » est vraie, parce que *êtres vivants* est un nom de tout ce dont *homme* est aussi un nom. La proposition « tous les hommes ont six pieds de haut » n'est pas vraie, parce que *haut de six pieds* n'est pas un nom de toutes les choses (bien qu'il le soit de quelques-unes) dont *homme* est un nom. On peut accorder à Hobbes que le sujet et le prédicat étant l'un et l'autre des noms de choses, l'un de ces noms ne pourrait pas, sans contradiction avec sa signification, être affirmé de l'autre, s'ils étaient les noms de choses entièrement différentes. (St. Mill, *Logique*, t. I[er], l. I, c. v, § 2.) S'il est vrai que tous les bœufs ruminent, il est vrai que tous les individus *appelés* bœufs sont du nombre de ceux *appelés* aussi ruminants. Mais est-ce à dire que la proposition n'affirme rien de plus que cette convenance du sens de deux mots?

1. *Candidatus artium — ad usum candidatorum Baccalaureatus artiumque magisterii,* 2[e] éd., *auctore* G. Guiller, *præclaro in Parisiensi facultate artium magistro,* Paris, 1749.

Admettre cette théorie, c'est admettre, comme Hobbes l'avoue lui-même, que la vérité et la fausseté sont arbitraires et n'ont d'autre mesure que la volonté des hommes. « On peut conclure de là que les premières vérités furent arbitrairement établies par les premiers qui donnèrent des noms aux choses ou qui les reçurent des autres. S'il est vrai, par exemple, que *l'homme est un être vivant,* c'est par la raison qu'il plut aux hommes d'imposer à la fois ces deux noms à la même chose. » (Hobbes, *Calcul ou Logique,* III, 8. Stuart Mill réfute la doctrine de Hobbes en montrant que les mots sont des signes, qu'ils n'ont pas d'existence par eux-mêmes, et que des mots on est contraint de passer aux choses qu'ils signifient, aux expériences qu'ils résument. Le nominalisme de Hobbes serait le plus bizarre des réalismes.

Descartes et Malebranche : le jugement est un acte de la volonté libre. — C'est à propos de l'erreur (*4[e] Médit.*) que Descartes donne sa théorie du jugement. L'intelligence est faite pour la vérité. Comment l'erreur est-elle possible? Si l'erreur vient de l'esprit, l'esprit est un instrument faussé qui ne peut servir à distinguer ce qu'il confond. La solution de Descartes, c'est que le jugement, et par suite l'erreur, ne dépend pas de l'intelligence. Une idée par elle-même n'est ni vraie ni fausse; l'idée de centaure, par exemple, n'est pas fausse, si je ne la pose point comme réelle. Or l'entendement est purement passif, il conçoit seulement les idées sans négation ni affirmation; « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » (*4[e] Médit.*) Quel est donc le principe de l'affirmation et, par suite, du jugement ? C'est la liberté.

La liberté consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même

chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. » (*4e Médit.*)

Ce n'est donc pas l'entendement qui doit porter la responsabilité de l'erreur; il sait ou il ignore, il ne se trompe jamais. L'erreur vient de la disproportion qui existe entre l'intelligence, qui est limitée, et la liberté, qui est infinie. Sans cesse nous affirmons au delà de ce que nous savons.

« Si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien et que je ne suis point trompé. » Ainsi l'erreur dépend du jugement, et le jugement lui-même de notre libre volonté. Nous sommes donc responsables de nos jugements et par suite de nos erreurs, « car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté; et c'est dans le mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. »

Malebranche reproduit les idées de Descartes :

« Le jugement, de la part de l'entendement, n'est que la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses... L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente... Il faut principalement remarquer que, dans l'état où nous sommes, nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement, et que, par conséquent, il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir. » (*Recherche de la vérité.*, l. Ier, ch. II.) Mais il ne faut pas oublier que, pour Malebranche, « la volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. » (*Recherche de la vérité*, l. IV, ch. I, § 3.)

Si c'est Dieu qui veut en nous, n'est-il pas responsable de nos jugements, donc de nos erreurs? Malebranche explique l'erreur, comme le péché. Tout mouvement réel et positif vient de Dieu; mais nous pouvons suspendre ce mouvement, nous arrêter à de faux biens. L'erreur vient de nous, parce que nous nous contentons d'une connaissance imparfaite, au lieu de nous livrer à l'impulsion divine qui nous porterait à la vérité. L'objection est toujours de savoir comment un être sans force par lui-même peut suspendre le mouvement qui lui est imprimé.

Spinoza : fatalité du jugement. — Descartes commence sa philosophie par le doute : le doute est un acte de liberté, l'abstention volontaire de l'esprit, en présence d'une connaissance imparfaite. Spinoza ne peut admettre ce rôle du libre arbitre dans la connaissance. Tout dérive avec nécessité de la nature divine. Il ne

veut pas qu'on commence par le doute, il ne veut pas même qu'on cherche un critérium de la vérité.

« Comme la lumière se manifeste elle-même et les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son critérium, et elle est aussi celui de l'erreur (*sic veritas norma sui et falsi*). (*Ethique*, part. II, prop. 43, sch.) Celui qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie, et il ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente. » (*Eth.*, part. II, prop. 43.) Le jugement n'est plus un acte libre, puisque la certitude fait partie intégrante de l'idée vraie. Être certain et savoir qu'on l'est sont une seule et même chose, car si déjà on n'était certain d'une chose, comment saurait-on qu'on l'est? La conscience qu'on prend de la certitude ne suppose-t-elle pas qu'on la possède ? (*Eth.*, part. II, prop. 43, sch.) Rien de plus faux que d'imaginer l'idée « comme une sorte de peinture des choses » (part. II, prop. 48), « comme une figure muette tracée sur un tableau. » (Sch. de la prop. 49).

L'idée est un mode d'un attribut divin; elle a en dernière analyse son fondement dans la substance divine, et elle participe de la réalité de l'être absolu : elle est active, vivante, elle s'affirme elle-même. C'est à tort qu'on admet d'une part l'idée représentée par l'entendement, d'autre part l'affirmation posée par un acte de la volonté libre. L'idée, en tant qu'idée, enveloppe l'affirmation ou la négation. Or la volition n'est pas autre chose que l'acte de nier ou d'affirmer : « La volonté et l'entendement sont donc une seule et même chose. » (Coroll. de la prop. 49, part. II.) Le principe de l'erreur des Cartésiens, c'est qu'ils imaginent la volonté comme un pouvoir réel et indépendant, distinct de l'entendement. Il n'y a que des volitions, et la volition, c'est l'idée se posant elle-même, l'idée en tant qu'elle enveloppe l'affirmation. La volonté est une abstraction, elle n'existe pas plus en dehors des volitions que la *pierréité* en dehors de telle ou telle pierre. (Sch. de la prop. 48, *ibid.*) Si le jugement est fatal, d'où vient qu'on puisse douter, refuser son adhésion?

Je nie, répond Spinoza, que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Le doute ne résulte pas de l'opposition de l'entendement et de la volonté, mais de l'opposition de deux idées. Quand nous disons qu'une personne suspend son jugement, nous ne disons rien autre chose sinon qu'elle ne perçoit pas d'une façon adéquate l'objet de son intuition. La suspension du jugement c'est donc réellement un acte de perception et non de libre volonté. (Sch. de la prop. 49.)

Mais dans ce cas l'erreur ne compromet-elle pas l'intelligence humaine? Il y a dans toute erreur une part de vérité qui en est la cause occasionnelle, et c'est à vrai dire cette vérité relative qui est tout ce qu'il y a de positif dans l'erreur.

Les imaginations de l'âme, considérées en elles-mêmes, ne contiennent rien

d'erroné ; en d'autres termes, l'âme n'est point dans l'erreur en tant qu'elle imagine, mais bien en tant qu'elle est privée d'une idée qui exclut l'existence des choses qu'elle imagine comme présentes. (Sch. de la prop. 27, part. II.) L'erreur consiste donc dans la privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, c'est-à-dire les idées inadéquates et confuses. (Prop. 35, *ibid.*)

L'erreur, en un mot, ne compromet pas l'intelligence, parce qu'elle « n'est rien de positif », parce qu'à parler rigoureusement, en tant qu'erreur, elle n'existe pas.

Théorie moyenne de Locke : le jugement ni entièrement volontaire ni entièrement nécessaire. — Leibniz : théorie de la conversion. — Entre les théories de Descartes et de Spinoza, entre les théories de la nécessité et de la liberté, Locke adopte une théorie moyenne.

Avoir des idées, percevoir leurs rapports et les affirmer, voilà tout le travail de la pensée... La connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées. (*Essai sur l'entend. humain,* l. IV, ch. 1er, § 2.)

Il faut que l'homme conçoive des idées avant de les unir ou de les séparer par le jugement, c'est la théorie de tous les anciens logiciens.

La vérité n'est que la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles. Il faut entendre ici par la conjonction ou la séparation des signes ce que nous appelons autrement *proposition* : de sorte que la vérité n'appartient proprement qu'aux propositions. (L. IV, ch. v, § 2.)

Locke distingue deux sortes de propositions, les *mentales* et les *verbales,* qui répondent aux deux sortes de signes, les *idées* et les *mots :*

Les *mentales,* où les idées sont jointes ou séparées dans notre entendement, sans l'intervention des mots, par l'esprit qui, apercevant leur convenance ou leur disconvenance, en juge actuellement ; les *verbales,* qui sont des mots, signes de nos idées, joints ou séparés en des sentences affirmatives ou négatives... Et la vérité consiste à joindre ou séparer les signes selon que les idées qu'ils signifient conviennent ou disconviennent. (L. IV, ch. v, § 6.)

Quelle est maintenant la nature de l'affirmation ? Est-elle, comme le soutenait Descartes, un acte de la volonté libre, ou une suite nécessaire de la perception ? Entre Descartes et Spinoza Locke prend une position moyenne.

Comme la connaissance n'est non plus arbitraire que la perception, je ne vois pas que l'assentiment soit plus en notre pouvoir que la connaissance. Lorsque la convenance de deux idées se montre à mon esprit ou immédiatement ou par le secours de la raison, je ne puis non plus refuser de l'apercevoir ni éviter de la connaître que je puis éviter de voir les objets vers lesquels je tourne les yeux, et que je regarde en plein midi ; et ce que je trouve le plus probable après l'avoir examiné, je ne puis refuser d'y donner mon consentement... Nous pouvons cependant arrêter les progrès de notre connaissance et de notre assentiment en arrêtant nos perquisitions, et en cessant d'employer nos facultés à la recherche de la vérité. En un mot, la connaissance n'est ni entièrement nécessaire ni entièrement volontaire... Il ne dépend pas d'un homme de voir noir ce qui lui paraît jaune... Il en est justement de même à l'égard de notre entendement ; tout ce qu'il y a de volontaire dans notre connaissance, c'est d'appliquer quelques-unes de nos facultés à telle ou telle espèce d'objets... Mais ces facultés une fois appliquées à cette contemplation, notre volonté n'a plus la puissance de déterminer la connaissance dans l'esprit d'une manière ou d'autre. Cet effet est uniquement produit par les objets mêmes jusqu'où ils sont clairement découverts. Un homme ne peut s'empêcher de voir ce qu'il voit, ni éviter de connaître qu'il aperçoit ce qu'il aperçoit effectivement. (L. IV, ch. XIII.)

Leibniz accorde à Locke que

La vérité est toujours fondée dans la convenance ou disconvenance des idées, mais non généralement que notre connaissance de la vérité est une perception de cette convenance ou disconvenance. Car lorsque nous ne savons la vérité qu'empiriquement pour l'avoir expérimentée, sans savoir la connexion des choses et la raison qu'il y a dans ce que nous avons expérimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance, si ce n'est qu'on entende que nous la sentons confusément sans nous en apercevoir. (*Nouveaux Essais,* l. IV, ch. 1er, § 2.)

Pour ce qui est de la nature de l'affirmation, Leibniz accepte les idées de Locke.

Nous ne croyons jamais, dit-il, ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent ; et cependant nous pouvons nous faire croire indirectement ce que nous voulons, en détournant l'attention d'un objet désagréable pour nous appliquer à un autre qui nous plaît ; ce qui fait qu'en envisageant davantage les raisons d'un parti favori, nous le croyons enfin le plus vraisemblable. (L. IV, ch. xx, § 16.)

Leibniz donne même un argument nouveau contre la théorie de Descartes. Sans cesse nous partons de principes que nous nous souvenons d'avoir établis ; il n'est pas de longue démonstration dans laquelle la mémoire n'intervienne. « Toute croyance consistant dans la mémoire de la vue passée des preuves ou raisons, il n'est pas en notre pouvoir, ni en notre franc arbitre, de croire ou de ne croire pas, puisque la mémoire n'est pas une chose qui dépend de notre volonté. » (L. IV, ch. 1er, § 8.)

Nous trouvons en outre dans Leibniz un retour intéressant aux questions de la Logique formelle. C'est ainsi qu'il montre qu'on

peut par le moyen des propositions identiques démontrer les règles de la conversion données par les logiciens (§ 1).

Soit les trois sortes de conversions :

1. Nul A est B; dont nul B est A.
2. Quelque A est B; donc quelque B est A.
3. Tout A est B; donc quelque B est A.

Démonstration de la première conversion en *cesare*, qui est de la seconde figure :

Nul A est B
Tout B est B
Donc Nul B est A.

Démonstration de la seconde conversion en *datisi*, qui est de la troisième figure :

Tout A est A
Quelque A est B
Donc Quelque B est A.

Démonstration de la troisième conversion en *darapti*, qui est de la troisième figure :

Tout A est A
Tout A est B
Donc Quelque B est A.

Ce qui fait voir que les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles sont d'un usage considérable dans l'abstrait et le général.

Logique formelle : Bossuet. — Les Logiciens de Port-Royal : quantification du prédicat. — Dans sa *Logique,* Bossuet ne fait guère que résumer l'enseignement de l'École, en le débarrassant des subtilités inutiles. Nous relèverons dans son exposé cette remarque, que les théories de la conversion et de l'opposition pourraient être attachées à la théorie du raisonnement. Raisonner, c'est inférer ; inférer, c'est tirer une proposition d'une ou plusieurs propositions dans lesquelles elle est implicitement contenue. Or, des rapports des propositions opposées entre elles résultent un certain nombre d'inférences immédiates : nous savons, par exemple, que deux contradictoires ne peuvent être vraies en même, temps. De même, qu'est-ce que convertir? sinon tirer une proposition nouvelle d'une proposition donnée : tout homme est animal, quelque animal est homme. Après avoir donné les règles de la conversion, Bossuet ajoute :

Tout ce que nous venons de dire appartient à cette espèce de raisonnement composé de deux propositions dont nous avons déjà parlé. C'est pourquoi Aristote traite cette matière à l'endroit où il parle du raisonnement ; mais comme tout ceci sert à connaître la nature des propositions, il semble naturel de le mettre ici. (*Logique*, II, IX.) Il sert encore à connaître la nature des propositions, de considérer comment les universelles et les particulières, les affirmatives et les négatives, conviennent ou s'excluent ensemble, et cela se rapporte encore à cette espèce de raisonnement de deux propositions dont nous venons de parler. (II, X.)

Les Logiciens de Port-Royal résument d'assez mauvaise grâce les théories traditionnelles de la Scolastique, opposition, conversion, modalité, etc., et s'attachent avec une préférence marquée à des considérations d'un ordre plus purement grammatical. Des chapitres entiers de la *Grammaire de Port-Royal,* rédigée par Lancelot, ont passé dans cette théorie du jugement ou plutôt de la proposition. Nous ne pouvons que signaler les chapitres sur les propositions complexes (ch. V, VI, VII), composées (ch. IX et X) ; les observations pour reconnaître, dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet et quel en est l'attribut (ch. XI) ; les observations pour reconnaître si les propositions sont universelles ou particulières (ch. XIII). Les Logiciens de Port-Royal s'efforcent aussi de donner une plus grande valeur pratique à la logique en ne se bornant pas à l'étude des propositions exprimées dans le langage de l'École.

Ce qui nous paraît surtout intéressant dans cette seconde partie de la Logique, ce sont les deux chapitres (ch. XVII, XIX) consacrés à ce qu'Hamilton appellera plus tard la *quantification du prédicat.* Certes les Logiciens de Port-Royal n'ont pas eu, comme Hamilton, l'idée de donner aux prédicats de toutes les propositions une quantité déterminée et de renouveler par là la théorie du raisonnement. Ils adoptent les règles de l'École sur la conversion des propositions ; mais ils font dépendre ces règles de la quantité du prédicat dans les propositions affirmatives et négatives, et ils démontrent ce que doit être cette quantité dans ces deux classes de propositions.

Dans les propositions affirmatives l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne soit pas plus grande que celle du sujet (définitions). Car si je dis que *tous les impudiques seront damnés,* je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés, mais qu'ils seront du nombre des damnés. Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, et l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, et non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet ; car il est vrai que les lions sont tous animaux, c'est-à-dire que chacun des lions renferme l'idée d'animal ; mais il n'est pas vrai qu'ils soient tous les animaux. De là on peut recueillir ces deux axiomes : 1° *l'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet;* 2° *l'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet;* comme quand

on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.

Ainsi, sauf dans les cas où l'extension de l'attribut ne dépasse pas celle du sujet (définition — propositions réciproques), l'attribut des propositions affirmatives n'est pas pris selon toute son extension, c'est-à-dire qu'il a une quantité, qu'il est particulier. De là la possibilité de réduire à une seule les deux règles classiques sur la conversion des propositions affirmatives.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on veut le faire devenir sujet, il faut lui conserver sa restriction, et par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier.

Arrivons maintenant aux propositions négatives.

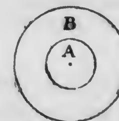
La proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension : et la raison en est claire ; car être sujet d'une idée et être contenu dans son extension n'est autre chose qu'enfermer cette idée ; et par conséquent, quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée. Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, et par conséquent je les sépare tous de lui ; et de là on peut tirer cet axiome : *L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.* Ce qui peut aussi s'exprimer ainsi plus distinctement : *Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre sont aussi niés de cette autre idée;* c'est-à-dire qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des carrés, tout ce qui est triangle sera nié du carré.

De cette quantification de l'attribut des propositions négatives on peut déduire immédiatement que les universelles négatives se convertissent simplement, et que les particulières négatives ne peuvent se convertir.

Représentation des jugements et de leurs rapports par des figures. — Euler. — L'habitude de considérer la méthode des mathématiques comme la méthode par excellence (École cartésienne) devait amener les logiciens à représenter symboliquement par des figures géométriques les rapports des concepts entre eux dans les propositions et des propositions entre elles dans le raisonnement syllogistique. Déjà les Logiciens de Port-Royal, tout pénétrés de l'esprit cartésien, montrent que toutes les règles du syllogisme reviennent à ce principe unique : la conclusion doit être *contenue* dans l'une des prémisses, et l'autre prémisse doit le faire voir. Les rapports de contenant à contenu peuvent se figurer par des rapports dans l'espace. Ce sont des logiciens allemands qui ont appliqué cette idée. On fait souvent honneur à Euler de l'invention de ce schématisme mathématique ; mais le premier qui semble avoir fait usage de figures dans l'espace pour symboliser et comme montrer aux yeux les lois de la logique est Christian Weise, recteur du gymnase de Zittau, mort en 1708. (Uberweg, *Logik*, § 85, p. 234.) Nous ne pouvons exposer dans le détail les figures par lesquelles on a symbolisé les lois de la conversion, de la contraposition ; nous nous contenterons de reproduire ce que dit Euler de la représentation figurée des propositions.

On peut représenter par des figures les quatre espèces de propositions (A, E, I, O), pour exprimer visiblement leur nature à la vue. Cela est d'un secours merveilleux pour expliquer très distinctement en quoi consiste la justesse d'un raisonnement. Comme une notion générale renferme une infinité d'objets individus, on la regarde comme un espace dans lequel tous ces individus sont renfermés : ainsi pour la notion d'*homme* on fait un espace dans lequel on conçoit que tous les hommes sont compris ; pour la notion de *mortel* on fait aussi un espace où l'on conçoit que tout ce qui est mortel est compris. Ensuite, quand je dis que tous les hommes sont mortels, cela revient à ce que la première figure est contenue dans la seconde.

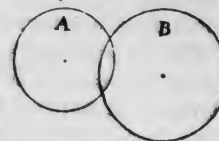
I. Donc la représentation d'une proposition affirmative universelle sera celle où l'espace A, qui représente le sujet de la proposition, est tout à fait renfermé dans l'espace B, qui représente le prédicat.



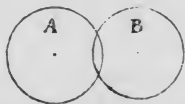
II. Pour les propositions négatives universelles, les deux espaces A et B, dont A marque toujours le *sujet* et B le *prédicat*, seront représentés l'un séparé de l'autre, puisqu'on dit que *nul A n'est B*, ou rien de tout ce qui est compris dans la notion A n'est compris dans la notion B.



III. Pour les propositions affirmatives particulières, comme *quelque A est B*, une partie de l'espace A sera comprise dans l'espace B, comme on voit visiblement que quelque chose comprise dans la notion A est aussi comprise dans la notion B.



IV. Pour les propositions négatives particulières, comme *quelque A n'est pas B*, une partie de l'espace A doit se trouver hors de l'espace B : la figure se confond dans ce cas avec la précédente ; mais on remarque ici principalement qu'il y a quelque chose dans la notion A qui n'est pas compris dans la notion B, ou qui se trouve hors de cette notion. (*Lettres à une Princ. d'Allem.*, IIe part., l. XXXIV.)



Kant : définition du jugement. — Formes logiques des jugements : quantité, qualité, relation et modalité. — Jugements analytiques et synthétiques. — Kant n'admet pas la définition qu'on donne le plus souvent du jugement.

Je n'ai jamais été satisfait, dit-il, de la définition que les logiciens donnent du jugement en général, en disant que c'est la représentation d'un rapport entre deux concepts. Je ne leur reprocherai pas ici le défaut qu'a cette définition de ne s'appliquer en tous cas qu'aux jugements catégoriques et non aux jugements hypothétiques et disjonctifs (lesquels n'impliquent pas seulement un rapport de concepts, mais de jugements mêmes) ; mais en laissant de côté ce vice logique, je me bornerai à faire remarquer que leur définition ne détermine point en quoi consiste le *rapport* dont elle parle. (*Crit. de la Raison pure*, tr. Barni, t. Ier, p. 168.)

Ainsi Kant fait deux reproches à la définition ordinaire du jugement : 1° elle est incomplète, elle ne convient pas à tout le défini ; 2° elle manque de précision, elle ne convient pas au seul défini, elle n'en marque pas le caractère distinctif. Il ne faut pas confondre le rapport qu'établit entre nos représentations le jugement avec le rapport qui s'établit entre elles par les lois de l'association des idées. L'association des idées est purement subjective, elle varie comme les individus ; elle ne fait d'ailleurs que reproduire les divers éléments d'une perception passée, elle ne saurait ramener les données de la sensibilité à l'unité de la connaissance. Elle me permettrait bien de dire : quand je porte un corps, je sens l'action de la pesanteur, mais non pas : le corps est pesant. (P. 170.) Dire : le corps est pesant, c'est dire « que ces deux représentations sont liées dans l'objet, indépendamment de l'état du sujet, et qu'elles ne sont pas seulement associées dans la perception, si souvent qu'elle puisse être répétée. » (P. 170.) Le jugement a une valeur objective. Mais il importe de bien entendre le sens de ce mot *objectif*. La connaissance suppose deux termes : la *matière*, donnée par la sensibilité ; la *forme*, qui est comme l'apport de l'esprit. C'est l'esprit même

qui, antérieurement à toute expérience, fournit, comme les lois mêmes de son activité, les formes, les catégories, par lesquelles il ramène à l'unité la diversité (matérielle) des phénomènes. Toutes les formes ont pour effet et pour fin de produire l'unité de conscience, c'est-à-dire de rendre la pensée possible. Les formes n'ont de sens qu'appliquées aux phénomènes, et d'autre part les phénomènes ne deviennent des objets d'expérience et ne prennent d'existence pour nous qu'en se coulant pour ainsi dire dans les moules de la pensée. Donc l'objectif résulte de l'application des catégories de l'entendement aux phénomènes. Or nos jugements ne sont que les diverses catégories de l'entendement appliquées aux phénomènes ; ils s'opposent donc à l'association des idées, comme l'objectif au subjectif. « Le jugement, dit Kant, n'est autre chose qu'une manière de ramener des connaissances données à l'unité *objective* de l'aperception » (*Crit. de la raison pure*, t. Ier, p. 169) ; c'est-à-dire de ramener les phénomènes multiples à l'unité de la conscience, et de leur donner par là, suivant Kant, l'objectivité : c'est ce qu'il apppelle l'*expérience*. Aussi, dans la *Critique de la raison pure*, Kant part-il de l'étude du jugement et de ses diverses formes logiques pour découvrir les catégories primitives, les concepts purs de l'entendement.

Il y a autant de concepts purs de l'entendement s'appliquant *a priori* à des objets d'intuition qu'il y a de fonctions logiques dans tous les jugements possibles ; car ces fonctions épuisent entièrement l'entendement et en mesurent exactement la puissance. (P. 137.) On trouvera donc toutes les fonctions de l'entendement, si l'on parvient à déterminer d'une manière complète les fonctions de l'unité dans les jugements. (P. 128.) Ainsi juger c'est la fonction même de l'entendement ; car penser c'est juger, ou ramener à l'unité les diverses représentations fournies par la sensibilité, de manière à faire de ces représentations l'objet d'une connaissance déterminée. D'un mot, le jugement est un acte qui consiste à réunir en une seule et même pensée des représentations diverses (*die Vorstellung der Einheit des Bewusttseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben sofern sie einen Begriff ausmachden. Logik.*, § 17).

La logique, faisant abstraction de toute différence réelle ou objective de la connaissance, n'a pas plus à s'occuper de la matière des jugements que du contenu des notions. Elle n'a à considérer que la différence des jugements par rapport à leur simple forme. (*Log.*, § 19.) Quelles sont donc ces formes logiques du jugement, selon lesquelles nous appliquons aux phénomènes donnés les catégories de l'entendement ? Si l'on fait abstraction de tout contenu d'un jugement en général et que l'on n'envisage que la pure forme de l'entendement, on trouve que la fonction de la pensée dans le jugement peut être ramenée à quatre titres, dont chacun contient trois moments. Ils sont parfaitement représentés dans le tableau suivant :

1

QUANTITÉ DES JUGEMENTS.

Universels.
Particuliers.
Singuliers.

2

QUALITÉ.

Affirmatifs.
Négatifs.
Indéfinis (*Unendliche*) ou limitatifs.

3

RELATION.

Catégoriques.
Hypothétiques.
Disjonctifs.

4

MODALITÉ.

Problématiques.
Assertoriques.
Apodictiques.

(*Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. Ier, p. 129.)

Dans tous les jugements où l'on conçoit le rapport d'un sujet à un prédicat, ce rapport est ou *analytique* ou *synthétique*. Les jugements sont dits *analytiques* lorsque l'attribut, étant déjà contenu dans le sujet (mais d'une manière cachée), peut en être extrait par une analyse. Exemple : les corps sont étendus : qui dit corps, dit étendue. Ces jugements peuvent être appelés aussi *explicatifs* (*erlauterungsurtheile*), parce qu'ils développent simplement le contenu du sujet. Les jugements sont dits *synthétiques* lorsque l'attribut, n'étant pas contenu dans le sujet, y est ajouté par une addition, par une synthèse. Exemple : les corps sont pesants. Ces jugements sont aussi appelés *extensifs* (*erweiterungsurtheile*), parce que seuls ils ajoutent vraiment quelque chose à notre connaissance. Les jugements analytiques sont tous *a priori*; en effet, je n'ai pas besoin de recourir à l'expérience pour affirmer d'un sujet l'attribut qui y est contenu. Le principe rationnel d'identité est la condition nécessaire et suffisante des jugements analytiques. « Les jugements d'expérience sont tous, comme tels, synthétiques. En effet, il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque pour former un jugement de cette sorte je n'ai pas besoin de sortir de mon concept, et par conséquent de recourir au témoignage de l'expérience. » (*Crit. de la raison pure,* Introd., § 4.) Quand je dis : les corps sont pesants, j'ajoute au concept du sujet un prédicat qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir, c'est sur l'expérience seule que se fonde la synthèse du prédicat de pesanteur avec le concept de corps; seulement les jugements d'expérience sont des jugements synthétiques *a posteriori*. Maintenant,

y a-t-il des jugements synthétiques *a priori?* et comment sont-ils possibles? C'est la question même que Kant cherche à résoudre dans la *Critique.*

Victor Cousin : tout jugement n'établit pas un rapport entre deux idées. — La plupart des logiciens, nous l'avons vu, définissent le jugement l'affirmation d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Dans son étude sur la *Philosophie de Locke* (leç. XXIII et XXIV), Victor Cousin critique cette définition, dont à vrai dire le philosophe anglais n'a ni le mérite ni la responsabilité. Sans doute la définition des logiciens convient aux jugements abstraits et réfléchis, tels que ceux-ci : deux et trois font cinq, — Dieu est bon, — la terre est ronde; dans tous ces cas, en effet, le jugement suppose : 1° deux idées préexistantes; 2° une comparaison entre ces deux idées; 3° la perception du rapport. Mais n'y a-t-il que des jugements réfléchis? Ramener tout jugement, toute connaissance à l'établissement d'un rapport entre deux idées antérieurement conçues et comparées, c'est admettre que l'esprit humain débute par l'abstrait. Qui voudrait soutenir cette thèse psychologique? Avant les jugements réfléchis, il faut donc admettre comme début de la connaissance des jugements *primitifs, spontanés,* qui ne font qu'exprimer une perception concrète. Dans ces jugements spontanés l'esprit ne lie pas une idée avec une autre idée, il les aperçoit ensemble, il connaît simultanément le sujet et l'attribut. L'enfant ne dit pas d'abord : « ce mur est blanc », après avoir comparé les idées du mur et de la blancheur ; il a une perception simultanée, concrète, du mur et de la blancheur, du sujet et de l'attribut : ce n'est que peu à peu qu'il isolera les deux termes impliqués dans sa perception, qu'il extraira de ses jugements spontanés des idées abstraites et générales et qu'il pourra formuler le jugement logique et réfléchi : ce mur est blanc. Non seulement la théorie des logiciens est incomplète, mais elle rend impossible tous les jugements qui affirment l'existence, comme : j'existe, les corps existent. Si ces jugements, en effet, sont le résultat d'une comparaison, avant de dire : j'existe, je dois avoir deux idées : celle du moi et celle de l'existence, les comparer, affirmer enfin qu'elles se conviennent. Mais de ce que les idées de moi et de l'existence se conviennent, il ne résulte pas que le moi existe, mais seulement que les idées du moi et de l'existence ne sont pas en contradiction. Je dirai donc : je puis exister, je ne dirai jamais : j'existe. Le même raisonnement serait applicable au juge-

ment : les corps existent. Cette conclusion n'a rien qui doive nous surprendre ; quand on part de l'abstrait, on ne peut arriver qu'à l'abstrait : du rapprochement des idées abstraites du moi et de l'existence ne pourrait sortir l'existence réelle et concrète du moi. En résumé, s'il faut en croire Victor Cousin : 1° la théorie ordinaire du jugement est incomplète ; elle convient aux jugements réfléchis, elle ne convient pas aux jugements primitifs et spontanés et surtout, parmi ceux-ci, aux jugements d'existence ; 2° cette théorie implique une grave erreur de psychologie ; elle ne pourrait être admise que si l'esprit humain débutait par l'abstraction ; 3° enfin elle repose sur une sorte de cercle vicieux, car le jugement spontané est la condition de la formation des idées abstraites : l'esprit juge avant d'avoir des idées. Victor Cousin a raison de dire que l'esprit ne commence pas par des notions abstraites ; mais qui l'a jamais soutenu ? La philosophie de l'École admettait qu'avant le jugement il y a une première opération, qu'on appelait la *simple appréhension* ou pure représentation de l'objet, *mera repræsentatio objecti*. Mais ce qui caractérise le jugement, c'est précisément la réflexion et la généralisation : tant que l'attribut n'est pas dégagé du sujet, tant qu'il est saisi dans un sujet individuel, concret, tant qu'il est ainsi lui-même individuel et concret, il y a appréhension, sensation ; il n'y a pas jugement, au sens propre de ce mot[1].

Stuart Mill : le jugement porte sur les faits et non sur les concepts. — Stuart Mill, comme Victor Cousin, combat la définition classique du jugement, mais, plus hardi que le philosophe français, il n'admet pas qu'elle convienne aux jugements réfléchis, il la déclare radicalement fausse. L'objet de la logique semblait défini depuis des siècles : il était convenu qu'elle s'occupe non pas des faits, de ce qui est, mais de la pensée, de ses lois, des conditions de son accord avec elle-même, en un mot des idées et de leurs rapports. Stuart Mill supprime les concepts ; il nie qu'ils existent même dans la pensée, que par suite ils puissent être l'objet d'une science[2]. A la *logique de la conséquence*, science purement formelle qui porte sur les concepts, il oppose la *logique de la vérité*, qui a pour objet les choses elles-mêmes et qui ne distingue pas la matière et la forme. Par là, il faut le reconnaître, Stuart Mill, s'affranchissant d'une tradition scolastique de vingt siècles,

1. Voir le développement de cette critique de la théorie de V. Cousin dans notre *Traité élémentaire de Philosophie*, Psychologie, ch. vi, § 164. P. J.
2. Voyez le *Problème des idées générales*.

concevait la logique, à la façon de Platon et d'Aristote, comme une science vivante, intimement mêlée à la connaissance de la réalité et dépendant de la nature des choses. Mais en même temps, en revenant à la théorie de Protagoras, en supprimant l'existence de l'universel, même dans les esprits, en éliminant ainsi l'idée de la logique, il ruinait la science qu'il prétendait régénérer.

L'idée maîtresse de Stuart Mill, c'est que le jugement porte non pas sur les concepts, mais sur les faits, qu'il affirme non pas un accord entre nos idées, mais une relation entre des phénomènes.

Cette erreur de croire que ce qu'il y a d'essentiel dans la proposition est la relation des deux idées qui correspondent au sujet et au prédicat (au lieu de la *relation entre les deux phénomènes* qu'ils expriment respectivement) est une des plus funestes qui aient été introduites dans la logique... Les propositions ne sont pas des assertions relatives à nos idées des choses, mais des assertions relatives aux choses mêmes. Quand je dis que le feu cause la chaleur, veux-je dire que mon idée de feu cause mon idée de la chaleur ? Non ; j'entends que le phénomène naturel feu cause le phénomène chaleur... (*Log.*, t. Ier, l. I, ch. v, § 1.) Nos jugements et les assertions qui les expriment n'énoncent donc pas seulement de purs modes de concevoir les choses, mais la conviction ou persuasion que les faits tels que nous les concevons existent effectivement. Il est impossible de séparer l'idée du jugement de l'idée de la vérité du jugement ; car tout jugement consiste à juger que quelque chose est vrai... Prenons le jugement : l'eau rouille le fer, et supposons que cette vérité soit nouvelle pour nous. N'est-ce pas une dérision que de dire que nous la connaissons en comparant les idées eau, fer et rouiller ? Ne faut-il pas dire : les faits eau, fer et rouiller ? Et même est-ce que comparer est le mot qui convient à cette opération mentale ? Nous n'examinons pas si les trois idées s'accordent, mais si les faits extérieurs coexistent. Si la solution du débat entre Copernic et Ptolémée eût dépendu de la question de savoir si nous *concevons* la terre en mouvement et le soleil au repos, ou le soleil en mouvement et la terre au repos, je suis bien sûr que la victoire serait restée à Ptolémée. (*Philosophie de Hamilton*, ch. xviii.)

Ainsi le premier argument de Stuart Mill est un argument de fait : en fait nos jugements portent sur les choses et non sur nos concepts ; qui dit jugement dit croyance à la réalité de ce qu'on affirme. Le second argument est un argument de droit : en droit le jugement ne peut être l'union de deux concepts, parce que la formation des concepts suppose des jugements antérieurs, et qu'expliquer le jugement par le concept, c'est expliquer la cause par l'effet : c'est ce que déjà disait Victor Cousin. Si le jugement consiste à établir un rapport entre deux concepts ou entre une chose et un concept, il faut qu'avant de juger l'esprit ait toute une provision de concepts, d'idées générales : or cela est impossible, parce que tous les concepts sont édifiés par une succession de jugements.

Cette théorie me paraît un exemple signalé d'une erreur logique très fréquente, celle de l'ὕστερον πρότερον, qui consiste à expliquer une chose par une

chose qui la suppose. Lorsque je dis que la neige est blanche, je ne pense certainement pas aux objets blancs comme classe ; je ne pense à aucun objet blanc, si ce n'est à la neige, et rien qu'à la neige et à la sensation de blanc qu'elle me cause. Sans doute, lorsque j'ai jugé ou acquiescé à l'assertion que la neige est blanche et que plusieurs autres choses sont blanches aussi, je commence graduellement à penser aux objets blancs, comme formant une classe qui comprend la neige et ces autres choses. Mais cette conception est venue après et non avant ces jugements, et ne peut, par conséquent, être considérée comme leur explication. Au lieu d'expliquer l'effet par la cause, cette doctrine explique la cause par l'effet. (*Log.*, t. I[er], l. I, ch. v, § 3.) Nous concevons un objet mentalement comme ayant tel et tel attribut, parce que nous avons d'abord jugé qu'il a cet attribut dans la réalité. *Un concept n'est que la synthèse et le signe remémoratif d'un ou de plusieurs jugements antérieurs.* (*Phil. de Hamilton*, ch. XVIII.)

Il faut donc cesser en logique d'envisager les termes comme se contenant les uns les autres : les cercles d'Euler représentent fort mal les opérations de l'esprit. Quand je dis : les hommes sont mortels, je ne veux pas dire que l'espèce humaine fait partie du genre mortel; de même, lorsque je dis : *le bœuf rumine*, je n'entends pas dire : ce bœuf fait partie de la classe des *ruminants;* je ne dis même pas que l'idée d'homme contient l'attribut mortel, ni que l'idée de bœuf contient l'attribut de ruminer, j'affirme seulement qu'en fait les attributs connotés par le mot *homme* et l'attribut *mortalité*, par le mot *bœuf* et l'attribut *ruminer*, sont toujours donnés ensemble. Mais les attributs connotés par le mot *homme* se ramènent, en dernière analyse, à un certain nombre de phénomènes physiques et psychiques. Quand nous disons que l'homme est mortel, nous voulons donc dire que partout où ces divers phénomènes physiques et psychiques connotés par le mot *homme* se rencontrent, on est sûr que l'autre phénomène physique et psychique appelé la *mort* ne manquera pas d'avoir lieu. En un mot, selon Stuart Mill, le jugement porte non pas sur nos concepts, sur leurs rapports et leur enveloppement, mais sur les faits eux-mêmes ; il n'affirme pas l'accord de la pensée avec elle-même, il affirme l'existence, la coexistence, la succession, la causation, la ressemblance des phénomènes. (*Log.*, t. I[er], l. I, ch. v.) Le jugement, en dernière analyse, s'explique par les lois de l'association des idées.

Hamilton : la quantification du prédicat. — C'est en Angleterre que la logique conceptualiste de l'École a trouvé, en même temps que ses adversaires les plus décidés, ses réformateurs les plus hardis. Hamilton n'accepte pas la théorie classique de la proposition. Le devoir du logicien, dit-il, est d'exprimer explicitement dans le langage ce qui est contenu implicitement dans la pensée. Or, ce n'est pas seulement le sujet qui a une quantité

dans la pensée, c'est aussi l'attribut ou prédicat. Dire : tout homme est animal, c'est penser : tous les hommes sont quelques animaux, puisqu'il y a d'autres animaux que les hommes. Pour affirmer animal d'homme, il faut : 1° que nous sachions que le concept *homme* occupe une certaine place dans le concept *animal;* 2° que nous déterminions exactement la portion qu'il en occupe. Le prédicat est donc et toujours expressément pensé avec une quantité déterminée égale à la quantité du sujet. C'est ce qu'Hamilton appelle la *quantification* du prédicat. Il résulte de là qu'il y a non pas quatre, mais huit espèces de propositions : 1° les affirmatives *toto-totales*, dans lesquelles sujet et prédicat sont pris dans toute leur extension; exemple : Tout triangle est tout trilatéral; 2° les affirmatives *toto-partielles*, dans lesquelles le sujet est pris universellement, et le prédicat particulièrement; exemple : Tout triangle est quelque figure; 3° les affirmatives *parti-totales*, dans lesquelles le sujet est particulier et le prédicat universel; exemple : Quelque figure est tout triangle; 4° les affirmatives *parti-partielles*, dans lesquelles sujet et prédicat sont pris particulièrement; exemple : Quelques figures équilatérales sont quelques triangles ; 5° les négatives *toto-totales*, dans lesquelles le sujet, pris dans toute son extension, est exclu de toute l'extension du prédicat; exemple : Aucun triangle n'est aucun carré ; 6° les négatives *toto-partielles*, où le sujet pris dans toute son extension est exclu d'une partie seulement de l'extension du prédicat; exemple : Aucun triangle n'est quelque figure équilatérale ; 7° les négatives *parti-totales*, où une partie seulement du sujet est exclue de toute l'extension de l'attribut; exemple : Quelque figure équilatérale n'est aucun triangle; 8° enfin les négatives *parti-partielles*, dans lesquelles une partie de l'extension du sujet est exclue d'une partie seulement de l'extension du prédicat; exemple : Quelque triangle n'est pas quelque figure équilatérale. Le premier avantage de cette théorie, c'est qu'elle simplifie les règles de la conversion : toutes les propositions peuvent se convertir simplement dans leurs propres termes, puisque dans leur renversement les termes conservent la quantité qui leur a été assignée par l'esprit. En second lieu, les propositions se réduisent au fond à des équations entre le sujet et le prédicat, puisque l'un et l'autre sont égaux en extension. Ces prémisses posées, on devait être tenté de ramener le raisonnement à une suite d'équations et de supprimer toute différence entre les syllogismes mathématiques qui enchaînent des notions égales ou équivalentes et les syllogismes proprement dits qui unissent des notions qualitatives, homme,

animal. Les sucesseurs d'Hamilton (Boole, Stanley Jevons) ont tenté cette réforme radicale de la logique classique. (Voir *les Logiciens anglais* par Liard.)

Conclusion. — De cette longue histoire dégageons les diverses théories sur la nature du jugement. — *a.* On peut dire d'abord avec Hobbes que la proposition ne fait que rapprocher des mots, selon les conventions du langage. Dire : l'homme est mortel, c'est dire simplement qu'homme et mortel sont des noms de la même chose ; qui dit *homme* dit *mortel.* C'est la théorie *nominaliste* sous sa forme la plus violente. — *b.* Mais il est difficile de ne pas remarquer avec Stuart Mill que les mots ont un sens, qu'ils résument notre expérience passée, que par suite rapprocher les mots, qu'on le veuille ou non, c'est rapprocher les choses : qu'affirmer, par exemple, mortel d'homme, c'est tout au moins établir une liaison entre deux ordres de phénomènes, ceux qui constituent l'homme, ceux qui constituent la mort. Cette théorie est la théorie *empirique* du jugement. — *c.* Le point de vue de Stuart Mill n'est pas celui des logiciens. Si le jugement exprime, non un rapport entre nos idées, mais des relations entre les faits, toute l'ancienne logique est condamnée, car elle repose sur l'enveloppement réciproque des concepts. L'esprit, répondent les logiciens, est en possession d'idées générales dont l'extension est plus ou moins grande, et par suite peut être comparée : mortel a plus d'extension qu'homme. Le propre de la logique est précisément de donner une sorte d'existence, au moins dans l'esprit, aux idées générales, et de montrer comment la pensée unit ou sépare ces idées en restant d'accord avec elle-même. « Les concepts sont les signes et non les images des choses. En d'autres termes, le concept est ce que l'esprit substitue aux choses sensibles pour les rendre intelligibles; c'est un équivalent, un symbole. L'esprit est comme le commerçant qui, pour rendre ses opérations plus faciles, remplace par des billets le lourd métal de la monnaie : les concepts sont le papier-monnaie de la pensée... La logique est la mathématique de la qualité. » (Brochard, *Rev. philos.*, 1881, t. II.) Cette théorie traditionnelle des logiciens peut être appelée la théorie *conceptualiste* du jugement, qui se définit l'affirmation d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre nos idées. — *d.* Mais quel sens a cette union des concepts dans le jugement ? n'est-elle qu'un jeu mathématique de l'esprit? Quel est son rapport à la réalité ? Ici nous dépassons la logique, nous touchons aux questions dernières

qu'elle pose. Le jugement, selon Kant, répond à la fonction de l'entendement : il consiste à appliquer aux données de la sensibilité les formes *a priori* qui sont les lois de la pensée. Les formes logiques du jugement ne font qu'exprimer la fonction de l'entendement, dont toutes les formes ont pour résultante la forme suprême de l'unité de conscience. C'est la théorie *critique* du jugement. Le jugement n'exprime pas les rapports des *noumènes,* des réalités métaphysiques ; mais il ne porte pas seulement sur les phénomènes et leurs relations empiriques, le jugement exprime les lois nécessaires de la pensée dans leur rapport aux phénomènes. — *e.* Enfin, selon Platon et Aristote, les fondateurs mêmes de la logique, le jugement ne porte ni sur les mots, ni sur les phénomènes, ni sur les notions seules, il n'exprime pas seulement les lois nécesaires de l'esprit; il porte sur la réalité elle-même, il unit dans la proposition les concepts que la nature unit dans l'être, il reproduit le véritable mouvement de la pensée qui vit en tout, c'est la théorie *métaphysique* du jugement.

CHAPITRE V

THÉORIE DU SYLLOGISME

Raisonner, c'est inférer ; inférer, c'est tirer une proposition d'une ou de plusieurs propositions, dans lesquelles elle est implicitement contenue. Les logiciens distinguent le plus souvent des inférences *immédiates,* qui se font sans intermédiaires (tout homme est mortel, quelque homme est mortel), et des inférences *médiates,* qui se font à l'aide d'un intermédiaire ou d'*un moyen terme* (Socrate-homme-mortel). Les inférences immédiates reposent sur l'opposition et la conversion des propositions; nous les avons étudiées à propos du jugement. Il nous reste à faire l'histoire de l'inférence médiate, ou du syllogisme. Nous n'avons pas la prétention d'exposer ici par le détail toutes les opinions qui ont été émises à propos du syllogisme, de résumer toutes les discussions d'école, de donner même l'idée lointaine de la subtilité des logiciens qui ne sont jamais

las de distinguer et de combiner. Ceux qui n'ont pas fait de l'histoire de la logique une étude spéciale ne peuvent imaginer ce que les hommes, pendant des siècles, ont consacré de temps et de livres à l'exposition, au commentaire et au développement des *Analytiques* d'Aristote : les curieux n'ont qu'à se reporter aux matériaux historiques qu'Hamilton avait amassés, et qui ont été publiés dans l'appendice de ses *Lectures on Logic* (*Lectures,* t. IV, p. 317-476). Nous voudrions surtout montrer comment la théorie du syllogisme s'est constituée; quels ont été ses antécédents dans la philosophie grecque; ce qu'elle était pour Aristote; ce qu'elle est devenue pour les logiciens de l'antiquité qui ont poursuivi son œuvre, sans être toujours fidèles à son esprit; donner seulement une idée du mode d'exposition des Scolastiques; réunir brièvement l'opinion des grands philosophes modernes, qui ont rompu avec la logique traditionnelle; indiquer enfin comment de nos jours quelques philosophes ont contesté jusqu'à la valeur logique du syllogisme (Stuart Mill, Herbert Spencer), tandis que d'autres, exagérant encore le caractère formel de la logique, prétendaient refaire l'œuvre d'Aristote, qu'on avait crue définitive (Hamilton, Morgan, Boole, etc.).

Les antécédents du syllogisme : l'éristique. — Raisonnements captieux des Sophistes. — Comme nous l'avons vu à propos des théories sur le concept et le jugement, les Sophistes et les petits Socratiques (Aristippe, Antisthène, Euclide de Mégare) ont préparé la logique en niant sa possibilité. C'est la nécessité de réfuter leurs théories, ruineuses pour la pensée, qui a amené la réaction de Socrate et la dialectique de Platon. Il en est du raisonnement comme du concept et du jugement; ni les Sophistes ni les *Eristiques* (disputeurs) de l'école de Mégare n'en ont donné la théorie, mais ils ont imposé à leurs adversaires l'obligation d'en découvrir les procédés réguliers et les lois constantes.

Niant l'existence des idées générales et la possibilité du jugement, les Sophistes ne peuvent admettre le passage d'une idée à une autre par le moyen d'une troisième idée, ni l'enchaînement nécessaire de trois propositions qui s'impliquent. Le seul objet de la connaissance est le phénomène qui passe; encore cette connaissance par conséquent n'est-elle que le rapport de l'objet à l'esprit individuel qui le connaît; dès lors il est impossible de rien prouver, puisqu'il n'y a aucune opinion vraie en soi et pour tous. La recherche de la vérité est une illusion décevante. On ne raisonne pas, on argumente et on réfute : la science du dialecticien se résume dans les recettes d'une « éristique » propre à mettre en lumière le talent et la subtilité du discoureur.

« Les Sophistes ne tenaient point à se rendre compte scientifiquement de leurs procédés; ils ne s'occupaient que d'appliquer immédiatement leur routine à chaque cas particulier. Aussi faisaient-ils apprendre par cœur à leurs disciples les questions et les raisonnements captieux qui revenaient le plus souvent. » (Ed. Zeller, trad. fr., t. II, p. 509.) Les jeux de mots et les calembours d'un Euthydème prenaient ainsi un caractère scolastique. « L'enseignement des Sophistes, dit Aristote, était rapide mais sans méthode (ἄτεχνος), car ils croyaient instruire en donnant non pas un art, mais les produits d'un art (οὐ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες), comme si un cordonnier, au lieu d'enseigner son métier à un apprenti, lui donnait des chaussures toutes faites. » (*Sophist. Elench.*, c. xxxiv, p. 183, *b*, 15.)

L'*Euthydème* de Platon et le traité d'Aristote sur les raisonnements captieux περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων nous donnent une idée de ce qu'était l'argumentation sophistique.

« Tout convient à tout en même temps et toujours : πᾶσι πάνθ' ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί » (*Crat.*, p. 386, *d*); on peut affirmer les contraires de la même chose, tel est le seul principe général d'Euthydème. Mais s'il est difficile de dégager la théorie de l'éristique des Sophistes, on peut dire que leur talent consiste surtout à jouer avec les mots, à profiter de toutes les équivoques, de toutes les incertitudes du langage. Une expression a-t-elle deux sens, ils la prennent en un sens dans la première proposition, en un autre dans la seconde. Ils divisent ce qui n'a de sens raisonnable qu'à la condition d'être réuni : deux et trois sont cinq; donc deux sont cinq et trois sont cinq. (Arist., *Soph. El.*, ch. IV.) Ils réunissent ce qui devrait être divisé : il est possible qu'un homme assis marche, donc il est possible qu'un homme marche assis.

Le plus souvent l'argument dépend de la place du mot dans la phrase, et il est très difficile, parfois impossible de le traduire. « Dis-moi, ce chien est-il à toi? — Oui, et il ne vaut pas cher (καὶ μάλα πονηρός). — Ce chien a-t-il des petits? — Oui, et qui ne valent pas mieux que lui. — Donc ce chien est leur père... Eh quoi! (οὐ σός ἐστιν ὁ κύων) ce chien n'est-il pas à toi? — Certes. — Οὐκοῦν πατὴρ ὢν σός ἐστιν (ici on ne peut plus traduire; les mots grecs veulent dire : 1° donc, étant père, il est tien; 2° donc il est celui qui est ton père, c'est ce dernier sens qu'adopte le Sophiste), de sorte que ce chien est ton père et que tu es le frère des petits chiens... Et ne bats-tu pas ce chien? — Mais si, car toi, je ne puis te battre. — Donc tu bats ton père. » (*Euthyd.*, 298 *d.*) Suivant la remarque d'Aristote, le sophisme repose le plus souvent sur la fausse liaison des mots (σύνθεσις), sur une équivoque qui résulte de la disposition des termes dans la phrase. Ainsi καθήμενον βαδίζειν δύνασθαι signifie : 1° assis être capable de marcher, 2° être capable de marcher étant assis. Le fameux sophisme : ἔστι σιγῶντα λέγειν (*Euthyd.*, 300 *b*) se réduit à un calembour :

σιγῶντα λέγειν veut dire : 1° parler en se taisant; 2° parler des choses muettes (ὅταν λίθους λέγῃς καὶ ξύλα καὶ σιδήρια, οὐ σιγῶντα λέγεις).

Les Mégariques : sens dogmatique de leurs raisonnements captieux. — Ce qui distingue les Mégariques des Sophistes, c'est que les arguments captieux, au moins chez les premiers philosophes de l'école, n'étaient pas de purs jeux de mots, mais des moyens d'établir indirectement la vérité d'une doctrine positive. Euclide procédait à la façon de Zénon d'Élée, qui s'efforçait de réduire à l'absurde la thèse du mouvement et de la pluralité. Toujours occupés à réfuter et à contredire, les Mégariques furent appelés les *éristiques,* les disputeurs, et de plus en plus, il faut le reconnaître, oubliant ce qu'ils voulaient établir, ils s'attachèrent uniquement, comme les Sophistes, à faire parade de leur subtilité. Des concepts immatériels, séparés, sans aucun rapport entre eux ni avec les individus, telle est, suivant les Mégariques, la seule réalité véritable : c'était, au moins pour ce qui est du monde phénoménal, accepter le nominalisme absolu des Cyniques. Si on ne peut affirmer ni un concept d'un autre concept, ni un concept d'un sujet individuel, on ne peut rien dire de rien (Platon, *Sophiste*) : les arguments captieux sont destinés à montrer cette impossibilité d'unir les idées entre elles. Euclide, dit Diogène Laërce (II, 107), pour réfuter ses adversaires, s'attaquait non aux prémisses du raisonnement, mais à sa conclusion (ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ'ἐπιφοράν), c'est-à-dire qu'il employait la preuve par la réduction à l'absurde. Quelques exemples nous suffiront à montrer ce qu'étaient les arguments captieux des Mégariques, et comment ils servaient à établir indirectement la théorie des concepts isolés.

Si les concepts n'ont aucun rapport entre eux, le raisonnement par analogie, si souvent employé par Socrate, ne peut rien prouver : les absurdités auxquelles ce mode de raisonnement conduit suffisent à le montrer. Ce qui appartient à Athènes est une possession d'Athènes, et il en est de même des autres choses ; mais l'homme appartient au genre animal, donc l'homme est la possession du genre animal. (Arist., *Soph. El.,* ch. XVII.) La sensation est dans ce qui sent et non dans ce qui est senti, donc le mouvement est dans ce qui meut et non dans ce qui est mû. Quelques arguments servent à montrer à quelles contradictions on est entraîné quand on veut établir une liaison entre un sujet et des prédicats généraux. Un homme, étant bon cordonnier, peut-il être mauvais (ἆρ'ἔστιν ἀγαθὸν ὄντα σκυτέα μοχθηρὸν εἶναι)? Si oui, un cordonnier bon sera mauvais : ἔσται ἀγαθὸς σκυτεὺς μοχθηρός (Arist., *Soph. El.,* ch. XX). Le voleur ne veut rien prendre de mauvais ; prendre quelque chose de bon est bon, donc le voleur ne veut pas le mal, mais le bien : οὔκουν τὸ κακὸν βούλεται, ἀλλὰ τἀγαθόν (Arist., *Soph. El.,* XXV). Peut-être les sophismes célèbres connus sous les noms du *menteur,* du *voilé,* du *caché,* de l'*Electre,* du *sorite,* du

cornu, du *chauve,* que la tradition attribue à Eubulide, successeur d'Euclide, se rattachaient-ils ainsi indirectement aux théories des Mégariques [1]. (D. L., II, 108.) Le sophisme du *menteur* peut se ramener à ces termes : un menteur, qui dit qu'il ment, ment-il ? Les trois arguments du *caché,* du *voilé,* de l'*Electre* (Oreste), ne sont que le même argument sous trois formes différentes : Connais-tu cet homme voilé ? — Non. — C'est ton père, donc tu ne connais pas ton père. (Arist., *Soph. El.,* ch. XXIV.) — Ce que tu n'as pas perdu, tu l'as encore ; tu n'as pas perdu de cornes, donc tu as des cornes (*cornu*). Le sens de ces sophismes n'est-il pas, conformément à la pensée des Mégariques, qu'on ne peut passer d'une idée à une autre et qu'on tombe nécessairement dans l'erreur quand on veut unir deux concepts l'un à l'autre (avoir, ne pas perdre) ? Le *sorite* et le *chauve* (combien de grains font un tas de blé ? combien faut-il enlever de cheveux à un homme pour qu'il soit chauve ?) semblent destinés à montrer qu'on ne peut accorder aucune existence véritable aux choses sensibles, qui toujours deviennent sans être jamais ; c'est par de semblables arguments que Zénon d'Elée démontrait l'impossibilité de saisir l'être matériel.

Progrès de la théorie scientifique du raisonnement, de Socrate à Aristote. — Socrate. — C'est par une pure abstraction que nous séparons la théorie du raisonnement des théories du concept et du jugement : toute la logique dépend de l'existence et de la nature des idées générales. Nous ne pouvons donc que répéter ici ce que nous avons dit et montré déjà : la sophistique amène la réaction de Socrate ; les arguments captieux, les négations et les subtilités des petits Socratiques provoquent la grande théorie logique et métaphysique des idées. On niait la possibilité de former des idées générales, de juger, de raisonner : il fallait rétablir l'esprit dans ses droits. La découverte des lois logiques de la pensée s'imposait aux adversaires des Sophistes : une science était nécessaire, qui permît de résoudre les difficultés de la sophistique en définissant les procédés réguliers de la pensée correcte, en accord avec les choses et avec elle-même.

Socrate n'est pas encore un logicien : il ne fait pas la théorie des procédés qu'il emploie, il ne distingue pas les divers modes de démonstration, mais il oppose aux Sophistes son exemple. Il montre qu'à l'aide de concepts formés régulièrement, selon les exigences d'une induction prudente, on peut composer des jugements et déduire des conséquences. Au lieu de se servir des mots au hasard, il s'attache avant tout à définir ses idées, et il sait comment il les forme. Il saisit ainsi le particulier et le général dans leurs rapports, et il n'est plus tenté de nier le jugement. Les concepts bien

1. C'est l'avis de Prantl (*Geschichte der Logik,* p. 42 *sq.*). Éd. Zeller (*Philosophie der griechen,* t. II, I, p. 226) ne reconnait un sens dogmatique qu'aux arguments du *tas de blé* et du *chauve;* tous les autres lui paraissent de purs sophismes destinés uniquement à embarrasser l'interlocuteur.

définis, la démonstration est possible : quand on sait ce qu'est l'homme juste, on peut savoir si tel homme est juste. La définition, pour parler le langage de la logique, donne la majeure du raisonnement.

Socrate veut ramener Lamproclès, son fils, à des sentiments meilleurs pour Xanthippe : il définit l'ingratitude, et il montre que la conduite de Lamproclès tombe précisément sous la définition donnée. (*Mém.*, II, II.) Pour démontrer l'existence des dieux, il part de ce principe général que les œuvres dont on aperçoit manifestement l'utilité, supposent une cause intelligente. (*Mém.*, I, IV, 3.) « Si quelqu'un, dit Xénophon, le contredisait sans avoir rien de clair à dire, si quelqu'un, par exemple lui soutenait, sans aucune preuve (ἄνευ ἀποδείξεως), que tel homme était plus sage, plus habile administrateur, plus courageux que tel autre, ou avançait quelque autre assertion semblable, Socrate ramenait toute la discussion à un point de départ, à un principe, de la façon suivante (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδε πῶς). Tu dis que l'homme que tu nous vantes est meilleur citoyen que celui dont je parle? — C'est ce que je soutiens. — Mais quoi! ne faut-il pas examiner avant tout quel est le propre du bon citoyen? (τί οὖν οὐκ ἐκεῖνο πρῶτον ἐπεσκεψάμεθα, τί ἐστιν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου). C'est ainsi qu'en ramenant les questions aux principes, il rendait la vérité sensible même à ses contradicteurs. (Xénoph., *Mém.*, IV, VI, 13 et 14.)

En résumé, Socrate n'a pas fait une théorie du raisonnement, mais il a montré par son exemple qu'il est possible d'établir des rapports entre des concepts bien définis et de passer ainsi d'une idée à une autre idée par des voies régulières.

La division platonicienne origine du syllogisme. — Témoignage d'Aristote. — Comparaison des deux méthodes. — C'est une chose remarquable que tous les disciples de Socrate reviennent à la critique négative des Sophistes. Seul, Platon poursuit l'œuvre de son maître. L'exemple de Socrate n'avait pas suffi. On partait de ce principe que l'objet de la science est l'être; aux théories des Sophistes il fallait opposer une théorie de l'être qui justifiât la pensée. Platon identifie le réel et l'intelligible : ce qui est, c'est ce qui peut être pensé. La science porte sur la seule réalité véritable, elle a pour objet les idées et leurs rapports rationnels. Mais Platon ne se contente pas d'exprimer ces vérités générales, il essaye de donner une théorie de la preuve, de montrer quels procédés réguliers l'esprit doit suivre pour découvrir les rapports des idées entre elles, ce qui est la fin même de la science. Par là on peut dire qu'il a préparé et rendu possible la logique d'Aristote. Le mouvement de la dialectique est double. La dialectique ascendante nous donne « l'idée une répandue tout entière dans une multitude d'individus, dont chacun existe séparément » (*Sophiste*, 253 *d*), elle ramène la pluralité à l'unité, tous les hommes individuels à l'idée une de l'homme en soi; elle s'achève par la définition qui fait connaître l'essence de chaque chose. La dialectique descendante va de l'unité du principe à la pluralité des conséquences, de l'unité du genre à la pluralité des espèces. Quand on a exprimé l'unité de l'idée par la définition, il faut par la division (διαίρεσις) en déterminer les parties. Découvrir les rapports des idées entre elles, démêler la μίξις εἰδῶν, le mélange des idées, c'est l'œuvre principale du dialecticien, qui 1° ne doit pas admettre de distinctions artificielles, et qui surtout 2° doit se garder de passer des intermédiaires, de sauter brusquement du genre à la pluralité individuelle. Ce serait être mauvais dialecticien que de dire que la voix (φωνή) s'exprime par vingt-quatre sons. Entre les deux extrêmes, la voix et les lettres, il y a des concepts intermédiaires : il faut diviser la φωνή en consonnes et en voyelles, puis diviser les consonnes elles-mêmes, et descendre ainsi jusqu'à ce qu'on ne trouve plus devant soi que la diversité individuelle. (*Philèbe*, 18 *a*, sq.) La division nous apprend donc si les concepts sont identiques ou différents, dans quel rapport ils sont à un concept plus général, en quelle mesure ils sont semblables ou opposés, s'ils doivent être unis ou séparés, en un mot elle détermine leurs relations réciproques, et elle nous fait descendre par une voie régulière du plus général au moins général, jusqu'à la limite où l'on ne trouve plus que l'indétermination individuelle. Si nous songeons que le syllogisme consiste à établir un rapport entre deux idées extrêmes, au moyen d'une troisième idée dont le rapport aux deux autres est connu ou évident, que par suite il repose tout entier sur le rapport des concepts entre eux, nous reconnaîtrons dans la méthode platonicienne de la division une théorie qui conduit par une sorte de progrès naturel de la démonstration socratique à la syllogistique d'Aristote [1].

Pour établir, dit M. Waddington (*Essais de Logique*, p. 97) que la division dialectique de Platon est l'origine du syllogisme, il suffira, je crois, de deux arguments, dont l'un me paraît sans réplique, puisque c'est le témoignage assez peu suspect d'Aristote lui-même; l'autre qui s'y ajoutera, en manière d'éclaircissement, sera tiré d'une analyse comparée des deux procédés en question.

Voyons d'abord le témoignage d'Aristote. Après avoir exposé sa

1. M. Ch. Waddington (*Essais de Logique*, 1857) a signalé ce rapport de la méthode de division et de la méthode syllogistique, dans un chapitre intéressant que nous nous contentons de résumer. (Voir aussi Prantl, *Geschichte der Logik*, p. 84-85, et Zeller, II, I, p. 528.)

méthode de démonstration, il consacre le chapitre XXXI du livre I[er] des *Premiers Analytiques* à la division par genres.

« Il est aisé de voir, dit-il, que la division par genres est une faible partie de la méthode qu'on vient d'exposer (ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου) : car cette division est comme un syllogisme impuissant (ἀσθενὴς συλλογισμός); en effet, ce qu'il faut démontrer, elle demande qu'on le lui concède, et elle conclut toujours un terme supérieur (συλλογίζεται δὲ ἀεί τι τῶν ἄνωθεν)... Dans les démonstrations, quand il s'agit de prouver un attribut (d'un sujet), il faut toujours que le moyen par lequel se fait le syllogisme soit moins étendu que le grand terme; la division fait tout le contraire : elle prend l'universel pour moyen (τὸ καθόλου λαμβάνει μέσον)... De cette manière, ceux qui emploient la division sont toujours conduits à prendre pour moyen le genre, et pour termes le sujet et les espèces... (καθ'οὗ δ'ἔδει δεῖξαι καὶ τὰς διαφορὰς ἄκρα). On ne peut démontrer par cette méthode; car s'il est admis que toute étendue est commensurable ou incommensurable, et que le diamètre est une étendue, il est prouvé par là (συλλελογίσται) que le diamètre est commensurable ou incommensurable. Mais si l'on admet qu'il est incommensurable, on suppose précisément ce qu'il fallait prouver. » (*Premiers Analyt.*, I, XXXI.) Dans les *Deuxièmes Analytiques* (l. II, ch. V) Aristote répète la même objection : « La méthode par division ne démontre pas (οὐδὲ συλλογίζεται), car elle ne tire jamais nécessairement une conséquence de certaines données, et elle ne démontre pas plus que l'induction. En effet, il ne faut pas que la conclusion soit la réponse à une interrogation ou le simple effet d'une concession; elle doit résulter nécessairement des principes posés, quand même l'interlocuteur ne l'accorderait pas. » Un peu plus loin cependant (ch. XIII) Aristote signale l'importance de la division pour la définition et même pour la démonstration de l'essence : « Les divisions par espèces sont utiles pour cette méthode... c'est par la division seulement que l'on est assuré de ne rien omettre dans l'essence. »

Le sens de ces textes est assez clair. Ils montrent d'abord qu'Aristote s'est très nettement rendu compte des rapports de la division platonicienne et du syllogisme : il reconnaît lui-même que la division dialectique est une partie, si faible qu'elle soit, de la méthode syllogistique, et qu'elle sert à découvrir les relations des essences entre elles. Mais à cette méthode de division il oppose deux graves objections : 1° elle suppose au lieu de démontrer, elle choisit arbitrairement une des deux alternatives de la division; 2° elle prend pour moyen le terme le plus général : tout animal est mortel ou immortel, tout homme est animal; que conclure de là? *Animal* est le moyen terme, mais il est plus étendu que le grand terme, qui devrait être ici *mortel*, dès lors comment savoir si le petit terme *homme* convient avec mortel ou avec immortel?

Une comparaison des deux méthodes achèvera de nous faire comprendre et leur rapport et les critiques d'Aristote. Dans le *Sophiste* (219 *a*, sq.), Platon veut définir la pêche à l'hameçon que, par une supposition préliminaire, il reconnaît pour une espèce d'art. Procédons par division : l'art comprend deux espèces, il consiste à faire ou bien à acquérir. Dans laquelle de ces deux

espèces rentre la pêche à l'hameçon? C'est ce qu'on ne sait pas par la division; car on n'a le droit d'en rien conclure, sinon que la pêche à l'hameçon est un art de faire, ou un art d'acquérir. Pour aller plus loin, il faut admettre par hypothèse qu'elle est un art de la seconde espèce. Or l'art d'acquérir se divise à son tour en deux espèces : il procède par un consentement mutuel ou par la violence. On suppose alors que la pêche à l'hameçon est de la seconde espèce. On poursuit ces divisions et ces suppositions jusqu'à ce qu'on ait obtenu la définition cherchée. Voici le résumé que donne Platon lui-même de tout ce travail (*Sophiste*, 221 *b*) :

En divisant en deux parties l'art en général, nous y avons trouvé l'art d'acquérir; dans l'art d'acquérir, l'art d'acquérir par violence; dans l'art d'acquérir par violence, la chasse; dans la chasse, la chasse aux animaux; dans la chasse aux animaux, la chasse dans le fluide; dans cette dernière espèce de chasse, nous avons pris la division inférieure qui est la pêche; dans la pêche, celle qui se fait en frappant; dans cette dernière, la pêche avec des crocs; enfin l'espèce de la pêche avec des crocs qui se fait en tirant le poisson de bas en haut, empruntant son nom à ces circonstances mêmes, s'est appelée la pêche à l'hameçon.

Cette citation nous permet de comprendre le reproche qu'Aristote adresse à cette méthode d'être une continuelle pétition de principe. Supposons qu'on veuille établir par la méthode de division que l'homme est mortel. On part du genre animal, auquel on admet que l'homme appartient. Ce genre contient deux espèces : tout animal est mortel ou immortel. Or il est facile de voir que cette division peut bien servir à démontrer quelque chose, à savoir que l'homme, étant animal, est mortel ou immortel; mais elle ne démontre pas ce qui est à prouver, savoir que l'homme est mortel; on ne peut que l'admettre par hypothèse. Donc, comme le dit Aristote, de deux choses l'une : ou la division suppose ce qui est à démontrer (l'homme est mortel), ou elle conclut un terme supérieur, c'est-à-dire plus général que celui dont il s'agit (mortel ou immortel). L'erreur de principe qui fausse la méthode de division, c'est le choix du moyen terme. Le moyen terme ne peut être qu'une espèce du grand terme ou attribut de la conclusion. Soit cette question : L'homme est-il vivant? Je puis faire le raisonnement suivant : tout animal est vivant, — tout homme est animal, — donc tout homme est vivant. Le genre *animal* est ici moyen terme, mais c'est qu'*animal*, qui est genre par rapport à *homme*, est espèce par rapport à *vivant*. C'est donc toujours l'espèce qui sert de moyen et qui donne la conclusion cherchée, par un progrès de l'espèce au genre, l'espèce homme impliquant le genre animal,

nécessaire, mais de ce qui arrive le plus souvent : διὰ τῶν ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων (*Anal. post.*, I, XXX), et dans ce cas le moyen terme nécessairement n'exprime que ce qui arrive le plus souvent (*Anal. post.*, II, XXII). Mais ce sont là des syllogismes imparfaits ; le vrai syllogisme est le syllogisme scientifique et démonstratif, qui déduit la conclusion des causes propres et vraies : τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον. (*Anal. post.*, II, II.) Aristote ne se borne donc pas à établir les conditions auxquelles la pensée reste en accord avec elle-même, quel que soit d'ailleurs le contenu des prémisses. Si le syllogisme est la forme par excellence du raisonnement, c'est qu'il est le plus parfait instrument pour la découverte et l'exposition de la vérité, c'est qu'il répond aux conditions de l'existence réelle, c'est qu'il exprime les démarches successives de la nature, qui va du genre à l'espèce, d'une forme moins riche à une forme plus complexe. Toute démonstration est un syllogisme, si tout syllogisme n'est pas une démonstration : ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξις συλλογισμός τις, ὁ συλλογισμὸς δὲ οὐ πᾶς ἀπόδειξις. (*Anal. pr.*, I, IV.) A vrai dire, il n'y a de syllogisme parfait que celui qui démontre en prenant la cause pour moyen terme, c'est-à-dire que celui qui traduit la vérité métaphysique par l'enchaînement des termes. La forme du raisonnement a sa raison dans le contenu du raisonnement, le syllogisme répond à la fois à la nature de la pensée et à la nature de l'Être.

Dans le concept l'homme pense l'essence de l'Être... C'est dans la causalité du concept qu'est, pour Aristote, la force motrice (*die treibende Kraft*) du syllogisme, et c'est dans le moyen terme, dans sa réalité et sa puissance ontologiques que se concentre la vie de toute la syllogistique. (Prantl, *Geschichte der Logik.*, t. Ier, p. 263-265.)

Les Premiers Analytiques. — Construction du syllogisme : les trois figures. — On a réuni sous le nom d'ὄργανον les traités logiques d'Aristote. Les traités auxquels on a donné le nom d'*Analytiques* ont pour objet la science de la démonstration; et comme toute démonstration est un syllogisme, Aristote consacre les *Premiers Analytiques* à la théorie du syllogisme. Cette théorie comprend six parties : la première, après des définitions et des prolégomènes, traite de la *construction du syllogisme dans toutes ses figures et dans tous ses modes ;* la seconde, de la *recherche du moyen terme ;* la troisième, de la *manière de ramener le syllogisme à ses éléments (propositions-termes) et à ses formes rigoureuses,* quand il en a été écarté par le langage vulgaire ou oratoire (c'est le contenu du Ier livre) : εἰ a. τὴν γένεσιν τῶν συλλογισμῶν θεωροῖμεν, b. καὶ τοῦ εὑρίσκειν ἔχοιμεν δύναμιν, c. ἔτι δὲ τοὺς γεγενημένους

ἀναλύοιμεν εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, τέλος ἂν ἔχοι ἡ ἐξ ἀρχῆς πρόθεσις. *Prem. Anal.*, I, ch. XXXII); la quatrième, *des propriétés du syllogisme relativement à la vérité de sa conclusion;* la cinquième, des *défauts du syllogisme ;* la sixième, des *diverses formes de raisonnement réductibles au syllogisme* (c'est le contenu du IIe livre). Nous chercherons seulement à montrer comment Aristote construit le syllogisme dans ses figures et ses modes.

Le syllogisme, dit-il, est une énonciation dans laquelle certaines choses étant posées, par cela seul qu'elles le sont, il en résulte nécessairement quelque autre chose différente de celles qui sont posées : συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Dire par cela seul qu'elles sont posées, signifie que c'est par elles que la chose est conclue (τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν), et dire que c'est par elles que la chose est conclue signifie qu'il n'est besoin d'aucun autre terme pour obtenir cette conclusion nécessaire (τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον). J'appelle syllogisme complet (τέλειος) celui dans lequel les propositions posées suffisent pour conduire à la conclusion nécessaire, et incomplet (ἀτελής) celui où l'on a besoin de quelque autre donnée, laquelle est bien renfermée dans les propositions posées, mais n'y est point explicitement formulée. (*Prem. Analyt.*, I, ch. I.)

Puisqu'il y a des syllogismes complets et des syllogismes incomplets, il importe de savoir ramener les derniers aux premiers : pour cela, le principal moyen est de formuler les données dont on a besoin et qui sont contenues dans les propositions posées. Pour substituer à une proposition l'expression d'une vérité nécessairement contenue en elle, il faut la convertir. Convertir une proposition, c'est faire avec les termes de cette proposition une proposition équivalente qui ait pour sujet l'attribut et pour attribut le sujet de la première; exemple : aucun homme n'est parfait, aucun parfait n'est homme. C'est donc à propos du syllogisme et comme prolégomène à sa théorie du raisonnement qu'Aristote donne les règles de la conversion (*V. les Théories du Jugement*). Avant d'exposer les diverses formes du raisonnement syllogistique, il donne le moyen de les ramener au type véritable de l'argument déductif. Ce fait nous montre l'importance qu'il attache à la réduction des syllogismes imparfaits en syllogismes parfaits.

Le syllogisme est la liaison de deux termes au moyen d'un troisième. On demande si un prédicat donné (mortel) convient à un sujet donné (Socrate); c'est la question. Pour la résoudre, on cherche un troisième terme (homme) qui ait avec les deux termes de la question des rapports définis ; on le compare successivement avec chacun des deux termes, et selon les rapports de convenance ou de disconvenance qu'il présente avec eux, on conclut à la con-

venance ou à la disconvenance des deux termes. Tout syllogisme se compose donc de trois termes, comme de trois jugements. De ces trois termes, l'un (mortel) doit être attribué à l'autre (Socrate) dans la conclusion; le troisième ne peut entrer dans la conclusion, puisqu'il doit servir à montrer comment les deux termes qui la composent peuvent être entre eux dans le rapport de sujet à attribut.

« J'appelle *termes*, dit Aristote, les éléments de la proposition (ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις), c'est-à-dire l'attribut et le sujet. (*Prem. Analyt.*, I, ch. I.) J'appelle *moyen* (μέσον) le terme qui tout à la fois est contenu dans l'un des deux termes et contient l'autre, et qui par sa position même est entre les deux autres (ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστιν, ὃ καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον). Les termes *extrêmes* (ἄκρα) sont ceux qu'unit le moyen; j'appelle *grand terme, majeur,* l'extrême qui contient le moyen (μεῖζον ἄκρον ἐν ᾧ τὸ μέσον ἐστιν), *petit terme, mineur*, l'extrême qui est contenu dans le moyen (ἔλαττον δὲ τὸ ὑπὸ τὸ μέσον ὄν). » Cette définition des extrêmes ne s'appliquerait que dans le cas où les prémisses sont affirmatives. Aristote en donne une définition plus générale : le grand terme (τὸ μεῖζον) tient exclusivement lieu d'attribut (αὐτὸ ἐν ἄλλῳ ὄν); le petit terme (τὸ ἔλαττον) représente toujours un sujet, ἐν ᾧ ἄλλο ἐστίν. (*Prem. Anal.*, I, ch. IV.) Mais cette définition ne s'applique encore qu'à la première figure, la seule parfaite, selon Aristote; aussi les modernes ont-ils défini le grand terme l'attribut de la conclusion. Le petit terme est souvent aussi nommé par Aristote τὸ ἔσχατον, le concept dernier, c'est-à-dire le plus rapproché de l'existence individuelle et indivisible; le grand terme, au contraire, est τὸ πρῶτον, le concept premier, c'est-à-dire le plus général. Les deux propositions, où l'on unit tour à tour le moyen au grand et au petit terme, s'appellent *prémisses*, προτάσεις, ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος; la proposition où l'on unit le grand terme au petit terme s'appelle la *conclusion*, τὸ συμπέρασμα.

Le moyen est bien dans la pensée entre les deux extrêmes, puisqu'il est moins général que le majeur, plus général que le mineur. Il est encore moyen, d'après Aristote, en ce sens que, dans la formule même du syllogisme, il est entre les deux extrêmes par sa position. Notre formule : *Tout B est A, tout C est B,* donc *tout C est A,* ne vérifie pas cette assertion; mais il faut savoir qu'Aristote, au lieu de commencer chaque proposition par le sujet, la commence par l'attribut, et donne au syllogisme l'expression suivante : 1° Εἰ τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ B; — 2° Καὶ τὸ B κατὰ παντὸς τοῦ Γ; — 3° Ἀνάγκη τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι[1]. Le moyen terme, tout à la fois dans la pensée et dans l'expression, est donc, suivant Aristote, entre les deux extrêmes, et c'est cette position normale du moyen qui constitue le syllogisme parfait. Toute autre position du moyen,

1. Voici la formule d'Aristote : « Si A (*mortel*) est dit de tout B (*animal*), si B est dit de tout C (*homme*), A (*mortel*) est dit de tout C (*homme*). » Aristote semble donc se préoccuper surtout des rapports de compréhension. Il faut remarquer toutefois que plusieurs de ses expressions et les mots mêmes de μεῖζον, μέσον, ἔλαττον, sont empruntés aux rapports d'extension.

soit après, soit avant les deux extrêmes, ne donne que des syllogismes imparfaits.

La position naturelle du moyen entre les deux extrêmes, comme sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, donne la première figure (σχῆμα), qui par conséquent ne contient que des syllogismes parfaits.

Quand les trois termes sont dans un tel rapport les uns aux autres que le petit terme est dans tout le moyen, et que le moyen est ou n'est pas dans tout le grand terme, il est nécessaire qu'il y ait un syllogisme parfait des extrêmes : ὅταν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ, καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμόν τέλειον. (*Prem. Analyt.*, I, ch. IV.) Quand la même chose d'une part est affirmée de tout un terme, de l'autre est niée de tout un terme, ou est affirmée universellement des deux termes, ou niée universellement des deux termes, c'est la seconde figure, dans laquelle le moyen est deux fois attribut, et les extrêmes sont les sujets des prémisses. (Ch. V.) Quand un terme est affirmé de tout le moyen, et l'autre terme nié de tout le moyen, ou quand les deux extrêmes sont affirmés de tout le moyen ou niés de tout le moyen, on a la troisième figure; et dans cette figure le moyen est ce dont les deux extrêmes sont affirmés (est deux fois sujet), et les extrêmes sont les attributs des prémisses. (Ch. VI.)

Ces définitions des trois figures sont trop exclusives, puisque Aristote n'y fait allusion qu'aux modes universels; mais d'autre part elles contiennent les définitions plus simples et plus générales qui sont restées en usage : la première figure est celle où le moyen est sujet de la majeure et attribut de la mineure. La seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut; la troisième figure, celle où le moyen est deux fois sujet. Remarquons encore que les expressions grand terme, moyen terme, petit terme, ne conviennent qu'à la première figure. Dans le cas où le moyen est deux fois attribut, il contient à la fois le grand terme et le petit terme, il n'est donc pas à proprement parler un terme moyen; de plus, dans le syllogisme tel que l'énonce Aristote, il n'est pas, dans cette figure, placé par sa position entre les extrêmes. Il en est de même de la troisième figure, comme il est facile de s'en assurer. C'est que, pour Aristote, il n'y a, à vrai dire, qu'une seule figure légitime du syllogisme, la première, celle où : 1° la conclusion du raisonnement s'impose à l'esprit par sa seule évidence, dès qu'il est énoncé; 2° celle aussi où s'exprime l'enveloppement des concepts, et qui va par une marche régulière du grand terme au moyen terme, et du moyen terme au petit terme. La première figure a donc une valeur et un sens uniques; elle est, à vrai dire la seule forme parfaite de l'argument déductif, la seule qui réponde à la nature des

choses. C'est précisément parce qu'Aristote ne voit pas dans le syllogisme un argument purement formel qu'il ne parle pas de ce qu'on a appelé après lui la quatrième figure. On conçoit que le moyen puisse être attribut dans la majeure, sujet dans la mineure : dans ce cas, le moyen contient le grand terme, et est contenu dans le petit terme. Mais c'est là une forme si peu naturelle, si peu conforme aux lois des choses et aux habitudes de l'esprit qu'Aristote l'a négligée volontairement. Il a cependant donné incidemment toutes les indications qui pouvaient conduire à la distinction et à l'énumération des modes indirects et bâtards de cette quatrième figure.

Les modes des trois figures : leur réduction aux deux modes universels de la première figure. — Syllogismes modaux. — Règles générales du syllogisme. — Recherche du moyen terme. — Les trois figures définies, Aristote détermine les modes de chaque figure, c'est-à-dire ce que doivent être, selon chaque figure, la qualité et la quantité des trois propositions du syllogisme, pour qu'on ait une conclusion valable. Mais Aristote ne procède pas, comme on le fera plus tard, en partant de la définition même et des règles du syllogisme. Il ne connaît ni les règles générales de tout syllogisme, ni les règles particulières de chaque figure : il doit les découvrir, il le fait par induction et tâtonnements. C'est dans la détermination de toutes les combinaisons concluantes que se révèle son génie de logicien. Ne pouvant suivre les détails de son exposition, nous nous bornerons à montrer comment il procède pour définir les modes de la première figure. Dans la première figure, le moyen terme est sujet de la majeure, attribut de la mineure. Quand le moyen est affirmé universellement du petit terme et que le grand terme est affirmé ou nié universellement du moyen, un syllogisme parfait est possible. En effet, dans le premier cas le majeur contient le moyen qui contient le mineur, on saisit donc immédiatement la convenance des extrêmes; dans le second cas, le grand terme ne contient pas le moyen, et le mineur est tout entier dans le moyen, le mineur est donc hors du majeur. Avec des propositions universelles on peut donc construire deux syllogismes concluants dans la première figure, l'un affirmatif, l'autre négatif. Si la mineure est négative, que d'ailleurs la majeure soit affirmative ou négative, il n'y a pas de conclusion possible : en effet, si la majeure est affirmative, le grand terme contient le moyen; mais qu'importe, puisque le

mineur est en dehors du moyen? Si la majeure est négative, le moyen est séparé des deux extrêmes, ce qui ne permet aucune conclusion en aucun sens. Passons aux syllogismes où entrent des propositions particulières. Si une des prémisses est particulière, il n'y a de conclusion possible que dans le cas où la prémisse particulière est la mineure. (*Prem. Anal.*, I, IV.) Si la majeure est particulière, le moyen n'est que partiellement dans le grand terme; dès lors qu'importe que tout le mineur soit dans le moyen? On ne peut savoir si la partie du moyen qui contient le mineur est précisément celle qui est contenue dans le majeur. Ainsi donc, dans la première figure, la majeure seule peut être négative, et la mineure seule peut être particulière. Aristote ne part pas de ces deux lois, comme les logiciens de Port-Royal par exemple, il les dégage au contraire de l'examen des différents modes possibles. Parmi les syllogismes de la première figure, dans lesquels entre une proposition particulière, il y a deux modes concluants, un affirmatif, l'autre négatif, et dix modes non concluants. Non seulement la première figure ne donne que des syllogismes parfaits, πάντες οἱ ἐν τούτῳ τῷ σχήματι συλλογισμοὶ τέλειοί εἰσι. (*Prem. Anal.*, I, IV), mais encore elle présente dans ses conclusions les quatre espèces de propositions possibles (A, E, I, O); et par conséquent elle suffit à résoudre toutes les questions possibles, πάντα τὰ προβλήματα δείκνυται διὰ τούτου τοῦ σχήματος. (*Prem. An.*, I, ch. IV.)

Aristote découvre par la même méthode de construction tous les modes concluants de la seconde figure (le moyen deux fois attribut) : il y a dans cette figure, comme dans la première, quatre modes concluants, deux universels, deux particuliers, mais tous négatifs : τέλειος οὐκ ἔσται συλλογισμὸς οὐδαμῶς ἐν τούτῳ τῷ σχήματι. (*Prem. Anal.*, I, VI.) La troisième figure ne donne pas de conclusions universelles, elle donne six conclusions particulières : trois affirmatives, trois négatives : τέλειος οὐ γίνεται συλλογισμὸς οὐδ' ἐν τούτῳ τῷ σχήματι. (*Prem. Anal.*, I, VI). Mais il ne faut pas oublier que la deuxième et la troisième figure ne donnent que des syllogismes imparfaits, c'est-à-dire qui ont besoin pour conclure avec évidence d'être ramenés aux modes de la première figure. Cette réduction se fait par trois procédés : soit directement par la conversion des propositions, soit indirectement par la transposition des prémisses, la majeure devenant la mineure, et la mineure devenant la majeure; soit enfin par la réduction à l'absurde, qui montre que, si l'on n'admet pas la conclusion discutée, on contredit une proposition admise comme prémisse. Soit le syllogisme suivant de la deuxième figure :

Toute étoile scintille, — aucune planète ne scintille, — donc nulle planète n'est une étoile. On peut le ramener au mode universel de la première figure par la conversion de la mineure et la transposition des prémisses. Aucun astre scintillant n'est une planète, — toute étoile est un astre scintillant, — donc nulle étoile n'est une planète. Aristote ne se contente pas de montrer que tous les modes des syllogismes imparfaits (deuxième et troisième figure) peuvent être ramenés aux modes de la première figure, il montre que les deux modes particuliers de la première figure peuvent être ramenés aux deux modes universels de cette même figure. En effet, les deux modes particuliers de la première figure peuvent être ramenés par la réduction à l'absurde aux deux modes universels de la deuxième figure, et ces derniers se ramènent aux deux modes universels de la première figure. Ainsi de déduction en déduction Aristote en vient à ne laisser subsister que les deux modes universels de la première figure : mode universel affirmatif, mode universel négatif : πᾶσαν ἀπόδειξιν καὶ πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τριῶν τῶν προειρημένων σχημάτων. Τούτου δὲ δειχθέντος δῆλον ὡς ἅπας τε συλλογισμὸς ἐπιτελεῖται διὰ τοῦ πρώτου σχήματος καὶ ἀνάγεται εἰς τοὺς ἐν τούτῳ καθόλου συλλογισμούς. (*Prem. Anal.*, I, XXII.)

Aristote, dans l'*Organon*, ne parle pas des syllogismes hypothétiques; les συλλογιμοὶ ἐξ ὑποθέσεως, qu'il mentionne, sont des syllogismes dont la conclusion n'a de force que grâce à une convention, ἐξ ὁμολογίας. En revanche il énumère avec le plus grand détail ce qu'on a appelé dans l'École les syllogismes *modaux*. Une proposition affirme ce qui est réel, possible ou nécessaire. Après avoir examiné les syllogismes composés de propositions qui affirment ou nient l'existence, Aristote examine tour à tour les syllogismes composés de deux prémisses qui affirment le nécessaire, de deux prémisses qui affirment le possible, de deux prémisses dont l'une affirme l'existence et l'autre la nécessité, de deux prémisses dont l'une affirme l'existence et l'autre la possibilité, etc. Il consacre quinze longs chapitres des *Premiers Analytiques* (VIII à XXIII) à examiner quelle sera la nature de la conclusion dans chacune de ces diverses combinaisons. Ce n'est pas là, pour lui, un vain jeu dialectique; le réel, le possible et le nécessaire sont les modes de l'Être; la science démonstrative, qui est faite pour s'appliquer à l'Être, doit donc déterminer les rapports intelligibles qui, dans la nature, peuvent unir le possible, le réel et le nécessaire.

C'est après avoir examiné ainsi toutes les formes syllogistiques qu'Aristote établit les règles générales qui se dégagent de

toutes ces observations de détail, en sont le résumé et la conclusion.

1° Tout syllogisme se compose de trois termes et pas plus : πᾶσα ἀπόδειξις διὰ τριῶν ὅρων καὶ οὐ πλειόνων (*Prem. Analyt.*, I, c. XXIV); 2° dans tout raisonnement il faut qu'il y ait une proposition affirmative : ἐν ἅπαντι (συλλογισμῷ) δεῖ κατηγορικόν τινα τῶν ὅρων εἶναι (*Prem. Analyt.*, I, XXIII), en d'autres termes, de deux prémisses négatives on ne peut rien conclure; 3° dans tout raisonnement il faut une prémisse universelle, δεῖ τὸ καθόλου ὑπάρχειν, c'est-à-dire : de deux particulières on ne peut rien conclure; 4° une conclusion universelle ne peut résulter que de deux prémisses universelles : τὸ μὲν καθόλου ἐξ ἁπάντων τῶν ὅρων καθόλου δείκνυται; si une des deux prémisses est particulière, la conclusion ne peut être que particulière; 5° une conclusion affirmative ne peut sortir que de deux prémisses affirmatives; une des prémisses étant négative, la conclusion sera négative. (*Ibid.*, XXIII.)

Aristote achève les *Premiers Analytiques* en donnant un certain nombre de règles qui permettent de découvrir le moyen terme; de dégager du langage oratoire ou vulgaire les formes régulières et légitimes du syllogisme, d'éviter les fautes de raisonnement (pétition de principe, — contradiction, — prémisses fausses, etc.), enfin de ramener au syllogisme les diverses formes de la déduction (induction formelle, exemple, abduction : ἀπαγωγή, objection : ἔνστασις, enthymème).

Ce que dit Aristote de la recherche du moyen terme nous montre une fois de plus qu'il regarde le syllogisme non comme un simple mode d'exposition formelle, mais comme un instrument de découverte. Il y a des choses qui sont toujours et uniquement sujets, comme tout ce qui est individu; d'autres qui sont toujours et uniquement attributs, comme les genres derniers et extrêmes; d'autres enfin qui peuvent être à la fois sujets et attributs, comme les genres intermédiaires, c'est-à-dire les espèces. Comme le moyen doit pouvoir être sujet et attribut, c'est toujours sur l'espèce que doit porter la recherche du moyen. Ceci posé, pour trouver le moyen entre deux termes donnés, il faudra chercher dans tout ce qui peut être affirmé de l'un, et dans tout ce dont l'autre peut être affirmé, ou bien si la conclusion doit être négative, dans tout ce qui peut être nié de l'un ou de l'autre, un terme commun; ce terme sera le moyen. Soit à établir la conclusion : Pierre est mortel. Homme est à la fois parmi les attributs qui peuvent être affirmés de Pierre, et parmi les sujets dont mortel peut être affirmé : il peut donc servir de moyen entre Pierre et mortel. Cette recherche du moyen n'est pas une simple analyse du langage. Aristote n'imagine pas, comme sembleront le faire ses successeurs, la science toute faite dans le langage : ce qui importe, ce n'est pas le terme

lui-même, c'est ce qu'il représente. Le syllogisme n'a de valeur que s'il répond à la nature des choses, que s'il exprime les rapports des formes entre elles. Les véritables matériaux du raisonnement déductif ne sont donc ni les propositions, ni les termes, ce sont les faits et les lois, ou plutôt les formes, les idées que réalise dans les individus le progrès de la nature en mouvement vers Dieu. Le syllogisme est l'instrument logique qui répond à la métaphysique d'Aristote.. Découvrir le moyen terme, c'est pénétrer le secret des choses, c'est raisonner comme raisonne la nature, quand elle se sert d'une forme moins parfaite et plus générale comme d'une matière pour une forme plus spéciale et plus haute. Aussi Aristote conclut-il ses préceptes sur l'invention du moyen terme en disant que c'est à l'expérience de fournir les principes spéciaux de toute science : τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἑκάστου ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. Λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης· ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων, οὕτως εὑρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις. (*Prem. Anal.*, I, xxx.)

Théophraste et Eudème : les cinq nouveaux modes de la première figure. — Galien : la quatrième figure. — Nous avons cherché à établir que la syllogistique d'Aristote n'est pas dans la philosophie grecque un fait imprévu, sans antécédents. Il n'en a pas moins eu le mérite d'avoir, du premier coup et avec une sûreté admirable, formulé une théorie complète du syllogisme et de ses formes légitimes. Nous ne pouvons étudier par le détail les controverses sur la place ou l'addition d'un mode dans telle ou telle figure, suivre dans leur diversité les manières d'exposer une théorie désormais classique, faire l'histoire de tous les jeux parfois puérils auxquels se sont complu les logiciens de la Grèce; nous nous contenterons désormais d'indiquer les grandes lignes de l'histoire de la syllogistique. Ni les commentateurs, ni les Stoïciens, qui sont les Scolastiques de l'antiquité, n'ont transformé la doctrine des *Premiers Analytiques* : la quatrième figure est une superfluité; la seule addition importante est la théorie des syllogismes hypothétiques. En revanche, et c'est ce qu'on n'a pas assez remarqué, ce qui peu à peu se métamorphose, c'est le caractère, c'est le sens et la valeur de la syllogistique. La logique se sépare de plus en plus de l'ontologie, pour se rapprocher de la grammaire. A mesure que le concept perd son sens métaphysique, le syllogisme est étudié d'un point de vue purement formel et scolastique. Les logiciens ne cherchent plus que les conditions de

l'accord de la pensée avec elle-même, ils mettent leur science de plus en plus en dehors de la réalité. Ils sont surtout préoccupés de trouver des formules qui facilitent la tâche du professeur et la besogne de l'écolier, et de faire admirer leur subtilité en épuisant toutes les combinaisons possibles.

Bien que Théophraste et Eudème, disciples immédiats d'Aristote, semblent avoir maintenu les grands principes du maître, déjà dans leurs additions et leurs compléments se manifeste la tendance scolastique. Théophraste a peut-être soutenu, contre l'opinion d'Aristote, que la deuxième et la troisième figure donnent des syllogismes parfaits, et c'est lui qui aux quatre modes directs de la première figure a ajouté cinq modes indirects, comme en témoignent Alexandre d'Aphrodise (*Ad. An. pr.*, fol. 27) et Boèce (*de Syll. categ.*, p. 594). Dans deux endroits Aristote avait donné des indications qui n'avaient besoin que d'être suivies, pour conduire à la distinction des cinq modes indirects de la première figure. « Dans toutes les figures, quand il n'y a pas de syllogisme régulier, si les deux prémisses sont affirmatives ou négatives, il ne s'ensuit rien de nécessaire (οὐδὲν ὅλως γίνεται ἀναγκαῖον). Mais quand une des prémisses est affirmative universelle ou affirmative particulière et que l'autre est négative universelle, on obtient une conclusion. » (*An. pr.*, I, vii.) Si en effet nous avons, selon la place qu'occupe le moyen terme dans la première figure :

Tout B est A Aucun C n'est B	Quelque B est A Aucun C n'est B,

en convertissant, puis transposant les prémisses, nous avons :

Aucun B n'est C *Quelque A est B* Quelque A n'est pas C	Aucun B n'est C *Quelque A est B* Quelque A n'est pas C.

Or les deux modes auxquels Aristote fait ici allusion, ne sont que les deux derniers parmi les cinq modes indirects de Théophraste. Dans un autre passage (*Prem. An.*, l. II, ch. 1[er]), Aristote remarque que tous les syllogismes dont la conclusion est affirmative universelle, affirmative particulière, négative universelle, donnent un second résultat quand la conclusion est convertie. Mais il ne distingue pas les cas où la conclusion nouvelle qu'on obtient ainsi ne pourrait être obtenue par un autre mode de raisonnement, des cas où elle se confond avec une conclusion déjà donnée par un autre mode connu et défini. Or si on distingue ces cas, on a les

trois premiers des cinq modes reconnus par Théophraste. En effet, si on convertit les trois premiers modes de la première figure (la quatrième conclusion est une particulière négative qui ne peut être convertie), on a : *quelque A est C, aucun A n'est C, quelque A est C*, et en construisant le syllogisme :

Tout B est A	Nul B n'est A	Tout B est A
Tout C est B	Tout C est B	Quelque C est B
Quelque A est C	Aucun A n'est C	Quelque A est C.

On considère ces cinq modes comme des modes indirects concluant *per conversionem refractionemque* (Boèce), et d'après cette idée on prend pour première proposition ou majeure celle où entre le sujet de la conclusion, et pour mineure celle où entre l'attribut.

C'est avec ces cinq modes indirects que Théophraste et Eudème avaient cru devoir ajouter aux quatre modes directs reconnus par Aristote, qu'on fit plus tard la quatrième figure. Une tradition, acceptée dans l'École, attribuait à Galien cette innovation (*galenica figura*). Mais on ne trouve rien dans les écrits du grand médecin, dont les œuvres logiques sont perdues, qui confirme cette assertion. De plus, durant toute l'antiquité jusqu'à Boèce, les logiciens suivent le mode d'exposition de Théophraste et ne signalent même pas la divergence de Galien. Jusqu'à nos jours, le seul témoignage qu'on pouvait invoquer était celui du philosophe arabe Averroès, qui attribue positivement à Galien l'invention de la quatrième figure. Dans son *Histoire de la logique* (t. II, p. 295), M. Prantl signale un passage de *Johannes Italus*, logicien byzantin, contemporain plus jeune de Psellus (mort en 1079), où est affirmée l'innovation de Galien. Enfin un commentaire grec anonyme sur les *Analytiques* d'Aristote, publié à Paris, 1844, par un Grec moderne, Minoides Minas, confirme le texte d'Averroës et de Johannes Italus :

Théophraste et Eudème ajoutèrent quelques modes (συζυγίας) à ceux qu'avait reconnus Aristote dans la première figure, et quelques-uns des logiciens modernes ont pensé que ces modes constituaient une quatrième figure, rapportant cette opinion à Galien comme à son auteur : ἃς καὶ τέταρτον ἀποτελεῖν σχῆμα τῶν νεωτέρων ᾠήθησάν τινες ὡς πρὸς πατέρα τὴν δόξαν τὸν Γαληνὸν ἀναφέροντες. (Pseudo-Galien, Εἰσαγωγὴ διαλεκτική, Paris, 1844. — Προθεωρ. p. κς'.)

Par malheur on n'a aucun renseignement sur la date de ce commentaire.

Quoi qu'il en soit, voici comment Galien aurait été conduit, d'après le commentateur, à admettre une quatrième figure.

Prenons d'abord les trois premiers modes indirects de Théophraste, qui ont leur origine dans la conversion des conclusions des modes directs de la première figure :

Tout B est A	Aucun B n'est A	Tout B est A
Tout C est B	*Tout C est B*	*Quelque C est B*
Quelque A est C	Aucun A n'est C	Quelque A est C.

Galien fit valoir contre ces modes que dans la conclusion le petit terme (C) est attribut du grand terme (A), et pour éviter cette contradiction, il transposa les prémisses :

Tout C est B	Tout C est B	Quelque C est B
Tout B est A	*Aucun B n'est A*	*Tout B est A*
Quelque A est C	Aucun A n'est C	Quelque A est C.

Avec cette forme, du moins, on observe cette règle que dans la conclusion le majeur est affirmé du mineur, c'est-à-dire que le mineur est sujet, le majeur attribut de la conclusion. Quant aux deux modes qui sont obtenus par la conversion et la transposition des prémisses :

Tout B est A	Quelque B est A
Aucun C n'est B	*Aucun C n'est B*
Quelque A n'est pas C	Quelque A n'est pas C.

Galien se contente de la transposition des prémisses :

Aucun C n'est B	Aucun C n'est B
Tout B est A	*Quelque B est A*
Quelque A n'est pas C	Quelque A n'est pas C.

Galien n'aurait donc pas établi directement la quatrième figure, en partant de ce principe que c'est la position du moyen terme dans les deux prémisses qui constitue les figures et qu'il n'y a que quatre positions possibles du moyen : 1° sujet de la majeure, attribut de la mineure; 2° deux fois attribut; 3° deux fois sujet; 4° attribut de la majeure et sujet de la mineure. Galien est parti de l'examen des cinq modes indirects de Théophraste, il en a renversé les prémisses pour en rendre la forme plus régulière, et ce n'est que par cette voie indirecte qu'on a été conduit à remarquer la quatrième position possible du moyen terme. D'ailleurs cette quatrième figure, dont les logiciens de l'antiquité ne parlent pas, a toujours été rejetée par un grand nombre de logiciens, qui ont maintenu la tradition de Théophraste.

Les syllogismes hypothétiques : Théophraste et Eudème. — Les Stoïciens : le syllogisme hypothétique est la forme par excellence du raisonnement. — Dans les *Premiers Analytiques* Aristote, après avoir parlé des

syllogismes qui reposent sur une proposition accordée sans preuve (ἐξ ὑποθέσεως), avait dit :

Beaucoup d'autres syllogismes sont formés en partant d'hypothèses qu'il faut étudier et expliquer clairement : πολλοὶ δὲ καὶ ἕτεροι περαίνονται ἐξ ὑποθέσεως οὓς ἐπισκέψασθαι δεῖ καὶ διασημῆναι καθαρῶς. (*Prem. Anal.*, I, XXXVIII.)

On a soutenu parfois que l'ouvrage où il traitait de ces syllogismes hypothétiques avait été perdu; mais c'est à ses disciples, Théophraste et Eudème, et aux Stoïciens que les commentateurs de l'antiquité attribuent la théorie des syllogismes hypothétiques. (Alex. d'Aphr., *Prem. An.*, 131 *b.*) *Theophrastus rerum tantum summas exsequitur, Eudemus latiorem docendi graditur viam.* (Boëce, *de Syll. hypoth.*, p. 606.)

Les syllogismes hypothétiques ne sont pas, pour les disciples d'Aristote, ceux qui reposent sur une affirmation arbitraire, mais ceux qui reposent sur le rapport de dépendance de deux termes, dont l'un posé entraîne l'autre. Théophraste divise les syllogismes hypothétiques en deux classes.

La première est celle des syllogismes composés de propositions purement hypothétiques, qui montrent les conditions auxquelles quelque chose est ou n'est pas : οἱ τίνος ὄντος ἢ μὴ ὄντος τί οὐκ ἔστιν ἢ τί ἔστι δεικνύντες. Ces syllogismes sont appelés διὰ τριῶν ὑποθετικοί, ou encore δι' ὅλων ὑποθετικοί. Théophraste en distinguait trois espèces qui répondaient aux trois figures des syllogismes catégoriques (Alex. d'Aphr., *Prem. Anal.*, 109 *b*-110 *a*) :

I. Si A est, B est	II. Si A est, B est	III. Si A est, B est
Si B est, C est	*Si A n'est pas, C est*	*Si C est, B n'est pas*
Si A est, C est	Si B est, C n'est pas	Si A est, C n'est pas
ou	ou	ou
Si C n'est pas, A n'est pas	Si C est, B n'est pas	Si C est, A n'est pas.

On ne voit pas pourquoi Théophraste intervertit ici l'ordre de la seconde et de la troisième figure, mais sa seconde forme est analogue à la troisième figure, et sa troisième forme à la deuxième figure.

La seconde classe des syllogismes hypothétiques comprend ceux qui montrent que quelque chose est ou n'est pas.

Cette classe se subdivise elle-même en deux : syllogismes de forme hypothétique (*vi conjunctionis*), dont la majeure est conditionnelle; syllogismes de forme disjonctive (*vi disjunctionis*), dont la majeure est disjonctive; ce qui caractérise toute la classe, c'est que l'existence réelle d'un terme posé comme possible dans la majeure est affirmée ou niée dans la mineure : τῶν τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι κατασκευαζόντων ὑποθετικῶν οἱ μὲν ἀκολουθίαν κατασκευάζουσιν οἱ δὲ διάζευξιν. (Philop., *Sch. in Arist.*, 170 *a.*) Les syllogismes de forme hypothétique qui portent sur l'Être sont de deux sortes : les uns, en affirmant l'antécédent, posent le conséquent : les autres, en niant le conséquent, nient l'antécédent :

I. Si A est, B est	II. Si A est, B est
Or A est	B n'est pas
Donc B est (*modus ponens*).	Donc A n'est pas (*modus tollens*).

Les syllogismes disjonctifs prennent trois formes :

III. A n'est pas à la fois B et C et D	IV. A est B ou C	V. A est ou B ou C
Or A est B	Or A est B	Or A n'est pas B
Donc A n'est ni C ni D	Donc A n'est pas C	Donc A est C

Aux syllogismes hypothétiques se rattachent enfin les syllogismes par comparaison ou de qualité (κατὰ ποιότητα), οἱ ἀπὸ τοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ ἧττον, par exemple : si ce qui a une moindre valeur est un bien, ce qui a une plus grande valeur l'est aussi; or la richesse, qui a moins de valeur que la santé, est un bien : donc la santé est un bien.

Les Stoïciens se sont beaucoup occupés de la syllogistique, à laquelle ils attribuaient une grande importance (D. L., VII, 45) pour l'éducation de l'esprit et la démonstration de la vérité. Mais ils ont étudié exclusivement les syllogismes hypothétiques et disjonctifs. On en peut donner plusieurs preuves : d'abord leur définition même du syllogisme et les exemples qui toujours l'accompagnent.

Le raisonnement (λόγος) se compose d'une supposition (τὸ συνεστηκὸς ἐκ λήμματος) et d'une proposition additionnelle (καὶ προσλήψεως), et d'une conséquence (καὶ ἐπιφορᾶς); par exemple : s'il fait jour, il fait clair (λῆμμα); or il fait jour (πρόσληψις) : donc il fait clair (ἐπιφορά). (D. L., VII, 76.)

En deuxième lieu, Alexandre d'Aphrodise (*Ad An. pr.*, f. 107 *b*) nous dit positivement que les Stoïciens (οἱ νεώτεροι) n'ont voulu reconnaître comme syllogismes réguliers que les syllogismes hypothétiques, qu'ils ont rangé au contraire les syllogismes catégoriques parmi ceux qui peuvent bien être justes quant à la matière, mais qui sont irréguliers quant à la forme. Chrysippe admettait d'ailleurs comme formes fondamentales de tous les syllogismes hypothétiques les cinq formes (συνακτικοί — ἀναπόδεικτοι) que Théophraste avait décrites. La légitimité de ces cinq formes n'a besoin d'aucune preuve (ἀναπόδεικτοι), et c'est à elles que toutes les autres formes doivent être ramenées, par elles que toutes doivent être contrôlées. (D. L., VII, 78.) Dans l'étude de ces formes parfaites Chrysippe distingue le cas où une seule et même proposition répétée fournit la matière d'un raisonnement qui n'est d'ailleurs qu'une pure tautologie : s'il est jour, il est jour; or il est jour, donc il est jour (λόγοι διφορούμενοι). Ce fait nous montre une fois de plus que la logique, avec les Stoïciens, tend à prendre le caractère d'une science purement formelle. Nous ne pouvons suivre dans toutes ses

complications la théorie stoïcienne des syllogismes hypothétiques. Des cinq modes simples se forme une multitude de modes *non simples* (οὐχ ἁπλοῖ) qui doivent être ramenés aux premiers. *Ex his modis conclusiones innumerabiles nascuntur,* dit Cicéron. (*Top.*, 14, 57.) Chrysippe s'était particulièrement occupé de cette réduction des raisonnements composés, et un autre Stoïcien, Antipater, avait simplifié ses formules.

Nous ne donnerons qu'un exemple : nous l'emprunterons à Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VIII, 234, sq.). Soit le raisonnement composé suivant, qu'Enésidème opposait à la théorie stoïcienne des signes : si les phénomènes apparaissent semblablement à tous ceux qui sont dans les mêmes conditions (ἅπασι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις) (1), et si les signes (τὰ σημεῖα) sont des phénomènes (2), les signes apparaissent semblablement à tous ceux qui sont dans les mêmes conditions (3) ; — les phénomènes apparaissent semblablement à tous ceux qui sont dans les mêmes conditions (1); mais les signes n'apparaissent pas semblablement à tous ceux qui sont dans les mêmes conditions (3); donc les signes ne sont pas des phénomènes (2). Ce raisonnement se compose d'un ἀναπόδεικτος du second et d'un ἀναπόδεικτος du troisième genre (συνέστηκε ἐκ δευτέρου τε ἀναποδείκτου καὶ τριτου), comme on peut s'en convaincre par l'analyse (ἀναλύσεως). Pour rendre la chose plus claire, ramenons le raisonnement à la forme suivante : si le premier et le second sont à la fois, le troisième est (εἰ τὸ πρῶντον καὶ τὸ δεύτερον, τὸ τρίτον); — le troisième n'est pas ; — mais le premier est, donc le second n'est pas. — Ce raisonnement renferme d'abord un ἀναπόδεικτος du second genre :

Si le premier et le second sont à la fois, le troisième est;
Or le troisième n'est pas :
Donc le premier et le second ne sont pas à la fois.

Si nous reprenons maintenant la proposition du premier raisonnement que nous avons laissée de côté — le premier est — nous pourrons obtenir la conclusion : donc le second n'est pas, par un ἀναπόδεικτος du troisième genre :

Le premier et le second ne sont pas à la fois ;
Le premier est :
Donc le second n'est pas.

Nous avons donc ramené par l'analyse le raisonnement composé à deux ἀναπόδεικτοι, dont le second nous donne la conclusion même du raisonnement composé.

Fin de l'antiquité : scolastique. — Les Logiciens latins. — Apulée. — Boëce. — Avec la théorie des syllogismes hypothétiques l'histoire de la syllogistique dans l'antiquité est achevée. L'étude des commentaires et des manuels nous montrerait seulement comment, entre les mains des pédagogues, la logique devient une science purement formelle, qui de plus en plus perd le sens métaphysique qu'elle avait pour son fondateur. Dans Apulée, platonicien éclectique du IIe siècle (né vers 125 ap. J. C.), nous trouvons pour la première fois (*de Dogm. Plat.*, p. 280) une méthode de combinaison mathématique appliquée à la détermination des modes valables du syllogisme. Apulée s'appuie d'ailleurs

sur l'autorité d'un commentateur péripatéticien, Ariston d'Alexandrie (début du Ier siècle).

Il y a quatre sortes de propositions A, E, I, O ; ces quatre sortes de propositions peuvent être combinées deux à deux de seize façons différentes, et comme il y a trois figures, on a quarante-huit combinaisons (de prémisses) possibles. Comme une conclusion ne peut être tirée de deux prémisses négatives ou particulières, un certain nombre de combinaisons sont tout d'abord éliminées. Il reste dix modes valables pour chaque figure (*igitur remanent singulis formulis denæ conjugationes*), mais de ces dix modes un certain nombre est éliminé par les règles propres de chaque figure. Finalement, des quarante-huit combinaisons possibles quatorze seulement sont valables, les trente-quatre autres que nous avons énumérées sont rejetées à bon droit, parce qu'elles peuvent de choses vraies conclure des choses fausses.

Le texte d'Apulée est si altéré qu'on ne sait en quelle mesure il est responsable des erreurs qu'on peut y relever ; mais il n'en reste pas moins un document important pour la logique formelle : nous savons par lui que le mode d'exposition mathématique pour la théorie du syllogisme remonte aux Logiciens grecs.

Boëce, comme toujours, nous permet de juger ce qu'est devenue la logique après tant de commentaires, de manuels, de perfectionnements et de redites. Il ne veut rien oublier, il veut épuiser toutes les combinaisons possibles de toutes les espèces de syllogismes, catégoriques ou hypothétiques. Il nous avertit d'ailleurs de ne pas nous inquiéter des exemples choisis, car il ne s'agit pas de la vérité matérielle du contenu, mais seulement de la vérité formelle du raisonnement. « *Nec hoc nos perturbet, si quæ hic propositiones et conclusiones falsæ sunt, quandoquidem non veritates rerum, sed connexiones syllogismorum, figuras et modos suscepimus disserendos.* » (*De Syll. categ.*, p. 605.) Nous retrouvons chez lui, avec le plus grand luxe de détails, tout ce que nous avons trouvé déjà; mais le triomphe de Boëce est le syllogisme hypothétique, dont il a été longtemps considéré comme l'inventeur. Il reprend les traditions de l'école stoïcienne, mais il se vante lui-même d'amplifier : *quod igitur apud scriptores Græcos perquam rarissimos strictim atque confuse, apud Latinos vero nullos reperi.* (*De Syll. hyp.*, p. 606.) Il faut reconnaître qu'il est difficile de pousser plus loin la patience et l'art des combinaisons. Boëce divise les jugements hypothétiques en simples (si A est, B est) et en composés (si A est, alors, dans le cas où B est, C est); les jugements composés se divisent eux-mêmes en plusieurs espèces, et à chacune de ces divisions répond une étude des divers modes syllogistiques possibles, en partant d'un de ces jugements tourné et retourné en tout sens. Un

seul exemple suffira. Les raisonnements, qui ont une majeure composée de deux jugements hypothétiques (si B est, A est; et si C est, A n'est pas; — B est; — C n'est pas) ont trente-deux modes, si on tient compte de la modalité, on arrive au chiffre de 800. On ne saurait demander plus.

La terminologie scolastique. — Au moyen âge, pendant plus de cinq siècles, l'étude de la syllogistique devint générale et fut cultivée par les Arabes avec autant d'ardeur que par les chrétiens. L'emploi des arguments en forme était courant dans les discussions. Mais on peut dire que les Scolastiques n'ont fait que répéter les manuels de l'antiquité. Ils n'ont d'autre mérite que celui d'avoir inventé une terminologie très ingénieuse qui, par l'emploi de lettres, de mots et de vers mnémoniques, facilite singulièrement l'exposition et l'intelligence de la syllogistique. Aristote s'était borné à se servir de lettres différentes pour les trois figures, qu'il avait reconnues : A, B, Γ pour la première figure; M, N, Ξ pour la seconde; Π, P, Σ pour la troisième. Quelle est l'origine de la terminologie scolastique? Dans sa grande *Histoire de la logique en Occident,* Prantl admet l'introduction, au début du XIII[e] siècle, d'un manuel de Psellus, logicien byzantin du XI[e] siècle, qui aurait fait usage de mots mnémoniques, pour désigner les figures et les modes. Ce manuel aurait été mis à profit par Guillaume Shyreswood (mort en 1249), qui emploie déjà quelques-uns des vers mnémoniques restés en usage, et traduit presque littéralement par Pierre d'Espagne (né en 1226, mort pape en 1277 sous le nom de Jean XXI). Mais M. Thurot a démontré que le manuel attribué par Prantl à Psellus n'est qu'une traduction grecque des *Summulæ* de Pierre d'Espagne. Il est donc vraisemblable que l'usage des mots et des vers mnémoniques s'était introduit peu à peu dans les écoles d'Occident et que Shyreswood et Pierre d'Espagne n'ont fait que les recueillir et les classer dans leurs ouvrages.

Nous avons donné (voir la théorie du jugement) les diverses espèces de propositions et les règles de la conversion.

Quatre lettres, A, E, I, O, représentent les quatre sortes de propositions. Combinées deux à deux, ces quatre lettres donnent seize modes possibles; mais les règles générales du syllogisme éliminent un certain nombre de ces modes. Ces règles sont résumées dans les huit vers suivants; les quatre premiers relatifs aux termes, les quatre derniers aux propositions :

Terminus esto triplex, medius majorque minorque;
Latius hos (terminos) quam præmissæ conclusio non vult;
Nequaquam medium capiat conclusio fas est;
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

Nil sequitur geminis e particularibus unquam;
Utraque si præmissa negat, nil inde sequetur;
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem;
Pejorem (particul. aut negat.) sequitur semper conclusio partem [1].

Les quatre figures du syllogisme dépendent de la place qu'occupe le moyen terme dans les prémisses comme sujet ou comme prédicat; on les résume dans le vers suivant, composé avec la première syllabe des deux mots *subjectum* et *prædicatum :*

Sub præ [1]; tum præ præ [2]; tum sub sub [3]; denique præ sub [4].

La nature des conclusions des trois figures d'Aristote est rappelée dans les trois vers suivants :

Omne genus claudit problematis *alpha* figura;
Fitque negative conclusio quæque *secundæ;*
Tertia concludit tantummodo particulares.

Le plus difficile c'est de se rappeler le nombre et la nature des modes concluants dans chaque figure; on imagina d'employer les quatre voyelles A, E, I, O, pour composer des mots de trois syllabes, dont chacun représente un mode avec la quantité et la qualité des propositions qui le constituent. La première de ces syllabes répond à la majeure, la deuxième à la mineure, la troisième à la conclusion. De ces mots on fit les vers suivants :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, data primæ;
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, secundæ;
Tertia grande sonans recitat, Darapti, Felapton,
Adjungens, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison;

Ceux qui admettaient une quatrième figure, la résumaient dans ce vers abominable :

Barbarj, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom.

D'autres, n'admettant pas cette quatrième figure, ajoutaient les cinq modes indirects de Théophraste aux quatre modes directs de la première figure :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesо*morum;*
Cesare, Camestres, Festino, Baroco; Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Ces mots ont cet avantage de désigner un mode légitime et de dispenser de toute autre explication. Soit *Barbara:* ce mot désigne un syllogisme, dont les prémisses et la conclusion sont des propositions universelles affirmatives; comme il est dans la première figure, on sait en outre que le moyen terme est sujet dans la majeure, prédicat dans la mineure.

Dans ces mots artificiels les voyelles n'ont pas seules une signification. Les mots représentant les quatre modes de la première figure commencent chacun par une consonne différente, B, C, D, F; mais ces consonnes sont également les lettres initiales des mots qui désignent les modes des autres figures. Voici la raison de cette identité. Suivant Aristote, nous l'avons vu, les modes de la deuxième et de la troisième figure sont imparfaits et doivent être ramenés aux modes directs de la première figure. Or la consonne initiale de chaque mode imparfait indique à quel mode de la première figure il doit être ramené : ainsi tous les modes qui commencent par B (*Baroco, Bocardo,* etc.) doivent

1. Ces huit vers doivent être de date récente; Hamilton les cite (*Lect.,* t. IV, p. 343) en les rapportant à « Purchot, avec variantes de Seguy ». (Purchot, *Log.,* éd. 1716. — Seguy, *Log.,* Paris, 1770.) Pierre d'Espagne ne donne que quatre vers d'un latin beaucoup plus obscur et barbare.

être ramenés à Barbara, par C à Celarent, etc. Ce n'est pas tout : pour qu'un mode imparfait soit ramené à un mode direct de la première figure, il doit subir certains changements : la conversion de l'une ou des deux prémisses, leur transposition, la réduction à l'absurde. Parmi les consonnes qui entrent dans le corps des mots artificiels, quatre sont destinées à rappeler le changement à opérer : S, P, M, C. S indique une conversion simple ; P une conversion par accident ; M la transposition des prémisses ; C la réduction à l'absurde :

S vult simpliciter verti, P vero per accid.
M vult transponi ; C per impossibile duci.

Le changement indiqué par une de ces lettres doit tomber sur la voyelle qui précède immédiatement, c'est-à-dire sur la proposition que cette voyelle représente. Ainsi le mode *Camestres* doit être ramené à *Celarent*, ce qu'indique le C initial, par la transposition des prémisses, ce qu'indique M, et par la conversion de la mineure et de la conclusion, toutes deux suivies de S.

Telle est la fameuse terminologie du moyen âge, qui cesse d'être ridicule quand on l'a comprise. Le mathématicien Gergogne (*Essai de dial. rat., Annales de math.*, VII, p. 227, 1816-17) dit avec raison : « Le grand nombre de conditions auxquelles on avait cherché à satisfaire dans la composition de ces vers artificiels (dont chaque mot rappelait une des formes syllogistiques concluantes,) aurait dû en faire excuser un peu la dureté, qui a été dans ces derniers temps le sujet d'une multitude de plaisanteries assez mauvaises. »

Réaction des Humanistes et des Platoniciens. — Dès le XIVe siècle, Pétrarque (1304-1374) attaque l'abus de la syllogistique ; il tourne en ridicule les gens qui passent leur vie à étudier comment on évite l'erreur, au lieu de chercher la vérité ; il compare les vieux dialecticiens à de vieux enfants, et il leur conseille de jouer à pair ou impair ou de monter à cheval sur un bâton.

Si dialecticæ scholas, quod in eis pueri lusimus, senes relinquere nescimus, eodem jure nec par impar ludere, nec arundine tremula equitare pudeat... Ut nihil elementario sene turpius, sic nihil dialectico sene deformius ; et si syllogismos eructare cœperit, fuge, consulo, ac jube illum disputare cum Encelado. (*Ep. fam.*, I, VI, p. 579, éd. Bâle, 1581.) *O doctrinam novam et exoticam, ipsique, cujus nomen infamant, Aristoteli incognitam.* (*Ibid.*, IX, p. 585).

Boccace (1313-1375) soutient la même thèse que Pétrarque, son ami. Au XVe siècle, les Platoniciens de la cour des Médicis attaquent vivement l'autorité d'Aristote et prétendent même retrouver dans Platon les trois espèces de syllogisme : le démonstratif, le dialectique et le sophistique.

Cum affirmare impudenter ausus fuerit Platonem ne figuram quidem aut modum aliquem syllogismi tenuisse nec prorsus aliquid scripsisse, quod vim demonstrationis haberet, quam vera igitur hæc calumnia sit, primum videamus. Cum triplex sit syllogismi genus, demonstrativum, dialecticum, et quod a fallendo sophisticum dicitur,.. quodnam eorum genus Plato non tractavit? (Bessarion, *in Calumn. Plat.*, I, 5 f., 9 ; apud Prantl, IV, 157.)

Enfin l'humaniste Laurent Valla (mort en 1457), dans ses *Dialecticæ disputationes,* rapproche la logique et la rhétorique, combat l'autorité absolue d'Aristote auquel il oppose Platon, Cicéron, Quintilien, et élimine un grand nombre de subtilités scolastiques. Ramus, en France, paya de sa vie la même audace ; il fut assassiné pendant la nuit de la Saint-Barthélemy par son rival Charpentier, logicien fanatique. En même temps des précurseurs de Bacon (Telesio, Campanella), de Descartes (Nicolas de Kues) entrevoient au delà de la logique de l'École la méthode, c'est-à-dire la marche raisonnée vers la vérité, une logique nouvelle qui répond à la nature des choses.

Les Empiriques nient l'utilité du syllogisme : Bacon. — Locke. — Condillac. — En donnant la théorie du syllogisme, Aristote prétendait exposer la vraie méthode scientifique : la recherche du moyen terme était, suivant lui, la recherche de la cause, et la théorie du raisonnement n'était que le corollaire de la théorie de l'Être. Mais depuis des siècles la syllogistique, de plus en plus étudiée, de moins en moins comprise, n'était plus qu'un vain formalisme. Se dégager de ces formes vaines, chercher une logique nouvelle qui répondît à une conception nouvelle de la réalité et de l'objet de la science, c'était revenir à la vraie tradition d'Aristote. On peut dire en ce sens que Bacon et Descartes, en détruisant la syllogistique, sont bien plus fidèles à l'esprit d'Aristote que ses prétendus disciples.

Bacon veut renouveler toutes les sciences par la philosophie de la nature : à la logique de l'École il oppose le *Novum Organum;* au syllogisme, qui suppose les principes donnés, l'induction méthodique, qui par l'expérience découvre les principes. Le syllogisme a un double défaut : 1° il ne permet pas d'arriver aux principes, aussi ses majeures le plus souvent reposent sur l'induction vulgaire ; 2° dans la déduction même, il n'est pas en rapport avec la subtilité de la nature et ne peut convenir qu'aux sciences populaires. Qu'il ne donne pas de principes, c'est ce qui est assez évident, puisqu'il les suppose.

Le syllogisme n'est d'aucun usage pour inventer ou vérifier les principes des sciences ; il n'est pas plus propre à donner les axiomes moyens (*axiomata media*), parce que c'est un instrument tout à fait en dessous de la subtilité de la nature (*subtilitati naturæ longe impar*). Il force l'assentiment, il ne lie pas les

choses (*assensum constringit, non res*). — Le syllogisme est composé de propositions, les propositions de mots, et les mots sont les étiquettes des notions (*verba notionum tesseræ*). Aussi si les notions mêmes, qui sont comme la base de l'édifice, sont confuses et extraites des choses au hasard, rien de ce que l'on bâtit sur elles n'a de solidité. Il ne reste donc d'espérance que dans la vraie induction : *itaque spes una est in inductione vera*. (*Novum Organum*, I, Aph. 12, 13, 14.) Ni les Anciens ni les Scolastiques n'ont connu la vraie induction. Aussi « d'où ont découlé les principes sur lesquels on se fonde aujourd'hui? d'une poignée de petites expériences, d'un petit nombre de faits familiers, d'observations triviales. (I, Aph. 25.)... La tourbe des philosophes rationnels se contente d'effleurer l'expérience, puisant çà et là quelques observations triviales, sans avoir pris la peine de les constater, de les analyser, de les peser; puis ils s'imaginent qu'il ne leur reste plus autre chose à faire qu'à tourner leur esprit dans tous les sens et à rêver à l'aventure. (I, Aph. 62.) La conclusion, c'est que la logique reçue est inutile à l'invention des sciences ; qu'elle sert beaucoup moins à faciliter la recherche de la vérité qu'à fixer les erreurs qui ont pour base les notions vulgaires ; qu'en somme elle est plus nuisible qu'utile. (*Nov. Org.*, I, Aph. 11.)

Locke partage l'opinion de Bacon. On peut ramener à trois ses arguments : 1° ce n'est point par les règles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner; 2° le syllogisme n'est pas même utile pour découvrir la fausseté d'un argument; 3° il ne sert point à augmenter nos connaissances.

Si le syllogisme doit être pris pour le seul véritable instrument de la raison, et le seul moyen de parvenir à la connaissance, il s'ensuivra qu'avant Aristote il n'y avait personne qui connût ou qui pût connaître quoi que ce soit par raison ; et que depuis l'invention du syllogisme, il n'y a pas un homme entre dix mille qui jouisse de cet avantage. Mais Dieu n'a pas été si peu libéral de ses faveurs envers les hommes que, se contentant d'en faire des créatures à deux jambes, il ait laissé à Aristote le soin de les rendre créatures raisonnables... L'esprit humain a une faculté naturelle d'apercevoir la convenance ou la disconvenance de ses idées, et il peut les mettre en bon ordre sans toutes ces répétitions embarrassantes... Aussi voyons-nous qu'il y a quantité de gens qui raisonnent d'une manière fort nette et fort juste, quoiqu'ils ne sachent point faire de syllogisme en forme,... et je doute que personne s'avise presque jamais de faire un syllogisme en raisonnant en lui-même...

Celui qui cherche sincèrement la vérité et n'a d'autre but que de la trouver n'a aucun besoin de ces formes syllogistiques pour être forcé à reconnaître la conséquence dont la vérité et la justesse paraissent bien mieux en mettant les idées dans un ordre simple et naturel... On croit, à la vérité, que le syllogisme est nécessaire pour faire voir les sophismes cachés sous des discours fleuris ou embrouillés. Mais on se trompe en cela... L'arrangement naturel des idées, d'où dépend la conséquence d'un raisonnement, suffit pour faire voir à tout homme le défaut de connexion dans ce raisonnement et l'absurdité de la conséquence, pourvu qu'il ait la faculté d'apercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées. En second lieu, les formes scolastiques qu'on donne au discours ne sont pas moins sujettes à tromper l'esprit que des manières d'argumenter plus simples... Et s'il est certain qu'on puisse envelopper des raisonnements fallacieux dans des syllogismes, il faut que la *fallace* puisse être découverte par quelque autre moyen que par celui du syllogisme... Ce n'est pas dire qu'il faille proscrire les formes. Il y a des gens qui ont besoin de lunettes pour voir clairement et distinctement les objets ; mais ceux qui s'en servent ne doivent pas dire à cause de cela que personne ne peut bien voir sans lunettes. (*Essai sur l'Entend.*, l. IV, c. XVII, § 4.)

Enfin, en supposant que le syllogisme est de quelque secours pour convaincre les hommes de leurs erreurs et de leurs méprises, « il est du moins certain que le syllogisme n'est d'aucun usage à notre raison, dans cette partie qui consiste à trouver des preuves et à faire de nouvelles découvertes... Les règles du syllogisme ne servent en aucune manière à fournir à l'esprit des idées moyennes qui puissent montrer la connexion de celles qui sont éloignées. Cette méthode de raisonnement ne découvre pas de nouvelles preuves, c'est seulement l'art d'arranger celles que nous avons déjà... Le syllogisme n'est tout au plus que l'art de faire valoir, en disputant, le peu de connaissance que nous avons, sans y rien ajouter. » (*Essai sur l'Entend. hum.*, l. IV, ch. XVII.)

Condillac et ses disciples ne parlent pas avec moins de dédain de la logique de l'École.

Je me souviens, dit Condillac (*Log.*, 1re part., ch. VII, note) qu'on enseignait au collège que l'art de raisonner consiste à comparer ensemble deux idées par le moyen d'une troisième. Pour juger, disait-on, si l'idée A renferme ou exclut l'idée B, prenez une troisième idée C, à laquelle vous les comparerez successivement l'une et l'autre. Si l'idée A est renfermée dans l'idée C, et l'idée C dans l'idée B, concluez que l'idée A est renfermée dans l'idée B. Si l'idée A est renfermée dans l'idée C, et que l'idée C exclue l'idée B, concluez que l'idée A exclut l'idée B. Nous ne ferons aucun usage de tout cela.

Tout raisonnement, pour Condillac, est un calcul ; il ne consiste pas à aller du général au particulier, du plus au moins, du contenant au contenu, mais du même au même, en changeant les signes. Son principe est l'*identité*, son procédé unique la *substitution*. Le type de ce genre de raisonnement est le raisonnement algébrique, auquel peuvent se ramener toutes les autres formes de raisonnement.

L'artifice du raisonnement est donc le même dans toutes les sciences. Comme, en mathématiques, on établit la question en la traduisant en algèbre, dans les autres sciences on l'établit en la traduisant dans l'expression la plus simple; et, quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui-même qu'une suite de traductions, où une proposition qui traduit celle qui la précède est traduite par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité, depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement. (*Log.*, 2e part., ch. IX.)

École rationaliste cartésienne : accord avec les Empiriques. — Descartes. — Malebranche. — Les Logiciens de Port-Royal. — Les rationalistes de l'école carté-

sienne, qui prétendent renouveler la science par l'emploi de l'analyse mathématique, font à la logique de l'École les mêmes reproches que les Empiriques, partisans de l'induction baconienne. On peut ramener à trois ces reproches : 1° la logique scolastique est trop complexe, elle occupe trop l'esprit d'elle-même ; 2° elle peut servir à exposer la vérité, non à la découvrir ; 3° par suite elle ne peut donner de principes et ne sert qu'à parler vraisemblablement de ce qu'on ignore.

Pour la logique, dit Descartes (*Disc. de la Mét.*, 2e part.), ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. Et bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. » De cette impuissance de la logique à découvrir les principes de la science, il résulte que « la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants. (*Disc. de la Mét.*, 1re part.)

La méthode de Descartes reste déductive : le syllogisme pourrait à la rigueur en exprimer les résultats. (*Rép. aux deuxièmes obj.*) Mais c'est à l'intuition immédiate de l'esprit qu'il appartient de découvrir les principes réels (Dieu, l'âme), les natures simples enveloppées dans les choses complexes, les liaisons nécessaires qui unissent ces natures simples entre elles. (*Reg. ad dir. ing.*, XII.) La déduction cartésienne est une méthode analytique, qui se préoccupe de la vérité, non de son expression formelle, et qui subordonne tout à l'intuition directe et à l'activité vivante de l'esprit.

Malebranche reprend les mêmes objections. Avant d'exposer les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité, il écrit :

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne et qui applique beaucoup l'esprit ; au contraire, afin que ces règles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples et naturelles, en petit nombre, très intelligibles et dépendantes les unes des autres ; en un mot, elles ne doivent que conduire notre esprit et régler notre attention *sans la partager* : car l'expérience fait assez connaître que la logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit et *qu'elle le détourne de l'attention qu'il devrait apporter aux sujets qu'il examine*... Les principes les plus clairs et les plus simples sont les plus féconds, et les choses extraordinaires et difficiles ne sont pas toujours aussi utiles que notre vaine curiosité nous le fait croire. (*Rech. de la vér.*, l. VI, 2e part., ch. 1er.) La première des règles est que nous ne devons raisonner que sur des idées claires... On s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, et que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savants, ne sont appuyées que sur des idées ou trop confuses ou trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité. Aristote, qui mérite avec justice la qualité de

prince de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. (*Ibid.*, ch. II.)

La Logique de Port-Royal (1664) est toute pénétrée de l'esprit cartésien. On y trouve cependant la théorie du syllogisme : elle remplit presque toute la troisième partie de l'ouvrage, qui en comprend quatre. Aristote, nous l'avons vu, dans les *Premiers Analytiques*, procède inductivement ; il examine tous les modes d'une figure, adopte les concluants, rejette les autres et, dégageant ce qu'il y a de commun dans les modes concluants, formule les règles de chaque figure ; après quoi, rapprochant ces règles particulières, il dégage par une généralisation plus haute les règles de tout syllogisme. L'exposition d'Arnauld suit une marche inverse. Il pose d'abord quelques axiomes sur les propositions affirmatives et négatives, particulières et universelles, et de ces axiomes il tire les règles générales communes à toutes les figures. Ces règles établies, il élimine cinquante-quatre modes sur soixante-quatre que donnent les quatre propositions A, E, I, O, combinées trois à trois. Restent dix modes concluants. Mais chaque figure a ses règles propres, qui excluent un certain nombre des dix modes qui ne violent pas les règles générales : tout compte fait, il reste dix-neuf modes concluants. L'auteur de la Logique procède donc déductivement.

Mais ce qui surtout est intéressant, c'est de chercher dans cette exposition de la syllogistique la trace des préoccupations de l'école cartésienne. Nous trouvons d'abord les attaques ordinaires contre la logique de l'École : elle est trop embarrassée, incapable de conduire aux principes, en somme inutile. Au début de sa théorie du syllogisme, l'auteur écrit :

Ce chapitre et les suivants, jusqu'au XIIe, sont de ceux dont il est parlé dans le *Discours*, qui contiennent certainement des choses utiles et nécessaires pour la spéculation de la logique, mais qui sont de peu d'usage. (3e part., ch. III.) L'auteur revient à plusieurs reprises sur l'inutilité de cette scolastique. La plupart des erreurs des hommes viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. (3e part., Introd.) Il faut avouer que, s'il y en a à qui la logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit ; et il faut reconnaître, en même temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage qu'à ceux qui s'en piquent le plus, et qui affectent avec plus de vanité de paraître bons logiciens... s'attachant plus à l'écorce des règles qu'au bon sens qui en est l'âme, ils se portent facilement à rejeter comme mauvais des raisonnements qui sont très bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumière pour les ajuster aux règles qui ne servent qu'à les tromper... Pour éviter ce défaut nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle que par les formes. (3e part., ch. IX.)

Préoccupé de simplifier et, conformément à l'esprit cartésien, de dégager des formules compliquées une règle simple, qui rapproche la logique de l'exercice immédiat de la raison, Arnauld cherche un principe qui permette de reconnaître la justesse ou le défaut de toutes sortes de syllogismes, sans qu'il soit besoin de les ramener aux modes concluants.

Il n'est pas difficile de montrer, dit-il, que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir; et que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe... (Ch. x.) On peut donc juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général : *que l'une des propositions doit contenir la conclusion et l'autre faire voir qu'elle le contient.*

L'application de ce principe aux cas particuliers conduirait à une série de règles particulières; l'auteur de la logique se contente d'analyser quelques exemples. Quelques logiciens ont essayé de fonder sur ce principe une théorie complète du syllogisme, (Beneke, cf. Uberweg, *Logik*, § 120.). Mais il faut avouer que sous la forme trop générale que lui laisse l'auteur de la Logique, *cette règle unique des modernes*, comme on l'a appelée, ne peut être substituée aux règles classiques.

Assurément, dit un logicien, au point de vue de la vérité ce principe est inattaquable, puisqu'il est, sous forme de règle générale, l'expression même de la nature du syllogisme; mais c'est sa généralité même qui le rend stérile. Cette règle unique ressemble à une théorie d'hygiène qui réduirait tous ces préceptes à celui-ci : *Portez-vous bien.* (Duval-Jouve, *Logique*, p. 309.)

Leibniz, utilité de la syllogistique. — Leibniz, dont l'éclectisme unit Aristote à Descartes, défend contre Locke et les Cartésiens l'utilité de la syllogistique, sans nier l'abus qu'on en a fait.

Votre raisonnement sur le peu d'usage des syllogismes est plein de quantité de remarques solides et belles. Et il faut avouer que la forme scolastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle serait trop longue et embrouillerait si on la voulait employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous? je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables. C'est une espèce de *mathématique universelle* dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un *art d'infaillibilité* y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis... Les lois de la logique ne sont autres que celles du bon sens mises en ordre et par écrit, et n'en diffèrent pas plus que la coutume d'une province diffère de ce qu'elle avait été quand de non écrite qu'elle était elle est devenue écrite, si ce n'est qu'étant mise par écrit et se pouvant mieux envisager tout d'un coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être poussée et appliquée... On trouvera plus souvent qu'on ne pense (en examinant les paralogismes des auteurs) qu'ils ont péché contre les règles de la logique, et j'ai moi-même expérimenté quelquefois, en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un chaos de raisonnements. Même dans les plus importantes délibérations, les hommes ne pourraient que gagner à se servir d'une logique sévère bien que d'un autre tour que celle de l'École. (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*, IV, XVII, 4.)

Leibniz ne se borne pas à ces généralités, il a fait lui-même une étude approfondie de la syllogistique. Dans son *Art combinatoire*, il en expose les figures, les modes, les règles principales qu'il simplifie.

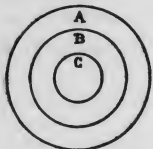
« J'ai trouvé, dit-il, que les quatre figures ont chacune six modes, de sorte qu'il y a vingt-quatre modes en tout. (*Ibid.*) » Il a remarqué aussi que « le seul principe de contradiction suffit pour démontrer la seconde et la troisième figure du syllogisme par la première ». (*Nouv. Ess.*, IV, II, 1.) Enfin il semble qu'il ait entrevu la théorie d'Hamilton sur les syllogismes en compréhension. « Aristote, dit-il, conserve la place du milieu au terme moyen par cette manière d'énoncer les propositions : *L'isogone est dans le rectangle, le rectangle est dans le carré, donc l'isogone est dans le carré.* Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser : car, en effet, le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet... La manière d'énoncer vulgaire regarde plutôt les individus ; mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux.. Car disant *tout homme est animal*, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux ; mais j'entends en même temps que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idée ou plus de formalités; l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité; l'un a plus d'extension, l'autre plus d'intensité. Aussi peut-on dire véritablement que toute la doctrine syllogistique pourrait être démontrée par celle *de continente et contento*, du comprenant et du compris, qui est différente de celle du tout et de la partie. » (*Nouv. Ess.*, IV, XVII, 8.)

Emploi des cercles pour figurer les modes du syllogisme, Euler. — Euler n'est pas le premier, nous l'avons vu (cf. le chapitre précédent), qui ait eu l'idée de représenter par des figures géométriques les rapports des notions entre elles. Mais dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne* (2ᵉ part., Lett. XXXV, sq.), il a donné une exposition très ingénieuse de la syllogistique, en représentant par des cercles les trois termes du syllogisme. De cette manière, dit-il, « tout saute d'abord aux yeux ». Nous indiquerons seulement sa démonstration. On représente le sujet d'une proposition par un cercle A, et le prédicat par un autre cercle B.

La nature de la proposition même porte toujours ou que l'espace A se

trouve tout entier dans l'espace B, ou qu'il ne s'y trouve qu'en partie, ou qu'une partie au moins est hors de l'espace B, ou enfin que l'espace A tout entier est hors de B... Commençons par une proposition affirmative universelle : *Tout A est B*, ou l'espace A est enfermé tout entier dans l'espace B; et voyons comment une troisième notion C doit être rapportée à l'une ou à l'autre des notions A ou B, afin qu'on en puisse tirer une conclusion.

Si la notion C est contenue tout entière dans la notion A, elle sera aussi contenue tout entière dans l'espace B; d'où résulte cette forme de syllogisme :



Tout A est B;
Or tout C est A;
Donc tout C est B.

Ce qui est la conclusion. Par exemple : que la notion A renferme *tous les arbres*, la notion B *tout ce qui a des racines*, et la notion C *tous les cerisiers*, et notre syllogisme sera :

Tout arbre a des racines;
Or tout cerisier est un arbre;
Donc tout cerisier a des racines.

Après avoir examiné par la même méthode les autres cas possibles, quand la première proposition est une affirmative universelle, Euler détermine les formes concluantes quand la première proposition est négative et universelle, ou particulière et affirmative, ou particulière et négative.

Le fondement de toutes ces formes se réduit à ces deux principes : 1° Tout ce qui est dans le contenu se trouve aussi dans le contenant; 2° Tout ce qui est hors du contenant est aussi hors du contenu. (Cf. *Traité élém. de philos.*)

Kant, la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme démontrée (1762).

Un syllogisme, dit Kant, est la connaissance qu'une certaine proposition est nécessaire (conclusion) par la subsomption de sa condition (mineure), sous une règle générale donnée (majeure). Le principe général sur lequel repose la validité de toute inférence rationnelle peut s'exprimer par la formule suivante : *Ce qui est soumis à la condition d'une règle est soumis à cette règle elle-même.* (*Log.*, § 56, 57.)

Soit le syllogisme : tous les hommes sont mortels — Pierre est homme — donc Pierre est mortel : la majeure pose une règle générale; la mineure établit que Pierre tombe sous la condition de la règle générale posée. Il y a des syllogismes *catégoriques*, *hypothétiques*, *disjonctifs*.

Le principe sur lequel reposent la possibilité et la validité de tout syllogisme catégorique est le suivant : l'attribut qui est impliqué par un autre appartient

à tout sujet dans lequel réside ce dernier attribut (*nota notæ est nota rei ipsius*); l'attribut qui est exclu d'un autre est exclu de tout sujet dans lequel réside ce dernier attribut (*repugnans notæ repugnat rei ipsi*). De ce principe il est aisé de déduire le principe : *dictum de omni et nullo*, qui, par suite, ne peut être regardé comme le plus haut principe soit du syllogisme en général, soit du syllogisme catégorique en particulier. Les notions de genre et d'espèce sont en fait les attributs généraux de toutes les choses qui tombent sous ces notions. De là la règle : Ce qui appartient ou répugne au genre ou à l'espèce appartient ou répugne à tous les objets qui sont contenus sous le genre et l'espèce; et cette règle est précisément le *dictum de omni et nullo*. (*Log.*, § 63.)

Dans les syllogismes catégoriques, Kant distingue deux espèces de raisonnement : le raisonnement *pur* (*ratiocinium purum*) et le raisonnement *mixte, hybride ou impur* (*ratiocinium impurum vel hybridum*). Le raisonnement pur est celui qui n'a que trois propositions et par elles arrive à une conclusion nécessaire. Le raisonnement impur, au contraire, est celui qui suppose plus de trois propositions et dans lequel doit intervenir une conséquence immédiate (conversion — contraposition, etc.) pour que la conclusion soit valable. Supposez par exemple que quelqu'un raisonne de la manière suivante : Rien de ce qui est corruptible n'est simple; — par conséquent *rien de simple n'est corruptible;* or l'âme humaine est simple, donc l'âme humaine n'est point corruptible : c'est là un raisonnement mixte ou hybride. Or il n'y a de raisonnement pur, selon Kant, que dans la première figure; les trois autres figures ne donnent que des raisonnements mixtes ou hybrides. Prenons un exemple dans la deuxième figure.

« Si je dis : Nul esprit n'est divisible; — or toute matière est divisible; — donc aucune matière n'est esprit; — je raisonne juste; mais la force du raisonnement tient à ce que de la première proposition: *nul esprit n'est divisible*, découle, par une conséquence immédiate, cette autre proposition : *donc rien de divisible n'est esprit;* et en conséquence de celle-ci, la conclusion dernière se trouve légitime, d'après la règle générale de tout raisonnement rationnel. Mais, comme l'argument ne conclut qu'en vertu de la conséquence immédiate qui se trouve intercalée dans les prémisses, cette conséquence en fait donc partie, et le raisonnement comprend les quatre jugements que voici : Nul esprit n'est divisible; — (par conséquent *rien de divisible n'est esprit*); — or toute matière est divisible : — donc aucune matière n'est esprit. » (*La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme démontrée*, § 4.) Kant démontre de la même façon que la troisième et la quatrième figure ne peuvent contenir que des raisonnements mixtes, et il ajoute : « On ne peut disconvenir que la conclusion ne soit légitime dans ces quatre figures. Mais il est incontestable qu'à l'exception de la première, elles ne déterminent la conséquence que par un détour et au moyen de propositions intercalées par des inférences immédiates... On n'a jamais dépensé plus d'esprit de combinaison et de pénétration à une chose plus inutile. Les modes concluants de chaque figure, indiqués par des mots bizarres qui contiennent en même temps des lettres pleines de mystère, servant à faciliter la conversion des modes des trois dernières figures en ceux de la première, seront pour l'avenir un monument curieux de

l'histoire de l'esprit humain, lorsqu'un jour la rouille vénérable de l'antiquité étonnera et affligera par ces industrieux et vains efforts une postérité mieux enseignée. (*Ibid.*, § 5. »)

Lambert (1764) : les quatre figures du syllogisme ont leur principe et leur fonction propres. — M. Jules Lachelier reprend, en les modifiant, les idées de Lambert. — Un logicien contemporain de Kant, Lambert (*Neues Organon*, I, § 225), soutint une théorie entièrement opposée : d'après lui, il n'y a pas lieu de préférer la première figure aux trois autres, car chaque figure a son principe propre et sa fonction propre. La première figure repose sur le *dictum de omni et nullo :* ce qui peut être dit de l'attribut d'une chose est vrai de cette chose, ce qui est vrai de tout A est vrai de chaque A; sa fonction est d'attribuer à une chose ce que nous savons de ses attributs, donc de découvrir ou d'exposer les propriétés d'une chose. La deuxième figure repose sur le *dictum de diverso :* des choses différentes ne conviennent pas entre elles; elle nie l'un de l'autre les sujets qui diffèrent par leurs attributs; sa fonction est de découvrir ou de prouver la distinction des choses, et par suite de remédier à la confusion des notions. La troisième figure repose sur le *dictum de exemplo :* quand nous trouvons des choses A qui sont B, quelques A sont B ; elle nous donne des exemples et des exceptions à des propositions qui semblent générales; sa fonction propre est donc de découvrir ou d'exposer des exemples et des exceptions. La quatrième figure repose sur un *dictum de reciproquo :* 1° Si aucun M n'est B, aucun B n'est tel ou tel M ; 2° si C est ou n'est pas tel ou tel B, quelques B sont ou ne sont pas C ; sa fonction est de découvrir les espèces d'un genre ou de nier les espèces de ce qui est nié du genre. Il ne faut donc pas ramener tous les modes des trois dernières figures aux modes de la première; mais il faut se servir, selon les cas qui se présentent et selon les fins qu'on se propose, des figures qui conviennent à ces cas et à ces fins. La figure dans laquelle on raisonne dépend donc du problème posé et de la nature des choses.

Un philosophe français contemporain, M. Jules Lachelier, a repris en les renouvelant les idées du logicien Lambert et a esquissé une théorie du syllogisme (*Revue philosophique*, 1876, t. I[er], p. 468 sq.) qui a le mérite (et c'est la vraie tradition d'Aristote) de n'être pas un simple jeu de combinaisons arbitraires.

On croit enrichir la logique, dit l'auteur, en mettant des opérations purement verbales sur la même ligne que les opérations réelles : on ne réussit qu'à persuader aux autres et à soi-même qu'elle n'est pas l'art de raisonner sérieusement, mais celui de combiner des signes et de jouer avec des formules.

Nous ne pouvons indiquer ici que le plan de cette théorie, que l'auteur a résumée avec son ordinaire économie de paroles.

Quelque générale, dit-il, que soit l'opinion qui subordonne la théorie du syllogisme à celle des *conséquences immédiates*, je la crois absolument erronée; je crois que chacune des figures du syllogisme, de celles du moins qu'Aristote a admises, repose sur un principe évident par lui-même, et que les *conséquences* que l'on appelle à tort *immédiates*, et dont on se sert pour démontrer les figures, sont elles-mêmes des syllogismes de trois figures différentes.

Tenant compte du sens et de la valeur de chaque proposition, de ce qu'en fait elle exprime, l'auteur établit successivement : 1° qu'il n'y a pas d'inférences immédiates, que la *subalternation* (tout A est B, quelque A est B ; — nul A n'est B, quelque A n'est pas B), la *contraposition* (tout A est B, nul non-B n'est A ; — nul A n'est B, nul B n'est A), la *conversion* (tout A est B, quelque B est A ; — quelque A est B, quelque B est A), sont en réalité des raisonnements; des syllogismes de trois figures différentes; 2° que les principes sur lesquels reposent ces opérations sont eux-mêmes le fondement direct des figures auxquelles ils appartiennent. La première figure répond donc à la subalternation, la deuxième à la contraposition, la troisième à la conversion.

Aucun des quatorze modes admis par Aristote n'a donc besoin de démonstration, puisqu'il n'y en a aucun qui ne soit aussi clair par lui-même que les conséquences immédiates dont on pourrait se servir pour le démontrer... Mais ce qui ne nous a paru vrai ni de la deuxième figure ni de la troisième, l'est, de l'aveu de tout le monde, de la quatrième: car cette figure ne repose sur aucun principe qui lui soit propre et n'a aucun mode qui n'ait besoin d'être démontré à l'aide soit de la conversion, soit de la contraposition.

M. Lachelier ne se contente pas de constater ou d'affirmer ces vérités, il s'efforce de les prouver par la nature, l'objet et la fin de la démonstration logique.

Le syllogisme a trois figures essentiellement distinctes et ne peut en avoir que trois... Il y a trois formes logiques de démonstration, et il n'y en a que trois; elles ne peuvent rentrer l'une dans l'autre, mais il ne peut pas y avoir de démonstration logique qui ne rentre dans l'une d'elles.

Les Logiciens anglais contemporains : réforme de la logique formelle. — La théorie de la *quantification du prédicat* de Hamilton a été le point de départ de la réforme de la logique formelle tentée par les logiciens anglais contemporains.

Cette théorie appliquée au raisonnement semble devoir y introduire une simplification extrême... Si le prédicat est toujours implicitement pensé et doit être exprimé avec une quantité déterminée, si cette quantité est égale à celle du sujet, c'est-à-dire si la proposition est, en dernière analyse, une équation, tout raisonnement va de quantités égales à des quantités égales; tout syllogisme est au fond une série d'équations aux membres équivalents. Dès lors le type de tout raisonnement est le suivant : A=B, B=C, donc A=C. (Louis Liard, *les Logiciens anglais contemporains*, 1878, p. 52.)

Déjà Condillac, dans ses différents traités de logique, avait soutenu que le raisonnement ne consiste pas à aller, comme on dit, du général au particulier, du plus au moins, du contenant au contenu, mais du *même au même* en changeant les signes. Son principe est l'*identité;* son procédé unique, la *substitution*. Le type de ce genre de raisonnement est le raisonnement algébrique, et toutes les autres formes de raisonnement peuvent se ramener à celle-là.

Les logiciens anglais contemporains n'ont fait que développer cette doctrine en lui donnant la forme mathématique.

Raisonner ne serait donc pas faire rentrer une notion dans une autre, mais substituer dans des propositions données des notions équivalentes à des notions équivalentes. Tous les syllogismes reposeraient sur le principe de *la substitution des semblables* (Stanley Jevons), en vertu duquel dans toute proposition une notion équivalente peut être substituée à une notion équivalente. Ainsi toute différence fondamentale s'effacerait entre les syllogismes mathématiques qui assemblent des notions égales ou équivalentes et les syllogismes proprement dits, qui assemblent des notions qualificatives, homme, animal, etc. (Liard, *Logique*, 1884, p. 64, 65.) Les nouveaux logiciens anglais (de Morgan, Boole, Stanley Jevons) se sont donc efforcés de renouveler la vieille logique de l'école en élargissant les bases de la logique déductive, en donnant de la déduction une théorie générale qui embrasse tous les cas auxquel cette méthode est applicable.

Hamilton n'avait pas tiré ces conséquences extrêmes de sa théorie de la conversion, et sa réforme de la syllogistique est moins radicale. Le grand terme et le petit terme n'ont pas la valeur absolue que leur donne Aristote. La copule *est* a deux sens différents : à un point de vue, elle exprime que le sujet est contenu dans le prédicat, à un autre point de vue elle signifie au contraire que le sujet contient le prédicat. Soit cette proposition : l'homme est animal ; elle peut être interprétée de deux façons : 1° l'homme fait partie de la classe animal ; 2° les attributs contenus dans la notion animal sont au nombre des attributs contenus dans la notion homme. (Voy. *Théories des idées générales*.) On peut donc distinguer des syllogismes *en compréhension* et des syllogismes *en extension*. Tout syllogisme peut recevoir deux expressions différentes : l'une en extension, l'autre en compréhension. Il suffit de traduire la copule soit par *est contenu dans*, soit par *contient*, et d'intervertir l'ordre des deux prémisses, puisque le petit terme en l'une de ces expressions est le grand terme en l'autre. Ainsi le syllogisme en extension : Tout homme est mortel, — Pierre est homme, — donc Pierre est mortel, devient en compréhension : Pierre est homme (contient homme), — tout homme est mortel (homme contient mortel), — donc Pierre est mortel (Pierre contient mortel). La nouvelle analytique, fondée sur ces considérations, est conduite à reconnaître en trois figures (la quatrième, pour Hamilton, est un monstre logique) 108 modes valables.

Stuart Mill et Herbert Spencer nient la validité du raisonnement syllogistique. — Ni les Empiriques de l'École de Bacon, ni les Rationalistes de l'École cartésienne n'avaient nié la valeur logique du syllogisme, ils n'en contestaient que l'utilité. Les tentatives d'Hamilton et de ses successeurs en Angleterre pour réformer ou même pour renouveler entièrement l'*Analytique* d'Aristote supposaient la possibilité de conclure du général au particulier. Seuls les Sceptiques de l'antiquité avaient attaqué la validité du procédé syllogistique, en soutenant qu'il repose sur une pétition de principe : la vérité des prémisses ne peut garantir la vérité de la conclusion, parce que la vérité des prémisses implique déjà la vérité de la conclusion.

La majeure, dit Sextus Empiricus (*Pyrrhon. Hypotyp.*, II, 195), ne peut être établie que par induction, et elle suppose qu'on a vérifié tous les cas particuliers, puisqu'une seule exception (par exemple que le crocodile meut la mâchoire supérieure et non l'inférieure) suffit à supprimer la vérité de la proposition générale (par exemple, que tous les animaux meuvent la mâchoire inférieure); mais si la majeure n'est valable qu'après qu'on a fait la preuve pour tous les cas particuliers, c'est un cercle de déduire syllogistiquement le particulier du général (εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτουσι λογόν).

La théorie de Stuart Mill sur l'origine et la genèse des connaissances l'amène à reprendre et à développer la critique des anciens Sceptiques. Sur quoi repose la théorie classique du syllogisme?

Elle repose sur le principe célèbre : *Dictum de omni et nullo*, ce qui peut être

affirmé ou nié d'une classe peut être affirmé ou nié de tout ce qui est renfermé dans la classe... Lorsque les universaux, comme on les appelait, étaient considérés comme des substances d'une nature particulière ayant une existence objective distincte des objets individuels classés sous leur nom, le *dictum de omni* avait une signification importante, car il exprimait la communauté de nature qui, dans cette théorie, doit être supposée exister entre ces substances générales et les substances particulières qui leur sont subordonnées. Que toute chose attribuable à l'universel était attribuable aux divers individus y contenus, n'était pas alors une simple proposition identique, mais l'énoncé de ce qui était conçu comme une loi fondamentale de l'univers... Mais maintenant qu'on sait qu'une classe, un genre, n'est pas une entité *per se*, mais rien autre, ni plus ni moins, que les substances individuelles mêmes renfermées dans la classe, et qu'il n'y a rien là de réel que ces objets et le nom commun donné à tous, et les attributs communs désignés par ce nom, je voudrais bien savoir ce qu'on nous apprendrait en nous disant que tout ce qui peut être affirmé d'une classe, peut être affirmé de chaque objet contenu dans cette classe? La classe n'est autre chose que les objets qu'elle contient. (*Log.*, trad. fr., t. Ier, p. 196.)

Si l'on admet la théorie nominaliste du concept, tout syllogisme est une pétition de principe[1].

Dans tout syllogisme considéré comme un argument prouvant une conclusion, il y a une *petitio principii*. Quand on dit : tous les hommes sont mortels, — Socrate est homme, — donc Socrate est mortel, — les adversaires du syllogisme objectent irréfutablement que la proposition : *Socrate est mortel* est présupposée dans l'assertion plus générale : *Tous les hommes sont mortels ;* que nous ne pouvons être assurés de la mortalité de tous les hommes, à moins d'être déjà certains de la mortalité de chaque homme individuel ; que s'il est encore douteux que Socrate soit mortel, l'assertion que tous les hommes sont mortels est frappée de la même incertitude ; que le principe général, loin d'être une preuve du cas particulier, ne peut lui-même être admis comme vrai tant qu'il reste un doute sur un des cas qu'il embrasse. (*Log.*, trad. fr., t. Ier, p. 204.)

Quelle est donc la théorie que Mill propose de substituer à la théorie classique? Le syllogisme, d'après lui, n'est pas une conclusion du général au particulier, ni encore moins du particulier au général, mais du *particulier* au *particulier*.

Ce n'est pas seulement la matrone de village qui, appelée en consultation pour l'enfant du voisin, prononce sur la maladie et sur le remède d'après le souvenir et sur la seule autorité du cas semblable de sa Lucie.

1. Voir dans la *Revue philosophique* (t. XII, p. 105) le travail où nous avons essayé de prouver contre St. Mill que le syllogisme n'est pas une pétition de principe. La conclusion est contenue dans les prémisses ; oui, mais à la condition qu'elles soient réunies ; et c'est dans leur réunion qu'est l'invention. Nous avons à la fois les deux vérités dans l'esprit, mais séparées ; nous oublions de les rapprocher. Par exemple, combien de savants reprochent à la logique d'être inutile, tandis que dans leur propre science ils placent la vérité au-dessus de l'utilité. Ils admettent donc une vérité générale qu'ils oublient d'appliquer à la logique. Ils sont *savants* dans leur propre science, et ils sont *peuple* à l'égard de la nôtre. Leur faire voir que leur propre principe doit s'appliquer même dans ce cas, est une bonne et légitime démonstration, et non pas une pétition de principe. P. J.

Lorsqu'on veut prouver que Socrate est mortel, on ne parle pas en réalité de tous les hommes, mais de ceux-là seulement qui sont morts jusqu'à présent ; et c'est de la mort de ceux-là qu'on conclut à la mort de Socrate. C'est donc comme si l'on disait : A, B, C,... N sont morts ; or Socrate ressemble à A, B, C,... N ; donc il mourra. Ici il n'y a pas de pétition de principe, parce que Socrate n'est pas compris dans la majeure ; mais alors cette majeure n'est pas universelle, elle est particulière. Je n'ai vérifié le fait que sur un certain nombre d'hommes, quoique ce nombre soit très grand ; mais je passe, en vertu de la similitude des caractères de ces hommes, à un autre homme non compris parmi eux, et par conséquent je vais du particulier au particulier. En d'autres termes, le syllogisme n'est qu'une induction. La conclusion n'est pas *tirée* de la majeure, elle est obtenue *conformément* à la majeure.

Pourquoi donc donner au raisonnement la forme syllogistique? et quel est le sens de la majeure? Une proposition générale est un simple registre, *memorandum*, résumant les cas particuliers observés par nous, mais sans y rien ajouter. Cette formule, nous rappelant que certains attributs nous ont paru toujours liés à certains autres attributs, nous permet de passer de la présence des uns à l'existence des autres. La prémisse réelle, l'antécédent logique de la conclusion, c'est la somme des faits particuliers d'où l'induction a extrait la proposition générale. Dès lors pourquoi ne pas aller du particulier au particulier? pourquoi la forme syllogistique? Ce mode de raisonnement a l'avantage de nous mettre en garde contre la précipitation. S'il s'agit d'un cas particulier, nous pourrons être emportés par la passion : nous y regarderons à deux fois s'il s'agit de porter un jugement sur toute une classe de faits. Par exemple on pouvait penser peut-être au temps de Marc-Aurèle, d'après la vie des Antonins, que Commode serait un bon empereur ; mais qui aurait osé dire d'une manière générale : Tous les empereurs Romains sont bons?

Herbert Spencer part des mêmes principes que Stuart Mill ; il soutient, comme lui, que le raisonnement porte sur les faits et non sur les idées, mais plus hardi que son prédécesseur il accepte toutes les conséquences de sa théorie et refuse toute valeur à la syllogistique. Nous ne pouvons donner ici que les conclusions de sa discussion. En premier lieu, le syllogisme n'explique pas tous les faits, car il laisse en dehors de ses cadres et ces affirmations élémentaires que nous inférons spontanément sans recourir à aucun intermédiaire, et ces conclusions que nous tirons d'un système

nombreux de rapports variés, en un mot les raisonnements très simples et les raisonnements très complexes. En second lieu, tel qu'on l'entend d'ordinaire, « le syllogisme est une impossibilité psychologique... Le procédé mental qu'il sert à représenter est non le procédé par lequel on atteint la conclusion, mais celui par lequel on la justifie ». En un mot le syllogisme n'exprime pas les démarches naturelles de la pensée qui découvre une conclusion. Enfin 3°, et c'est là ce qu'il y a de plus grave au point de vue logique, si le raisonnement porte sur les choses et non sur les idées, il faut bien reconnaître que tout syllogisme pèche par un vice de forme, qu'il comprend non pas trois mais quatre termes. Soit le syllogisme : Tous les hommes sont mortels, — Socrate est homme, — donc Socrate est mortel. Ce syllogisme comprend quatre termes : 1° l'ensemble d'attributs qui caractérisent la classe *homme;* 2° l'attribut *mortel* qui est affirmé dans la majeure comme accompagnant toujours cette série d'attributs; 3° la série d'attributs présentée par l'individu Socrate, *semblable mais* non *la même* que la précédente; 4° l'attribut particulier (mortel) qu'on infère comme accompagnant cette série essentiellement semblable d'attributs. Le syllogisme consiste à reconnaître un rapport entre une série d'attributs (I) et un attribut particulier (II), puis à conclure de la ressemblance d'une série d'attributs, présentée par un individu ou une sous-classe (III), avec la première série à la présence de l'attribut particulier (IV) reconnu comme accompagnant toujours cette première série. A vrai dire le syllogisme est un raisonnement par analogie, une proportion fondée sur la similitude :

$$\text{le rapport général } \left.\begin{matrix} A \\ : \\ B \end{matrix}\right\} \text{ est comme } \left\{\begin{matrix} a \\ : \\ b \end{matrix}\right. \text{ le rapport individuel.}$$

« Si les éléments du syllogisme ne peuvent être réduits à moins de quatre, il est manifeste que l'axiome : *les choses qui coexistent avec la même chose coexistent entre elles,* ne comprenant que trois choses, ne peut représenter l'acte mental qui coordonne les éléments du syllogisme. » (*Princ. de Psych.,* t. II, VI, ch., VI-VIII.)

Conclusion. — La syllogistique n'est plus pour nos logiciens qu'une partie de la logique formelle : elle ne nous garantit que l'accord de l'esprit avec lui-même. Telle n'était pas la pensée de l'inventeur de la théorie du syllogisme. Disciple de Platon, Aristote continue l'œuvre de son maître. Sa logique, comme la division

dialectique, aux défauts de laquelle elle remédie, dérive de la nature même de l'objet de la connaissance. Le syllogisme est la méthode par excellence, le véritable instrument de la science. Nos idées générales répondent à des réalités, aux formes par lesquelles la nature d'un mouvement progressif et continu se rapproche de la perfection divine. Démêler les rapports de ces formes, fixer leur hiérarchie, c'est surprendre le secret de la vie universelle. La syllogistique, comme Mill l'a très bien vu, n'a tout son sens, toute sa valeur que dans son union à la métaphysique d'Aristote. Admet-on avec Hobbes que les concepts ne sont que des mots? Il s'agit seulement de ne pas contredire des définitions verbales, le syllogisme n'est pas une méthode qui s'impose. D'ailleurs, comme le remarque St. Mill, il est impossible de s'enfermer dans ce nominalisme absolu, et des mots on est ramené aux faits qu'ils résument. Les concepts sont des mots, mais des mots qui répondent à nos expériences. Le nominalisme absolu anéantirait non seulement tout syllogisme, mais même toute pensée. Dirons-nous avec les logiciens que les concepts ont une existence, une sorte de réalité dans l'esprit? Sans doute, dans ce cas la pensée peut étudier les lois de son accord avec elle-même; mais une logique purement formelle est insuffisante pour découvrir les lois de la réalité. Il faut toujours en venir à se demander ce qui répond aux concepts dans les choses, montrer dans quels cas cette algèbre est applicable, de quelle science elle est la méthode nécessaire. Les mathématiques, comme l'a établi Descartes (*Rép. aux 2es obj.*), ne procèdent pas du genre à l'espèce par syllogismes ; elles procèdent par analyse et synthèse, par une complication progressive d'éléments simples, dont les propriétés définies dans des propositions générales sont combinées en des propositions plus complexes et plus particulières. Que la syllogistique ne puisse être la méthode des sciences physiques, personne ne le conteste depuis Bacon. Donc la syllogistique, c'est-à-dire le raisonnement qui va du genre aux espèces et des espèces aux genres, n'est une méthode applicable à la réalité que dans le cas où l'on admet avec Aristote et Leibniz des fins, des intentions de la nature. Elle est alors comme le moyen de retrouver le plan de l'univers, plan qui peut-être n'est pas immuable, comme l'admet Leibniz, mais qui reste conséquent et n'est pas sujet à ces brusques sursauts de hasard qui bouleverseraient les rapports des genres aux espèces. Le mécanisme de la science contemporaine nous parait donc enlever toute actualité à la syllogistique, à titre du moins de méthode scientifique.

Quelque théorie psychologique ou métaphysique que l'on donne du syllogisme, ce qui est incontestable, c'est que, du point de vue de la logique formelle, les lois en sont les mêmes pour tous les philosophes. Le moyen âge en avait exagéré l'usage; peut-être la réaction de Bacon et de Descartes a-t-elle été excessive. Un logicien récent, M. Rabier (*Éléments de logique,* p. 90), nous paraît avoir résumé avec précision les avantages et le mérite de la logique formelle, dont le principal chapitre est la syllogistique.

Il faut reconnaître à la logique une double utilité : l'une résulte de l'*étude* de la logique, l'autre résulte de la *connaissance* de la logique. L'étude de la logique est un exercice d'esprit éminemment propre à donner à l'esprit de la clarté, de la précision, de la vigueur. Fondée sur les rapports d'extension ou de compréhension des idées, elle force l'esprit à définir les mots avec précision; à voir sous le mot l'idée ; dans l'idée, les caractères contenus et la sphère d'application; à remarquer les rapports exacts des idées entre elles, comme aussi à s'enquérir de la portée exacte d'un jugement et des relations de plusieurs jugements entre eux. Tout cela peut se faire sans doute naturellement, sans le secours de la logique; mais, à force de le faire naturellement, on finit par le faire instinctivement, c'est-à-dire sommairement et sans conscience expresse, sans vérification attentive. C'est le grand mérite de la logique de nous forcer de faire difficilement, c'est-à-dire soigneusement, toutes ces choses naturelles. Le profit intellectuel est ici du même genre que celui qui résulte pour un enfant de l'étude d'une langue étrangère....

La connaissance de la logique est utile à l'exécution des opérations logiques, car la logique n'est qu'un ensemble de règles; et, bien qu'on puisse se conformer naturellement à ces règles, on a bien plus de chance de le faire lorsqu'on les connaît que lorsqu'on ne les connaît pas. On voit des gens qui savent compter sans avoir appris l'arithmétique; cela prouve-t-il l'inutilité de l'arithmétique ?

Ajoutons enfin que la connaissance de la logique, n'eût-elle aucun de ces résultats, n'en serait pas moins bonne et utile en elle-même, en ce sens qu'il est toujours bon et utile de savoir. A quoi sert de connaître les lois du mouvement des planètes? Mais il semble que l'ignorance de ces lois diminuerait tout ensemble et l'univers et l'esprit de l'homme. L'ignorance des lois idéales qui règlent la marche de la pensée ne serait pas moins dommageable. C'est pourquoi l'œuvre de Kepler, qui nous a révélé les unes, et l'œuvre d'Aristote, qui nous a enseigné les autres, sont du même ordre et dignes au même titre de respect et d'admiration.

CHAPITRE VI

LE PROBLÈME DE L'INDUCTION

La déduction consiste à tirer de certaines propositions générales les propositions particulières ou moins générales qui y sont contenues. Mais comment s'élève-t-on à ces propositions générales qui servent de fondement aux autres? Si l'on excepte celles qui, suivant certaines écoles, seraient innées ou *a priori,* ou enfin admises immédiatement à cause de leur évidence propre, toutes les propositions générales ne peuvent être obtenues qu'à l'aide des faits particuliers qui nous sont donnés par l'observation. Ainsi nous commençons par nous élever du particulier au général avant de pouvoir ensuite tirer de nouveau le particulier du général. Cette dernière opération est la déduction; la première est l'*induction.* Nous avons à nous demander par quelles phases ont passé la théorie et la pratique de ce procédé dans l'histoire de la philosophie.

L'induction socratique. — Nous ne trouvons aucune trace d'induction réfléchie et consciente avant Socrate. « Il y a deux choses, dit Aristote, que Socrate a introduites : ce sont les discours inductifs et la définition : τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι. (*Mét.,* XIII, 4, 1078, *b,* 17 et 27.) Zeller fait observer avec raison que ces deux procédés n'en font qu'un ; car les λόγοι ἐπακτικοὶ ne sont que le moyen de trouver les idées générales et par conséquent d'arriver à la définition. Il conduisait, dit Xénophon, tout son discours sur le point en question, ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον (Xén., *Memor.,* IV, VI, 14); or, ce qui était toujours en question (ὑπόθεσις), c'était la nature des choses dont on disputait : qu'est-ce que le juste, la vertu, l'homme d'État, etc. ? C'était donc à la détermination générale, c'est-à-dire à la définition, que devait conduire l'induction socratique. Cette induction n'était pas encore l'induction expérimentale de la science moderne avec ses procédés de rigueur et de précision. C'était une induction de sens commun, partant des vérités généralement admises : διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο (Xén., *Mémor.,* IV, VI, 15), disant que c'était là une méthode infaillible (νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου). Il disait encore que la dialectique consiste à distribuer les objets par genres, διαλέγειν κατὰ γένη (IV, 5, 12), c'est-à-dire à ramener tous les cas particuliers de l'expérience à quelques concepts généraux ; et c'est ce qu'il faisait à l'aide d'exemples nombreux et familiers empruntés à l'expérience. Nous trouvons de nombreux modèles de cette méthode dans les *Mémorables,* et en particulier dans le chapitre VI du livre IV, où il cherche à définir successivement la justice, la sagesse, le bien, le beau, le courage, la royauté, la tyrannie. Mais pour avoir un exemple un peu plus développé de l'induction so-

cratique rappelons-nous sa conversation avec Glaucon, l. III, ch. VII, le jeune présomptueux auquel il veut démontrer que pour se livrer à la politique il faut la savoir, et avoir étudié les différentes branches de cet art.

« N'est-il pas évident, dit Socrate, que si tu veux être honoré, tu dois rendre service à la République ? (Exemple des τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα.) Mais dis-moi, quel est le premier service que tu veux lui rendre ? Glaucon garde le silence. Socrate reprend : Voudrais-tu, par exemple, t'efforcer de l'enrichir ? — Je le voudrais. — Le moyen de l'enrichir, n'est-ce pas de lui procurer les plus grands revenus ? — C'est tout naturel — Dis-nous donc d'où se tirent aujourd'hui les revenus de l'État, et quel en est le chiffre. — Par Jupiter, dit Glaucon, je n'y ai jamais songé. — Dis-nous au moins quelles sont les dépenses de la ville. — Je ne m'en suis pas non plus occupé. — Dis-nous aussi quelles sont les forces de notre cité sur terre et sur mer et celles de nos ennemis. — Ma foi, Socrate, je ne puis te répondre sans préparation. — Eh bien ! alors nous ajournerons notre délibération sur la guerre. Mais je vois que tu t'es occupé de la défense du pays, » etc.

Glaucon n'est pas plus préparé sur cette question que sur les autres. Socrate passe alors en revue les mines, les blés, en un mot tous les intérêts de l'État, et il en conclut que, même pour une maison particulière, on ne peut la gouverner si l'on n'en connaît pas tous les besoins. Ainsi en est-il de l'État ; et terminant par un de ces traits d'ironie qui lui sont familiers :

« Puisqu'il est si difficile de s'occuper de tant de familles à la fois, dit-il, pourquoi n'as-tu pas essayé d'en relever une, celle de ton oncle ? Elle en a besoin. — Ah ! certes, je serais bien utile à la famille de mon oncle s'il voulait m'écouter. — Et quoi ! dit Socrate, tu n'as pu persuader ton oncle, et tu voudrais te faire écouter de tous les Athéniens, et ton oncle avec eux ? »

Ce dialogue nous est un très bel exemple d'induction socratique pure et simple, où il ne s'agit que de passer en revue les objets familiers les plus simples pour en tirer une idée commune.

Mais l'induction socratique n'est pas toujours si simple, et Zeller a fait remarquer avec raison qu'elle est souvent plus difficile et plus délicate : car il s'agit souvent d'opposer exemples à exemples, et de rectifier une première induction apparente, à l'aide de correctifs successifs, par une induction plus vraie qui resserre de plus en plus le caractère distinctif de la notion. Par exemple, on dit que l'injustice consiste à tromper : mais n'est-il pas juste de

tromper les *ennemis ?* Elle consistera donc à tromper ses amis. Mais n'y a-t-il pas de cas où il est juste de tromper même des amis? Il faudra donc restreindre encore la définition à ces termes : tromper ses amis pour leur nuire. — Le souverain est celui qui a le pouvoir de commander. Soit, mais est-ce partout ? Non, mais seulement dans les matières qui sont sous sa dépendance, et dans lesquelles il est compétent, comme le pilote sur son navire, le médecin dans son art. (Zeller, t. III, trad. franç., p. 121,122.)

Il y a donc dans l'induction socratique une sérieuse tentative de méthode scientifique ; et encore aujourd'hui, c'est un moyen très sûr et très utile d'arriver à la précision des idées. C'est donc avec raison que Schleiermacher a fait honneur à Socrate d'avoir eu le premier la conception vraie de la science, qui consiste essentiellement dans les concepts généraux ; mais on a eu raison en même temps de restreindre la thèse de Schleiermacher en montrant que Socrate a surtout appliqué la méthode scientifique à la morale et à la théorie de la vertu et de l'État. (Em. Boutroux, *Socrate philosophe et croyant*, Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques.)

Platon. — L'induction et la dialectique. — Nous trouvons dans Platon de nombreux exemples d'induction socratique, surtout dans les dialogues auxquels on a donné le nom de *socratiques* (le *Charmide*, le *Lachès*, l'*Hippias*, l'*Eutyphron*). Mais quant à la méthode propre de Platon, elle a peu d'analogie avec celle de Socrate, quoiqu'elle en soit le développement. Sans doute la méthode que nous avons appelée la *dialectique ascendante*[1] ressemble à celle de Socrate en ce qu'elle s'élève par degrés à des hypothèses de plus en plus générales, et on peut lui appliquer le mot de Xénophon, εἰς ὑποθέσεις ἐπανάγειν τὸν λόγον. Néanmoins ce serait peut-être forcer le sens des termes que d'appeler induction cette méthode qui a plus de ressemblance avec l'analyse des géomètres dont on attribue d'ailleurs l'invention à Platon lui-même. On a trouvé aussi (Ad. Garnier) quelque analogie entre la méthode du *Parménide*, qui consiste à examiner d'abord ce qui arrivera si la chose existe, et en second lieu si elle n'existe pas, et les *Tables de présence et d'absence* de Bacon ; mais ce n'est là qu'un rapprochement tout extérieur, car la méthode du *Parménide* est toute déduc-

1. Voir dans notre *Essai sur la Dialectique de Platon* la distinction que nous avons établie entre la dialectique *ascendante* et la dialectique *descendante* (2e éd., p. 172-173 et suiv.).

tive ; et elle est plutôt le contraire que l'analogue de l'induction expérimentale dont les *Tables* de Bacon sont la base.

L'induction aristotélique. — C'est dans Aristote que nous rencontrons pour la première fois une théorie logique de l'induction. Socrate, en effet, avait bien inventé la méthode ; mais il n'en avait pas donné la théorie. Seulement Aristote fut surtout préoccupé de rapprocher la forme de l'induction de celle du syllogisme dont il était l'inventeur, et qui lui paraissait le type de la démonstration. Il ne faut donc pas confondre l'*induction aristotélique* ou énumération complète (*enumeratio perfecta*), et qui conclut du tout ce qui a été prouvé de *toutes* les parties, avec l'*induction baconienne* qui rentrait plutôt dans ce que l'on appelle le *dénombrement incomplet* (*enumeratio imperfecta*), et qui affirme du tout ce qui n'a été observé que sur quelques parties. La première va *du même au même ;* la seconde de *quelques à tous,* ce qui constitue à la vérité une difficulté logique considérable, mais ce qui fait aussi la fécondité et la vertu inventive de cette méthode. Voici du reste le texte même d'Aristote.

« L'induction (ἐπαγώγη), dit-il, a lieu lorsque du moyen on conclut l'un des extrêmes à l'aide de l'autre extrême. Par exemple, si B est moyen de AC, démontrer par C que A est à B. Soit A longève, B qui n'a pas de fiel, C tous les animaux quelconques longèves (homme, cheval, mulet etc.). Donc A est à C tout entier, car tout C est longève; mais B aussi (c'est-à-dire qui n'a pas de fiel) est à tout C : si donc C est réciproque à B, et qu'il ne dépasse pas le moyen, il est nécessaire alors que A soit à B... Du reste, on doit supposer que C comprend tous les cas particuliers. »

Pour bien comprendre ce raisonnement, mettons-le sous forme de syllogisme.

Tout ce qui est sans fiel (B) est longève (A);

Or l'homme, le cheval, le mulet (C), sont sans fiel (B);

Donc l'homme, le cheval, le mulet (C), sont longèves (A).

Voilà un syllogisme de la première figure dont le moyen terme est B (sans fiel). Maintenant si vous supposez que C comprend tous les cas particuliers et qu'il soit réciproque à B, c'est-à-dire que homme, cheval, mulet, etc., comprennent tous les animaux sans fiel, vous pourrez affirmer du terme sans fiel (B) ce que vous avez affirmé du terme C, et par conséquent vous pourrez dire : Tous les animaux sans fiel sont longèves. On voit que ce raisonnement suppose la réciprocité du terme moyen avec l'un des extrêmes : ces deux termes étant réciproques, vous pouvez tout aussi bien conclure l'extrême du moyen par l'autre extrême, que l'extrême de l'extrême par le moyen.

Cette analyse est très correcte ; mais, comme on l'a dit (Lachelier, *Fondement de l'induction*), il se trouve dans ce raisonnement que la mineure est déjà l'induction tout entière ; car l'induction consiste précisément à supposer que *quelques* est identique à *tous,* en un mot qu'on a fait une énumération complète, tandis que dans la plupart des cas elle est incomplète, et souvent même un seul cas bien observé suffit pour induire une loi. Le problème logique reste donc entier. Il y a certainement des cas où l'on conclut de la totalité ce qu'on a affirmé séparément de toutes les parties ; mais ce raisonnement est d'un usage rare, et en tout cas, ce n'est pas celui de l'induction expérimentale.

La méthode expérimentale dans l'antiquité. — École scientifique d'Alexandrie. — Quoique les anciens n'aient pas connu la théorie de l'induction et de la méthode expérimentale, on ne peut pas dire qu'ils n'en ont pas connu la pratique, et l'on a fait observer que le développement des sciences d'observation a été dans l'antiquité, surtout à Alexandrie, beaucoup plus actif et plus fécond qu'on ne le pense généralement.

« Whewell loue avec raison, dit Lange (*Histoire du matérialisme,* trad. fr., t. I, p. 106), ce qu'il appelle l'époque inductive d'Hipparque. En effet, l'induction fut pour la première fois maniée par Hipparque avec toute la solidité et l'élégance qui caractérisent cette méthode. L'observation et même l'expérimentation apparurent pour la première fois à Alexandrie dans les écoles de médecine. Hérophile et Erasistrate font de l'anatomie la base des connaissances médicales. En physique, les anciens connaissaient à l'aide de l'expérience les éléments de l'acoustique, de l'optique, de la statique, de la théorie des gaz et des vapeurs. Les savants grecs entrèrent dans la grande voie des découvertes, depuis les Pythagoriciens, qui étudièrent l'élévation et l'abaissement de la tonalité dans ses rapports avec la masse des corps sonores, jusqu'à Ptolémée, qui fit des expériences sur la réfraction de la lumière. Les puissantes constructions, les machines de guerre et les travaux en terre des Romains étaient conçus suivant une théorie scientifique. « La science médicale, dont le représentant le plus illustre fut Galien, avait commencé à traiter la question la plus délicate de la physiologie, le fonctionnement des nerfs. On connaît l'importance

de la moelle épinière, etc.; plus de mille ans avant Ch. Bell, on sait distinguer les nerfs propres à la sensation et les nerfs propres au mouvement. Galien guérissait la paralysie des doigts en agissant sur les parties de la moelle d'où partent les nerfs qui aboutissent aux doigts. »

Roger Bacon. — La méthode expérimentale au moyen âge. — Ce grand développement des sciences fut interrompu par la chute de l'empire romain et par l'invasion des Barbares. La civilisation retomba dans l'enfance et dut retourner à l'école. L'autorité du maître et le syllogisme furent les seules armes de l'investigation scientifique. Cependant, même au moyen âge, nous voyons un grand homme qui, anticipant sur les vues prophétiques de son illustre homonyme du XVIe siècle, annonça comme plus tard le chancelier Bacon, les prodiges de la méthode expérimentale. Ce fut le même Roger Bacon qui, au XIIIe siècle, enseignait l'utilité et pressentait les miracles de la méthode expérimentale.

« Il n'y a que deux voies, dit Roger Bacon, pour arriver à la connaissance : l'expérience et le raisonnement. Le raisonnement tout seul peut convaincre; mais il ne persuade pas, et il n'exclut pas toujours le doute. Il y a mille erreurs, mille préjugés qui reposent sur la seule démonstration. Si Aristote au deuxième livre de la *Métaphysique* dit que la connaissance des causes et des raisons surpasse l'expérience, il parle d'une expérience inférieure : celle dont il est question s'étend jusqu'à la cause, et la découvre par l'observation. On peut, sur les vérités de faits, se passer de l'observation si l'on sait user de l'expérience. » (*Opus majus,* p. 199.)

Roger Bacon, comme son homonyme le chancelier Bacon, distingue deux sortes d'expériences :

« Il y a une expérience naturelle et imparfaite qui n'a pas conscience de sa puissance, qui ne se rend pas compte de ses procédés, et qui peut être à l'usage des artisans, non des savants. Au-dessus d'elle, il y a la science de faire des expériences qui ne soient point débiles et incomplètes. » (*Opus tertium,* ch. XIII.)

Le chancelier Bacon. — Ses précurseurs Galilée et Léonard de Vinci. — Du moine Roger Bacon passons maintenant à François Bacon (1560-1626), auquel on attribue généralement l'honneur d'avoir fondé la logique inductive, comme Aristote avait fondé la logique déductive. Quelque effort qu'ait pu faire la critique de deux côtés tout contraires (Joseph de Maistre, *la Philosophie de Bacon,* 1836; de Liebig, *Lord Bacon,* trad. en français par Tchihatchef, 1866), on ne détruira pas facilement une opinion si universelle, et on ne cessera pas d'appeler la méthode inductive moderne du nom d'induction baconienne.

Cependant il est juste de ne pas oublier qu'avant Bacon, ou dans le même temps que lui, plusieurs grands esprits avaient reconnu et mis en lumière l'utilité et la nécessité de l'expérience pour fonder la véritable science. Ce sont entre autres Galilée (1564-1642) et Léonard de Vinci (1445-1519), celui-ci très antérieur à Bacon, celui-là son contemporain. Voici, d'après les fragments recueillis par Venturi (*Essai sur les ouvrages scientifiques de Léonard de Vinci,* Paris, 1797), quelques-unes des pensées de ce grand homme : « Il est bien vrai que la nature commence par le raisonnement et finit par l'expérience; il n'importe; il nous faut prendre la route opposée. » — « L'interprète des artifices de la nature, c'est l'expérience. Il faut la consulter, varier les circonstances jusqu'à ce que nous en ayons tiré des règles générales; car c'est elle qui nous fournit les vraies règles. »

Galilée, dans ses *Dialogues,* expose la même doctrine avec plus de développement. L'un des interlocuteurs, Simplicius, dit qu'une balle jetée du haut d'un mât atteint le pied du mât, si le navire est en repos, et tombe en arrière du mât, si le navire est en mouvement.

« I, 160. Avez-vous fait l'expérience ? dit Salviati (Galilée). — Je ne l'ai pas faite; mais je crois les auteurs qui la rapportent. — Vous êtes vous-même la preuve que ces auteurs peuvent la rapporter sans l'avoir faite; mais il est certain qu'ils se sont reposés sur leurs devanciers; car quiconque la fera trouvera que l'expérience montre précisément le contraire. »

Galilée parlant de Gilbert, l'un des premiers physiciens modernes et l'un des inventeurs de l'électricité, le juge ainsi :

« Il me paraît digne des plus grands éloges pour la multitude des observations vraies et nouvelles qu'il a faites, à la honte d'auteurs menteurs, qui répètent ce qu'ils entendent dire sans le vérifier par l'expérience. (I, 439.)

Autres textes non moins significatifs :

« Je ne puis m'empêcher de m'étonner que Sarti (l'un des personnages des *Dialogues*) s'opiniâtre à me prouver par des témoignages ce que je puis voir à toute heure par des expériences; on prend les témoignages quand il s'agit des choses passées, mais non quand il s'agit de faits présents. » (I, 323.) — « Lorsqu'il y a une expérience sensible et évidente, il n'est pas besoin de réfuter des rai-

sonnements qui sont faux; et vous n'ignorez pas qu'une seule expérience suffit pour énerver mille raisonnements, et que mille raisonnements ne peuvent rendre fausse une seule expérience. » (XII, 315.)

Ces textes et les expériences célèbres de Galilée sur la chute des corps, d'où il a tiré à l'aide des mathématiques les lois fondamentales qui portent son nom, prouvent bien que Bacon a été précédé dans la théorie et surpassé dans la pratique par Galilée. Mais ce qui ne peut être contesté, c'est qu'il soit le premier qui ait fait de la méthode inductive l'objet d'un ouvrage spécial et d'une théorie étendue et développée et qui ait pressenti avec une sagacité merveilleuse la puissance et les moyens de la science moderne.

La théorie de la science dans Bacon. — La méthode expérimentale et ses procédés. — L'induction baconienne. — Les quatre tables. — C'est bien lui en effet qui a eu au plus haut degré la prévision précise de la grandeur de la science et de sa puissance. Ce sentiment éclate dans les admirables aphorismes du *Novum Organum.* « Le but que l'homme doit poursuivre, c'est l'empire de l'homme sur la nature. Mais le pouvoir et la science sont une seule et même chose : *scientia et potentia in unum coincidunt;* car l'ignorance des causes empêche l'effet, *ignoratio causæ destituit effectus.* On ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant : *Natura nisi parendo vincitur.* Ce qui est cause dans la contemplation sert de règle dans l'opération : *quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est.* Par sa puissance, l'homme est le ministre de la nature, *minister;* par sa science il en est l'interprète, *interpres.* La science et la puissance se mesurent à l'observation, *tantum facit et intelligit quantum observaverit.* »

Ce n'est pas tout de connaître le but de la science; il faut en chercher les moyens. Jusqu'ici les découvertes ont été dues au hasard et à l'empirisme (*casui et experientiæ*), c'est-à-dire à l'expérience vague dont il sera bientôt question. Les sciences sont plutôt jusqu'ici des arrangements de choses découvertes que des moyens de découvrir, *concinnationes rerum inventarum, non modi inveniendi.* L'intelligence toute seule et toute nue est comme la main; elle ne peut rien; il lui faut des instruments, des organes : *Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus multum valent; instrumentis et auxiliis res perficitur.*

La subtilité de la nature passe la subtilité des sens, *subtilitas naturæ sensus subtilitatem superat.* Vouloir faire la science sans secours et sans instruments, c'est vouloir faire un obélisque avec ses mains.

Puisqu'il y a deux objets, savoir et pouvoir, il faut des instruments pour savoir, et le savoir lui-même sera l'instrument du pouvoir. Le seul instrument que l'on ait jusqu'ici, c'est la logique, et la logique est inutile à l'invention. Elle sert plutôt à fixer l'erreur qu'à découvrir la vérité. Le syllogisme contraint l'assentiment, mais non les choses elles-mêmes, *assensum constringit, non res.* Le syllogisme se compose de propositions, les propositions de mots, et les mots sont les étiquettes des notions, *tesseræ notionum.* Si donc les notions sont confuses et faites au hasard, on ne peut rien construire de solide. Telles sont les notions de substance, qualité, action, passion, grave, léger, dense, rare, humide, etc. Il n'y a pas moins d'aberration dans la formation des axiomes ou maximes générales que dans celle des notions. Il y a deux voies pour former les axiomes. L'une et l'autre partent des sens et des choses particulières : *a sensu et particularibus.* Mais l'une s'élève immédiatement aux axiomes les plus généraux, *ad axiomata maxime generalia,* et de ces axiomes pris comme principes elle déduit les axiomes moyens, *axiomata media.* L'autre, au contraire, partant des mêmes points, tire les axiomes du particulier, mais en s'élevant d'une manière graduelle et continue, *continenter et gradatim,* jusqu'aux axiomes les plus généraux en passant par les axiomes moyens. L'une et l'autre ont donc le même point de départ et le même point d'arrivée; mais l'une ne fait qu'effleurer l'expérience et pour ainsi dire en courant, *cursim;* l'autre s'y arrête avec ordre et avec méthode, *rite et ordine;* l'une établit immédiatement des généralités abstraites; l'autre s'élève peu à peu en allant du connu à l'inconnu; l'une peut s'appeler les *anticipations* de la nature, l'autre l'*interprétation* de la nature; l'une est l'expérience vague, *experientia vaga,* l'autre, l'expérience savante, l'expémentation, *experimentum* ou *experience lettrée.*

Bacon distingue l'expérience et l'induction. L'une va des expériences aux expériences, *ab experimentis ad experimenta,* l'autre des expériences aux axiomes, qui eux-mêmes susciteront de nouvelles expériences, *quæ et ipsa nova experimenta designent.* (*De Augm.*, l. V, ch. II, 5.) Il traite de la première méthode (expérience) dans le *de Augmentis,* et de la seconde (induction) dans le *Novum Organum.* Il est étrange qu'il ait séparé

deux parties si étroitement unies d'une même méthode, peut-être lui-même ne voyait-il pas très nettement cette liaison.

C'est donc dans le *de Augmentis* que Bacon traite de l'expérience lettrée ou *Chasse de Pan* (*Venatio Panis*). Il y expose les principaux procédés de la méthode expérimentale : *variatio, traductio, translatio, inversio, compulsio, applicatio, copulatio, sortes experimenti.*

1° La *variation* de l'expérience a lieu : *a*) quant à la *matière* (on fait du papier avec du linge, pourquoi pas avec de la soie ?); *b*) dans la cause efficiente (l'intensité des rayons du soleil est augmentée par les miroirs; en serait-il de même des rayons de la lune?); *c*) dans la quantité de matière (une balle de plomb d'une livre tombe d'une tour en un certain temps; en combien de temps tombera une balle de deux livres). Bacon ne paraît pas connaître les expériences de Galilée, qui peut-être n'avaient pas encore été faites à cette époque. — 2° La *production* ou le prolongement de l'expérience a lieu soit par la *répétition* (l'eau-de-vie est le produit de la distillation du vin; qu'arrivera-t-il si on distille l'eau-de-vie?), soit par l'*extension* (l'aimant attire le fer : qu'arrivera-t-il s'il est plongé dans une dissolution de fer?). — 3° La *translation* a lieu *a*) soit de la nature à l'art, *b*) soit d'un art à l'autre : *c*) soit d'une partie de l'art à une autre partie; — 4° l'*inversion* ou *renversement* de l'expérience (les miroirs augmentent l'intensité de la chaleur; augmenteront-ils l'intensité du froid ?); — 5° la *compulsion,* qui consiste à chasser la qualité que l'on veut étudier (l'aimant attire à travers certains milieux; varier ces milieux jusqu'à ce que la vertu disparaisse); — 6° l'*application* de l'expérience : c'est une sorte de translation d'une loi de la nature à quelque chose d'utile; — 7° la *copulation* de l'expérience (augmenter l'action d'une substance en l'unissant à l'action d'une autre substance); — 8° les *hasards* de l'expérience : se sont ces expériences que Claude Bernard a appelées *expériences pour voir :* ce sont celles que l'on fait, non parce qu'on y est conduit par quelque idée, mais uniquement parce qu'elles n'ont pas encore été faites; par exemple, distillation dans des vaisseaux clos.

Passons à la théorie de l'induction telle qu'elle est donnée dans le *Novum Organum,* et dont le principe est posé dans l'aphorisme XI (part. II). 1° Il faut d'abord faire comparaître tous les faits connus, c'est-à-dire tous les cas où la nature, dont on cherche les formes ou les lois, se rencontre, malgré la diversité des matières : par exemple, toutes les matières où se trouve la nature de la chaleur. C'est ce que Bacon appelle la table de présence, *tabula præsentiæ;* 2° comme la forme doit être absente partout où la nature est

absente, il faut faire des tables où la nature soit absente. C'est ici qu'est, on peut le dire, l'innovation de Bacon. Il a vu l'importance des faits négatifs. C'est ce qu'il appelle : *inductio per rejectiones debitas.* C'est cette méthode d'exclusion et de réjection qui est le nœud du nouvel organe. Seulement il ne parait pas avoir bien compris que c'est ici précisément le rôle de l'expérimentation, que c'est en supprimant la cause première que l'on supprime l'effet et qu'on obtient la preuve cherchée. En ne faisant pas cette part suffisante à l'expérience, en la noyant dans des faits confus, empruntés seulement à l'observation, il est obligé de construire des tables négatives indéfinies, tandis qu'une seule expérience négative peut servir de preuve. C'est ainsi que Cl. Bernard, soupçonnant que le sucre se forme dans l'organisme, priva les animaux de toute alimentation sucrée ; comme il continuait à trouver du sucre, il fut évident que la matière n'en venait pas du dehors. 3° Après la table d'*absence* (*tabula absentiæ*) vient la table de *degrés* (*tabula graduum*). Sur ces trois tables Bacon fonde l'induction qui consiste à trouver une nature qui soit présente avec la nature examinée, absente avec elle, croissante et décroissante avec elle. Appliquant cette méthode à la chaleur, il arrive à cette conclusion : *Calor, motus expansivus, cohibitio et nitens per partes minores.*

Les trois tables précédentes suffisent pour le premier essai d'induction que Bacon appelle premières vendanges, *vindemia prima.* Pour s'élever plus haut jusqu'à l'induction véritable (*inductio vera*), il faut quelque chose de plus ; il faut savoir distinguer les faits qui ont le plus de signification et qui par là même abrègent l'induction : c'est ce que Bacon appelle *Prærogativæ instantiarum.* Les *Instances* ou *faits prérogatifs* sont au nombre de vingt-sept. Mais comme quelques-unes de ces espèces se répètent ou se subdivisent, il sera suffisant d'indiquer les plus importantes. 1° *Solitariæ* (II, XXII). Ce sont les cas où tous les sujets sont absolument différents, sauf la nature en question qui est la même en tous, — ou absolument semblables, sauf la nature qui manque (exemple : la couleur se trouve dans les prismes, les cristaux, les fleurs, les pierres colorées). — 2° *Migrantes* (II, XXIII). Ce sont des cas qui nous montrent la qualité passant du néant à l'être ou de l'être au néant, *ad generationem, ad corruptionem* (le verre et l'eau sont diaphanes; le verre pulvérisé et l'écume sont blancs). — 3° *Ostensivæ* (II, XXIV) ou coups de lumière, *lucescentiæ* (par exemple le thermomètre à air est le moyen le plus puissant de nous montrer la puissance expansive de la chaleur). — 4° *Clandestinæ* (II, XXV) opposées aux

précédentes : ce sont les faits qui nous montrent la qualité à son plus faible degré. — 5° *Monadicæ et deviantes* (II, xxviii et xxix) ou *errores naturæ*, c'est ce qu'on appelle les prodiges de la nature ; mais les *monadicæ* portent sur les espèces, *miracula specierum;* les *deviantes* sur les individus, *miracula individuorum.* Ils ont le même usage : *rectificant intellectum contra assueta.* Bacon prévoit les conséquences pratiques que l'on peut tirer de ces faits. Il serait difficile, dit-il, d'engendrer de nouvelles espèces; mais l'on peut faire varier les espèces, *species novas variare,* et produire par là des formes nouvelles et inusitées, *rara et inusitata producere.* — 6° *Limitaneæ vel participes* (II, xxx), les faits limitrophes dont Bacon a pressenti l'importance sont par exemple les espèces qui semblent composées de deux espèces différentes, comme la mousse entre les pierres et les plantes, les poissons volants entre les poissons et les oiseaux. Leibniz a signalé l'importance de ces faits au point de vue de la loi de continuité.

Signalons enfin tout à fait à part, pour leur importance capitale, les *expériences cruciales* (*instantiæ crucis*), ainsi qualifiées, dit Bacon, par allusion aux croix qu'on élève à l'entrée des chemins fourchus et qui indiquent les lieux où conduisent les deux routes. De même lorsque l'entendement est en suspens entre deux théories, et qu'il ne sait pas laquelle des deux natures est la véritable cause, les exemples de la croix montrent le lien étroit et indissoluble qui unit l'une de ces deux natures avec la nature en question. Par là la question est tranchée ; et l'on doit admettre l'une comme cause rejetant l'autre. Par exemple, les marées peuvent avoir une double cause, ou bien le mouvement progressif et alternatif des eaux d'un continent à l'autre, ou bien le soulèvement de la totalité des eaux. Ici, l'expérience cruciale sera que le flux et le reflux ont lieu à la fois des deux côtés de l'Océan.

Descartes : l'énumération et l'induction. — Nous ne pouvons donner qu'un résumé très incomplet des idées de Bacon sur l'induction; mais ce résumé suffit pour montrer qu'il a eu sur cette opération les vues les plus ingénieuses et les plus perçantes. Après lui il faut arriver jusqu'au xviiie et au xixe siècle pour que la théorie de l'induction prenne des accroissements notables. Il y a cependant dans Descartes un procédé important auquel il donne le nom d'induction, mais qui n'a que d'assez lointaines analogies avec l'induction baconienne.

« L'*énumération* ou l'*induction,* dit-il, est la recherche exacte et

attentive de tout ce qui a rapport à la question proposée... Si nous déduisons une proposition d'autres propositions nombreuses, multiples et disjointes, dans ce cas la certitude de l'induction doit suffire. » (Règles pour la direction de l'esprit, édit. V. Cousin, tom. xi, p. 235, 236.)

Soit à prouver que l'idée de Dieu est une idée innée qui suppose l'existence objective de sa cause : si cette proposition ne peut pas être prouvée directement par la déduction, on aura recours à l'énumération de toutes les hypothèses possibles, par exemple qu'elle ne peut venir de moi-même, ou qu'elle est une idée négative ou une idée ampliative, obtenue en imaginant un accroissement indéfini de nos facultés, ou une somme de toutes les qualités ou perfections que nous apercevons dans la nature, etc. Or si cette énumération est complète, il s'ensuit que la seule hypothèse possible est celle de l'innéité. Or c'est là une sorte d'induction. Quand il s'agit de démonstration mathématique, Descartes demande que l'énumération soit complète : il faut tenir compte de tous les éléments de la démonstration, mais ce n'est pas toujours possible. Dans d'autres cas, on se contentera d'une induction suffisante.

« Si je veux prouver que l'âme rationnelle n'est pas corporelle, dit-il, il ne sera pas nécessaire que l'énumération soit complète ; mais il suffira que je rassemble tous les corps sous quelques classes pour prouver que l'âme ne peut se rapporter à aucune d'elles. Si je veux montrer par énumération que la surface d'un cercle est plus grande que la surface de toutes les figures, dont le périmètre est égal, je ne passerai pas en revue toutes les figures, mais je me contenterai de faire la preuve sur quelques figures, et de là je conclurai par induction pour toutes les autres. » (*Ibid.,* p. 237).

C'est bien là une véritable induction ; et même dans quelques cas cette sorte d'induction se confond presque avec l'analogie, comme lorsque Descartes explique l'arc-en-ciel par l'exemple des rayons du soleil couchant reflétés par une boule de verre. On remarquera d'ailleurs que Descartes dans sa métaphysique emploie souvent l'énumération (par exemple, pour le doute méthodique, pour l'origine de l'idée de Dieu, comme nous l'avons vu, pour l'origine de notre croyance à l'existence des corps;) or ce sont bien là des formes d'induction, mais se rapprochant plus de l'induction d'Aristote que de celle de Bacon.

La Logique de Port-Royal. — Leibniz. — Newton. — La *Logique de Port-Royal* a bien vu ce que c'était que l'induction ;

mais elle n'a donné aucun développement à l'analyse logique de ce procédé.

« Les règles qui servent à juger des faits passés peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir[1]; car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connaît sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. » (*Log. de Port-Royal,* 4e part., ch. XVI.)

Cette définition est surtout applicable à la prévision des événements humains ; et c'est le cas que la *Logique de Port-Royal* a eu en vue ; mais elle ne s'applique qu'incomplètement à l'induction scientifique proprement dite.

Il n'est pas beaucoup question d'induction dans Leibniz, si ce n'est que c'est lui le premier qui a donné l'explication de la prévision de l'avenir chez les bêtes par le moyen de ce qu'il appelle le principe des « consécutions », principe qui est devenu fondamental dans l'École anglaise moderne, et qui a été appliqué à l'entendement humain lui-même. Mais Leibniz a bien soin de distinguer sur ce point l'homme et l'animal.

« Les bêtes, dit-il, sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives, en quoi les facultés que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. » (*Nouveaux Essais,* Avant-Propos.)

On peut considérer comme se rattachant au problème de l'induction, et comme pouvant servir de principe ou de fondement logique à l'opération inductive, la maxime de Newton dans ses *Regulæ philosophandi* (*Principia Philosophiæ naturalis,* III) à savoir que « les mêmes effets supposent les mêmes causes » : *Effectuum ejusdem generis sunt eædem causæ.* C'est bien en effet l'induction qui des mêmes symptômes conclut à une maladie semblable,

1. Avec cette différence toutefois que les règles des faits passés ne portent que sur le témoignage des hommes, tandis que ce témoignage ne sert de rien pour l'avenir.

qui des mêmes signes des vents et des nuages conclut à une tempête prochaine, etc.

L'École écossaise et Royer-Collard. — C'est surtout dans l'École écossaise que l'on s'est préoccupé de chercher le principe de l'induction. Reid, en s'appuyant sur la maxime de Newton, en donne une autre formule. Mais il est à remarquer cependant que ce n'est pas pour résoudre le problème logique; c'est en recherchant les premiers principes de nos connaissances que Reid est arrivé au principe inductif. Il distinguait les principes en deux classes : les principes nécessaires et les principes contingents; et il trouvait douze principes contingents, dont le douzième était celui-ci : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables » (*Œuvres,* éd. Jouffroy, t. V; *Essai,* VI, ch. v), formule bien vague et bien timide pour fonder toute la science de la nature. Dug. Stewart a confirmé ce principe par des observations de détail intéressantes; mais il n'a pas poussé plus loin l'analyse du principe, ni son application au raisonnement inductif.

En France, Royer-Collard a donné à la formule de Reid une bien plus grande précision en la ramenant à deux principes : 1° L'univers est gouverné par des lois stables; 2° l'univers est gouverné par des lois générales. Par le premier principe, nous concluons d'un point de la durée à tous les autres; par le second principe, nous concluons d'un point de l'espace à tous les autres. L'expérience est enfermée dans les limites de l'observation ; c'est en vertu des deux principes ci-dessus que nous pouvons dépasser ces limites. Ces principes ont leur source dans notre nature même, et ce qui le prouve, c'est que le principe inductif agit avec plus de force à l'âge où l'expérience est la plus faible. Royer-Collard indique les plus grandes applications de l'induction : 1° c'est ce principe qui nous persuade de la permanence du monde matériel; 2° c'est l'induction qui nous met en rapport avec la nature; 3° c'est elle qui nous met en rapport avec nos semblables. (*Œuvres de Reid,* éd. Jouffroy, fragments de Royer-Collard, IV, p. 283.)

Stuart Mill. — Théorie associationiste de l'induction. — Additions à la méthode baconienne. — Depuis Reid et Royer-Collard, tous les logiciens paraissent unanimes pour admettre que le paradoxe inductif s'explique à l'aide d'une majeure sous-entendue : l'universalité et la constance des lois de la na-

ture[1]. Mais ce principe était posé, soit comme principe *a priori*, soit comme croyance naturelle de l'esprit humain. L'École anglaise contemporaine, celle de Stuart Mill, reprenant et développant les idées de D. Hume sur la causalité, essaye de fonder scientifiquement la théorie empirique de l'induction.

Stuart Mill définit l'induction « la méthode qui consiste à inférer de quelques cas particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas qui ressembleront aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel ». Il distingue cette induction de l'énumération : par exemple : Pierre, Jacques, Jean, etc., étaient juifs : donc tous les apôtres étaient juifs. C'est l'induction aristotélique. Il distingue encore l'induction de ce qu'il appelle la *colligation,* c'est-à-dire une proposition générale qui n'est que la somme de toute une série de faits comme, par exemple, lorsque l'on infère qu'une certaine terre est une île de ce que l'on peut en faire le tour. L'induction proprement dite se distingue des deux cas précédents en ce qu'elle va du connu à l'inconnu et ajoute quelque chose à ce que nous connaissions déjà.

Sur quoi se fonde ce procédé? On admet en général que le raisonnement consiste à aller soit du *général au particulier,* c'est le syllogisme, soit du *particulier au général,* et c'est l'induction; mais suivant Stuart Mill il n'y a qu'un seul procédé logique, c'est celui qui consiste à aller du *particulier au particulier.* Voyons comment à l'aide de ce principe on peut expliquer l'induction.

Nous savons que d'après les principes de l'École associationiste, lorsque deux phénomènes se sont présentés ensemble à notre esprit, il s'établit entre eux une association en vertu de laquelle, lorsque le premier vient à se produire, nous attendons le second, et lorsque nous voyons le second, nous supposons le premier. Cette attente est le véritable fondement du raisonnement inductif. A la vérité, ce procédé nous trompe très souvent : Tel malade a été guéri après avoir bu de telle eau; donc telle eau doit guérir telle maladie. Une comète a été suivie d'une catastrophe; donc toutes les comètes sont signes de catastrophes. La question est de savoir dans quels

1. Voir Wateley (*Elements of logic*, l. IV, ch. I, § 1); — *Manuel de philosophie* de Am. Jacques, Jules Simon, Em. Saisset (*Logique,* 2e partie, I, § 2). — Cependant un logicien français, M. Ch. Waddington (*Essais de logique,* p. 246) a bien vu le défaut de ce raisonnement : « Que signifie, dit-il, cette prétendue majeure : les lois de la nature sont générales et stables ? Cela veut dire que la nature est soumise à des lois; pas autre chose. Or avec une telle proposition, le plus habile logicien ne pourrait démontrer la vérité d'une seule loi. Prenons pour exemple cette proposition banale : Tous les corps tombent. Nous donnera-t-on pour un raisonnement valable le sophisme suivant : La nature est soumise à des lois; or quelques corps tombent; donc c'est une loi de tous les corps de tomber.

cas nous sommes autorisés, et dans quels cas nous ne le sommes pas, à conclure des cas particuliers à une loi générale ?

Pour se faire comprendre, Stuart Mill prendra deux exemples d'induction qui ont l'air d'être absolument semblables, mais dont l'une est une induction douteuse tandis que l'autre peut être considérée comme certaine. Par exemple la proposition : Tous les cygnes sont blancs, pouvait passer pour une loi tant qu'on n'avait pas rencontré une exception. En est-il de même de celle-ci : Les hommes n'ont pas la tête sous les épaules? Pourquoi admettons-nous, même avant toute expérience, la possibilité d'une exception à la première loi, tandis que la seconde nous paraît absolument certaine. Quelquefois même pour la certitude d'une induction des expériences nombreuses ne sont point nécessaires : une seule, bien constatée, suffit. « Pourquoi donc un seul exemple suffit-il dans certains cas pour une induction complète, tandis que dans d'autres cas des myriades de faits concordants ne suffisent pas? Celui qui peut répondre à cette question aura résolu le problème de l'induction. »

La réponse de Stuart Mill, c'est que l'expérience nous permet de constater dans la nature ce qu'il appelle « des uniformités », c'est-à-dire des liaisons constantes de phénomènes : c'est ce que l'on appelle des *lois.* Or ces liaisons sont plus ou moins générales, plus ou moins constantes; et les uniformités plus constantes l'emportent sur celles qui le sont moins. Par exemple, pourquoi croyons-nous à la possibilité des cygnes noirs, même sans en avoir jamais vu, et à l'impossibilité qu'un homme ait la tête sous les bras? C'est que l'expérience m'apprend qu'il y a moins de constance dans les couleurs des animaux que dans leurs caractères anatomiques. « Mais comment savons-nous cela ? Il est clair que c'est l'expérience qui nous apprend à quel degré et dans quel cas nous devons nous en rapporter à l'expérience... Il faut consulter l'expérience pour savoir dans quelles circonstances le témoignage de l'expérience est valable. Cette manière de rectifier une généralisation par une autre, une plus étroite par une plus large, méthode que le sens commun suggère et adopte en pratique, est le type même de l'expérience scientifique. »

Généralisez le procédé précédent, vous trouverez le fondement de l'induction. En effet, de même que chaque induction particulière se trouve garantie par une induction plus générale, en tant qu'elle s'accorde avec elle et ne la contredit pas, de même on peut dire que toutes les inductions se trouvent garanties par la plus

haute induction possible, la plus générale, à savoir la loi de causalité. « Parmi les uniformités il n'y en a qu'une seule qui puisse prétendre à une rigoureuse indéfectibilité : c'est la loi de causalité. Cette loi se réduit à cette assertion, à savoir : c'est une loi que tout événement dépend d'une loi ; c'est une loi qu'il y a une loi pour toutes choses. »

On sait ce qu'est la loi de causalité pour l'École empirique issue de D. Hume ; on sait qu'elle se réduit à ce principe, que tout phénomène dans l'expérience est précédé d'un autre phénomène, que le phénomène *antécédent* s'appelle *cause,* et le *conséquent, effet ;* et que la liaison que nous établissons entre eux n'est autre chose que l'effet de l'habitude. (Voir le *Problème de la raison,* D. Hume.) Comment, ce principe étant donné, fonder là-dessus une théorie de l'induction ? Il paraît étrange en effet, au premier abord, que dans une théorie qui n'admet d'autre mode de raisonnement que l'expérience du particulier au particulier, la valeur de chaque induction soit garantie par une induction plus générale, et la valeur de toutes les inductions par une induction généralissime, tandis que celle-ci, à son tour, n'est que la réunion de toutes les inductions antérieures, puisque nous ne savons qu'il y a une uniformité universelle que parce que nous avons admis nécessairement une suite d'uniformités particulières. Mais c'est à mesure que l'expérience fait des progrès que des uniformités particulières font place à des uniformités de plus en plus générales ; celles qui sont le moins démenties par l'événement deviennent règles à l'égard des autres ; et celle qui n'a jamais été démentie et qui s'est fortifiée par le concours de toutes les autres, c'est ce fait qu'il y a des uniformités, c'est-à-dire qu'il y a des lois ; or c'est là la loi de causalité. C'est donc l'expérience qui garantit l'expérience ; en réalité on ne conclut jamais que du particulier au particulier ; mais ce particulier devient lui-même de plus en plus général, et la généralité sert à son tour de règle au particulier.

A cette théorie de l'induction on a fait les deux objections suivantes : 1° Comment passe-t-on, dans cette supposition, de la probabilité à la certitude, le nombre des cas favorables, si grand qu'il soit, n'étant jamais que limité ; 2° de quel droit passons-nous du présent à l'avenir ? Est-ce une seule et même chose d'observer la production d'un phénomène, et de juger que le même phénomène se reproduira dans les mêmes circonstances ? De ce que nous avons pris l'habitude d'associer dans un certain ordre les images de nos sensations passées, s'ensuit-il que nos sensations futures

doivent s'associer dans le même ordre ? (Lachelier, *Fondement de l'induction.*)

Ces critiques nous paraissent fondées et absolument irréfutables. Le même philosophe auquel nous les devons, a exposé lui-même une théorie de l'induction qu'il ramène à deux principes : le principe des causes efficientes, et le principe des causes finales. Nous renvoyons le lecteur à son ouvrage, ainsi qu'à la critique que nous avons faite de sa théorie, en essayant d'y substituer nous-mêmes une théorie différente [1].

1. Voyez Lachelier, *le Fondement de l'induction* et nos *Causes finales* (Appendice, I), ainsi que notre *Traité de philosophie élémentaire.* (*Logique,* ch. VII, § 373.)

MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE SCEPTICISME ET LA CERTITUDE

Le premier mouvement de l'esprit, c'est d'agir sans se discuter lui-même. La pensée et son objet ne sont pas encore nettement distingués. Mais l'homme se trompe, l'erreur reconnue éveille sa défiance. Les contradictions des opinions humaines achèvent de le troubler. La pensée, d'abord tournée vers les choses, revient sur elle-même. Réfléchir sur l'esprit, se demander quelle est sa valeur, c'est le premier moment du doute : on le franchit ou on y demeure; mais le plus redoutable des problèmes philosophiques est posé. La certitude est-elle permise à la raison humaine? Avons-nous le droit d'y prétendre et le pouvoir d'y parvenir? Toute philosophie est une réponse directe ou indirecte à cette question. Les Dogmatiques, sous des formes diverses, affirment l'accord de la pensée avec son objet : ils reconnaissent deux termes en présence, le moi et le non-moi, le monde et l'esprit, mais deux termes dont le rapport naturel est la pensée même. Les Sceptiques nient la possibilité de la science, opposent l'esprit à l'objet qu'il veut connaître et qu'il ne peut atteindre, ou l'enfermant en lui-même cherchent à le décourager par le spectacle de ses propres contradictions. Enfin, désespérant de justifier la science, s'ils admettent en face de l'esprit un objet qui n'a rien de commun avec lui, que tout au moins il ne peut pénétrer dans son essence, les Idéalistes font sortir du sujet l'objet même de la connaissance, ne laissant ainsi rien de réel que l'intelligible. Entre ces termes extrêmes se placent les solutions intermédiaires, dont l'histoire nous montre les efforts de l'esprit pour ne pas se perdre tout entier, en faisant sa part au scepticisme.

Philosophie anté-socratique : opposition de la

connaissance sensible et rationnelle. — Origines de la sophistique. — La sophistique et le principe de contradiction. — Au premier éveil de la pensée grecque, la question ne se pose pas encore : on ne peut donc dire qu'elle ait en réalité reçu une solution. Il y en a une pourtant tout instinctive, toute spontanée, pour ainsi dire inconsciente, où l'on pourrait reconnaître la tendance naturelle et primitive de l'esprit humain : elle est impliquée dans le fait même que le problème n'existe pas. L'esprit est en face de la nature et il ne s'en dégage pas encore. Ioniens, Pythagoriciens, Éléates, Empédocle, Démocrite, Anaxagore, tous abordent directement l'explication de la nature, sans élever aucun doute sur les moyens que nous avons de la connaître. La philosophie de cette première période est un dogmatisme inconscient.

Sans doute ce dogmatisme ne va pas sans quelques réserves. Déjà Xénophane se plaint de la difficulté que nous avons à découvrir la vérité, et lors même, ajoute-t-il, que par hasard on rencontre le vrai (τύχοι) (fr. 14 éd. Müllach), on n'est jamais sûr de le posséder (δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται). Mais Xénophane n'en présente pas moins avec la plus entière conviction ses idées sur la divinité. Mêmes plaintes et même dogmatisme chez Empédocle (v. 36 sq.), et chez Démocrite (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, p. 135-139). Il ne faudrait pas attribuer à ces anciens philosophes les théories que semblent impliquer quelques-uns de leurs principes. Parce qu'Héraclite affirme l'union des contraires, il ne faudrait pas l'accuser, avec Aristote (*Métaph.*, X, c. v), d'avoir nié le principe de contradiction, et par suite la possibilité de toute certitude. Il ne soupçonne pas encore le principe de contradiction, il n'a pas même la notion nette des contradictoires.

Mais dans le dogmatisme même de ces premiers philosophes nous pouvons découvrir les germes qui, développés, donneront naissance à la sophistique. Tous les philosophes, depuis Parménide et Héraclite, arrivent à opposer la science à l'opinion, la connaissance rationnelle à la connaissance sensible. Le travail de la pensée conduit à des résultats qui sont en contradiction évidente avec le témoignage des sens. Dès lors il faut se prononcer entre les données concrètes et les produits abstraits de la pensée. Héraclite et Parménide, Démocrite, Empédocle et Anaxagore s'accordent à nier la véracité des sens. (Voy. *les Sens et la Perception externe.*) Or par connaissance rationnelle, tous ces anciens philosophes entendent non des données *a priori,* mais le travail de l'esprit sur les données des sens. N'y avait-il pas un danger manifeste pour le dogmatisme à établir ainsi entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible une distinction de valeur, sans établir entre elles une distinction d'origine? De quel droit accorder à la connaissance dérivée une autorité qu'on refuse à la connaissance primitive?

Ce n'était pas le seul côté par lequel ces systèmes pouvaient prêter aux attaques des Sceptiques. La philosophie grecque, avant Socrate, n'était pas seulement un dogmatisme, c'était un dogmatisme physique. La connaissance sensible est donc plus que le point de départ de toute cette philosophie, elle en est la condition d'existence; et la philosophie qui se voyait amenée par ses résultats à contester la valeur de cette connaissance se ruinait elle-même dans son principe.

Outre cette contradiction inhérente à tous les systèmes, il y en avait une autre, résultant de l'opposition des systèmes entre eux. Parménide nie le devenir et la pluralité; Héraclite voit dans la nature une multiplicité infinie et un devenir perpétuel; Démocrite attribue aux atomes un mouvement éternel, Anaxagore croit nécessaire de faire intervenir une cause motrice indépendante, l'intelligence. Il devait arriver un jour où l'esprit humain, lassé de ces recherches sans fin sur la nature des choses, ferait un retour sur les résultats auxquels ces recherches l'avaient conduit. Alors devait naître le plus vieil argument des Sceptiques : la contradiction des opinions humaines.

C'est ainsi qu'on en vient à se faire un jeu d'opposer l'une à l'autre les hypothèses des philosophes. On montrait la contradiction partout, de Parménide avec lui-même, de Parménide à Héraclite, et de l'un et l'autre au sens commun. De ce choc d'idées et de thèses contraires naquit la *sophistique.* Ce qui caractérise ce scepticisme, c'est qu'il ne prend pas la peine de s'établir scientifiquement. Il n'invente pas ses arguments, il les emprunte aux systèmes antérieurs et se contente de les développer avec une certaine habileté. Les uns partent de la doctrine d'Héraclite, les autres de celle des Éléates, et de ces points de départ si opposés ils arrivent aux mêmes conclusions.

Protagoras reprend la thèse d'Héraclite. Tout est toujours en mouvement; ce n'est qu'en tant que les objets se meuvent les uns vers les autres, se mêlent, qu'ils deviennent quelque chose de déterminé. On ne peut donc pas dire qu'ils sont quelque chose, ni même qu'ils sont, mais seulement qu'ils deviennent quelque chose. Cette théorie s'applique à notre connaissance elle-même : nous sommes

un terme variable qui comporte avec les autres objets une infinité de rapports. Les choses ne sont pour chacun que ce qu'elles lui paraissent, et elles lui apparaissent telles qu'elles doivent lui apparaître, étant donné son propre état. « L'homme est la mesure de toutes choses, et de celles qui existent et de celles qui n'existent pas » : ἄνθρωπος μέτρον πάντων καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν μὴ ὄντων (*Théét.*, 152-157). Avec un tel principe, pas de science possible : il faut renoncer à sortir du chaos des opinions les plus diverses.

Gorgias reprend l'argumentation des Éléates, mais il applique à l'être en général ce qu'ils disaient seulement de l'être multiple et changeant, et il arrive à cette triple conclusion : 1° il n'y a rien ; — 2° à supposer qu'il y ait quelque chose, nous ne pouvons le connaître ; — 3° à supposer même que nous puissions le connaître, nous ne pouvons l'enseigner aux autres. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 77 sq.) C'était plus que le scepticisme : c'était le nihilisme absolu.

La sophistique est née d'une conscience vague du principe de contradiction : ce principe ne devait être formulé que par Aristote, elle contribua du moins à le dégager. Elle devina en lui le critérium de la vérité. En ce sens elle avait quelque chose de légitime et de fécond. Elle opposait aux philosophes passés leurs contradictions ; elle imposait aux philosophes de l'avenir plus de netteté et de cohérence dans leurs systèmes, en même temps que la nécessité de commencer par des vues critiques sur la possibilité de la science. Jusque-là la sophistique avait sa raison d'être. Son tort fut de conclure précipitamment à l'impuissance radicale d'atteindre la vérité. Elle se ruina en violant le principe de contradiction au nom duquel elle s'était établie. Elle dépassa le doute et la négation même, elle prétendit soutenir à la fois les propositions les plus contraires, elle se perdit ainsi dans l'esprit des contemporains et provoqua une réaction. C'était le principe de contradiction vaguement conçu qui faisait la force véritable de la sophistique ; ce fut au moyen du même principe que Socrate la ruina.

Socrate : les concepts, objets de la science. — Certitude subjective. — Platon : les concepts et les idées. — Certitude objective. — En combattant les Sophistes, Socrate, par un certain côté, poursuit et complète leur œuvre. Les philosophes se sont trompés et les sens nous trompent : les Sophistes en concluaient que la science est impossible ; Socrate en conclut seulement que la science est impossible par la voie suivie jusqu'à lui, et il cherche à la science une méthode nouvelle. Bornée à elle-même, la connaissance sensible conduit à des contradictions, parce qu'elle ne nous montre qu'un aspect particulier, que la surface mobile et passagère des choses. Il n'y a pas de science de l'individuel, de l'accidentel ; la science a pour objet le général (Arist., *Mét.*, XIII, 1078*b*, 17) ; elle consiste précisément à déterminer le concept qui concilie les contradictions apparentes et les ramène à l'unité d'une même notion. (Xénoph., *Mém.*, IV, II, 11.) L'objet de la science du courage par exemple, ce n'est pas telle ou telle action courageuse, c'est ce qu'il y a de commun à toutes les actions courageuses, c'est la notion une, présente à l'esprit de tous les hommes qui se servent du mot *courage*, c'est la réponse à la question : τί ἐστιν ἡ ἀνδρεία. (*Mém.*, IV, VI, 1.) C'est donc sur les concepts que Socrate rétablit la science, c'est dans les concepts qu'est pour lui le principe de la certitude : ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λογόν. (*Mém.*, IV, VI, 13.) Le critère de la certitude, c'est qu'elle met fin aux discussions sophistiques, c'est qu'elle met l'homme d'accord avec lui-même et avec les autres : ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. (*Mém.*, IV, VI, 15.) « Socrate pensait qu'en voyant soi-même les choses comme elles sont en effet, on pourrait en donner la connaissance aux aûtres. » (*Mém.*, IV, VI, 1.)

Socrate répond aux Sophistes, il ne combat pas le scepticisme. Il se demande *comment* on peut atteindre la vraie science, il ne se demande même pas *si* on peut l'atteindre. Il ne met pas en doute la possibilité d'arriver à la certitude : il s'occupe seulement de définir dans quel mode de représentation on doit la chercher. Sa philosophie est une pleine croyance à la possibilité de la science, croyance instinctive et profonde, qu'il ne s'inquiète pas de légitimer. Avec lui du moins l'idée même qu'on doit se faire de la science devient le premier problème de la philosophie. Mais sa solution reste incomplète. La science est dans les concepts, il y a là de quoi fonder une certitude subjective, non une certitude objective. Les choses sont-elles en elles-mêmes ce que nous les représentent nos concepts ? Ce postulat, dont Socrate n'avait pas reconnu la nécessité, fut affirmé par Platon.

Grâce à lui, la certitude prend une valeur objective. Nos concepts existent en dehors de nous ; la vraie réalité réside dans nos concepts *objectivés*, dans les notions, dans les *Idées*. Nos concepts ne sont plus seulement les principes de la connaissance, ils sont les principes mêmes de l'existence. La théorie des Idées est une

théorie de la certitude. Comment nos concepts peuvent-ils être à la fois les modèles et les images de la réalité? Platon répond à cette question par la théorie des idées *innées*. Évidemment ce ne sont pas nos concepts eux-mêmes, considérés dans un esprit individuel, qui peuvent déterminer la réalité. Les idées, principes de l'être, ne sont pas les idées générales, extraites des apparences multiples (*Phil.*, 16 *c*; *Rép.*, 596 *a*) : on les découvre par une intuition directe, qui est non pas le résultat d'une simple élaboration de l'expérience, mais le dernier terme d'une méthode dialectique. (*Rép.*, VII[e] liv.) Une question se pose encore : comment notre âme possède-t-elle originairement ces concepts, à la fois modèles et images de la réalité? A cette question Platon répond par la théorie de la *réminiscence*. (*Phædr.*, 246 sq.)

Remarquons que pour Platon, pas plus que pour Socrate, la possibilité de la science ne fait l'objet d'un doute. Ce qui est discuté, c'est la conception qu'il faut se faire de la vraie science, jamais sa possibilité. La possibilité de la science est, à vrai dire, le principe qui domine toute la théorie des Idées. La science est possible et la vraie science est fondée sur des concepts, c'est le postulat de Socrate. Platon en déduit les conséquences logiques. Dire que les concepts seuls fondent la vraie science, c'est-à-dire représentent ce qui est, c'est dire que nos concepts correspondent à la réalité objective. Autrement dit, ce qui est intelligible existe; ce qui ne l'est pas n'existe pas, et la réalité est en raison directe de l'intelligibilité.

Aristote : impossibilité de tout démontrer; certitude intuitive des principes. — Aristote ne met pas plus en doute la possibilité de la science que ses prédécesseurs. Pour lui, tout comme pour Platon, la science porte sur les concepts; elle est une connaissance certaine de ce qu'il y a de général et d'universel, τὸ καθόλου (*Mét.*, 1087 *a*, 10). Si forte est la confiance de l'esprit en lui-même chez ces penseurs qu'Aristote, qui combat expressément les Sceptiques, ne pose même pas le problème de la certitude.

La science est la connaissance de ce qu'il y a de général. Or, suivant Aristote, le général n'existe que par le particulier : il nous est donné dans la réalité sensible (*de Anim.*, III, VIII, 432 *a*, 2), et il faut l'en dégager : c'est là le rôle de l'induction : ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ'ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. (*Top.*, I, XII, 105 *a*.) Une fois le *général* connu, si l'induction ne nous a pas trompés, on doit pouvoir en déduire le particulier. La vraie science est donc démonstrative, et la démonstration est le criterium de la certitude. Mais ce criterium sera-t-il toujours nécessaire? La démonstration est un syllogisme partant de prémisses établies : ces prémisses elles-mêmes auront-elles toujours besoin d'être démontrées? Tout prouver est impossible (*Mét.*, 1006 *a*, 6), ce serait aller à l'infini : ἀνάγκη στῆναι. La série des intermédiaires n'est pas infinie, et là où cessent les intermédiaires, apparaît une connaissance immédiate, celle des *principes*. Les principes ont pour double caractère de ne pas comporter de preuve et de n'en avoir pas besoin (*An. Post.*, II, 100 *b*, 8) : ils sont connus avec une certitude plus haute que tout ce qui peut en être déduit; ils sont la source de la certitude dont la déduction n'est que le canal. La faculté qui les connaît est la raison, νοῦς, et, suivant Aristote, elle ne nous trompe jamais (*de Anim.*, 429 *a*, 15-27; 430 *a*, 2).

Cette théorie d'Aristote est la meilleure réponse à un argument fameux des Sceptiques (impossibilité de tout démontrer) (*An. Post.*, I, III). Mais elle suppose précisément ce que le Sceptique met en question : la possibilité de la science. Si tout devait être démontré, la science serait impossible, dit Aristote. — Que m'importe! répliquera le Sceptique; je conteste précisément la possibilité de la science, et vous me répondez en partant de cette possibilité comme d'un principe nécessaire. — Ce qui inspire en définitive toute la théorie d'Aristote, c'est cette idée que la certitude est et doit être possible. Il ne fait qu'affirmer l'infaillibilité de notre raison, et c'est là, en effet, le dernier terme où doit en venir quiconque veut résister au scepticisme. Pour trouver la certitude, il faut tout d'abord y croire.

Aristote ne se rendait pas compte de l'extrémité de sa position, et il n'en voyait que la force, parce qu'il avait cette foi naturelle qui manque au Sceptique. Pour défendre le principe de contradiction, il montre que le nier, c'est se condamner au scepticisme universel. (*Mét.*, 1005 *b*, 11 sq.) Comme tous les esprits puissants il répugne au doute, il a foi en la véracité de ses facultés. Il montre le scepticisme se contredisant et se ruinant lui-même par la vie pratique (*Mét.*, 1005 *b*, 25); il s'élève enfin contre lui avec tout le dédain de l'homme convaincu de l'excellence de sa raison : Si son esprit, dit-il du Sceptique, ne s'arrête à rien, et s'il croit et ne croit pas en même temps ce qu'il dit, en quoi un tel homme se distingue-t-il du végétal? ἔστι δ'ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂ μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν· ἂν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν

μηθένος ἔχοντα λόγον, ᾗ μὴ ἔχει· ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ᾗ τοιοῦτος ἤδη. (*Mét.*, 1006 *a.*) Il dit enfin, comme le redira plus tard Spinoza, le rôle du sceptique est d'être muet : οὔτῳ τοιούτῳ λόγος, οὔτ'αὐτῷ πρὸς αὑτὸν, οὔτε πρὸς ἄλλον. (*Ibid.*)

Après Aristote le problème de la certitude est posé. — Stoïcisme : criterium subjectif, la « tension » de l'âme. — Dogmatisme inconséquent d'Épicure. — Après Aristote, l'intérêt spéculatif se subordonne à l'intérêt pratique. L'esprit affaibli doute de lui-même. La possibilité de la science se présente comme un problème à résoudre. « Trouver une règle immuable de vie et une mesure assurée de certitude et de savoir » (Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. II, p.65) : telles sont les deux questions qu'agite désormais la philosophie. Mais la science n'est plus qu'un moyen pour le bonheur. La logique prépare la morale. Le postulat spéculatif de Platon et d'Aristote est ramené ainsi à un postulat pratique. Reste à savoir si l'intérêt pratique a réellement besoin d'une conception scientifique : les Sceptiques le contesteront, et alors la science, n'ayant plus rien qui la légitime ni qui la motive, sera déclarée impossible en même temps qu'inutile.

Le stoïcisme, malgré son caractère dogmatique, porte déjà le scepticisme en germe : il met en question la certitude, et, s'il lui donne un fondement, c'est un fondement trop faible pour résister aux attaques pressantes des Sceptiques. Cette faiblesse tient au matérialisme grossier qui se mêle aux vérités élevées que contient la théorie stoïcienne.

Pour les Stoïciens il n'y a rien de réel qui ne soit un corps, rien donc n'existe qui puisse être connu autrement que par un sens. Mais la perception sensible n'est pas purement passive; elle succède à l'impression que fait l'objet sur l'âme et elle s'en distingue. La connaissance commence avec *le consentement* que nous donnons à la représentation, en la rapportant à un objet. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 397.) Mais qu'est-ce qui détermine cet assentiment? en d'autres termes, à quels signes reconnaissons-nous la représentation vraie? Il est des représentations qui s'imposent à nous avec tant de force que nous ne pouvons leur refuser notre assentiment : φαντασίαι καταληπτικαί. (D. L., VII, 46.) Elles sont conformes à la réalité, elles expriment les qualités propres (ἰδιώματα), qui rendent un objet discernable de tout autre (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 250 sq). Les Stoïciens soutiennent en effet, comme le fera plus tard Leibniz, qu'il n'existe pas dans la nature deux choses parfaitement semblables, et ils en concluent « qu'il y a pour chaque chose, dans chaque circonstance, une seule et unique représentation, infaillible et véritablement compréhensive, unique objet de l'assentiment du sage ». (Ravaisson, *Mét. d'Arist.*) On la reconnaît à l'impression, au choc (φαντασία ἐναργὴς καὶ πληκτική), qui produit l'évidence. Mais ce choc, effet de la tension, qui constitue la qualité spécifique

perçue, qu'est-ce qui le mesure? L'énergie de la force intérieure, la tension de l'âme qui perçoit. Nous revenons ainsi de la passivité de l'âme, que frappe l'impression, à l'activité propre par laquelle elle s'empare de l'objet qu'elle perçoit : *Mens naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur.* (Cic., *Acad.*, II, 10.)

La vérité a sa source dans la force de conviction immédiate que porte avec elle la φαντασία καταληπτική. Cette force appartient originairement aux perceptions internes et externes, et aussi aux concepts universels, προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι, qui en sont tirés sans travail réfléchi, par une activité spontanée de la pensée. En ce sens, les Stoïciens pouvaient dire que les criteriums du vrai sont la φαντασία καταληπτική et la πρόληψις (D. L., VII, 54). Quant aux concepts formés méthodiquement, ils ont à prouver leur exactitude par la démonstration scientifique. Néanmoins, une fois prouvés — et c'est là une contradiction insoluble pour la doctrine stoïcienne — ils emportent avec eux une certitude, non seulement égale, mais supérieure à celle des perceptions. Comment, en effet, si toute réalité est corporelle et individuelle, si tout concept n'est qu'un abstrait, comment comprendre qu'il y ait plus de vérité dans la pensée de ce qui n'est pas réel que dans la perception du corporel qui est la réalité même? Zénon cependant comparait la simple perception à la main ouverte, le jugement à la main fermée, le concept au poing, la science au poing serré par l'autre main. Toute la différence entre ces quatre formes de la connaissance consiste, on le voit, dans la force plus ou moins grande de la conviction. La certitude varie comme la tension de l'esprit, c'est une différence non de nature, mais de degré. A vrai dire, le vrai criterium, pour le stoïcisme, ce n'est ni la φαντασία καταληπτική, ni la πρόληψις, c'est la force de conviction, c'est la tension de l'esprit : ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (Stob., *Eclog.*, II, 128), criterium tout subjectif. L'argument qui revient sans cesse dans leur polémique si longue contre le scepticisme, c'est l'intérêt pratique, l'impuissance de l'homme qui doute, la nécessité d'affirmer pour agir (Plut., *de Stoïc. repugn.*, 47, 12 : τὸ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτος).

Pour les Épicuriens, comme pour les Stoïciens, la théorie de la connaissance est subordonnée à la morale. Le dogmatisme sensualiste d'Épicure repose sur un postulat pratique, sur la nécessité d'une conviction bien établie pour éviter les incertitudes d'une vie livrée au hasard. Son éthique reposant tout entière sur la sensation du plaisir et de la douleur, la sensation doit être pour lui le criterium du vrai.

Il y a trois criteriums, selon lui : les perceptions des objets par les sens, les nticipations, les affections : κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη. (D. L., X, 31.) Mais les affections nous font connaître seulement le plaisir ou la douleur que les choses nous causent; sur elles repose la philosophie pratique. Quant à l'anticipation, ce par quoi l'on anticipe, ou l'on devine la sensation, elle n'est que l'empreinte, τύπος (D. L., X, 33), que laisse après soi la sensation plusieurs fois répétée. On peut donc dire qu'en dernière analyse le seul criterium de la vérité, pour Epicure, et le principe de toute la vie spéculative, c'est la sensation. « Si vous rejetez tous les sens, vous n'aurez aucun moyen de discerner la vérité d'avec le mensonge. » (Epic. ap. D. L., X, 146.) On ne peut échapper au doute absolu qu'en admettant que la sensation est toujours vraie. Où nous croyons voir des erreurs de nos sens, il n'y a que des erreurs de notre jugement. Comment le témoignage des sens pourrait-il être contredit? Par la raison? Mais la connaissance rationnelle dérive de la connaissance sensible. Les sens se contrediraient-ils les uns les autres? Mais chacun d'eux dans son domaine a une valeur absolue; les perceptions de différents ordres ne se rapportent pas à la même chose. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 203 sq.) Ainsi la sensation est l'évidence même, ἐνάργεια; l'erreur n'est possible que quand on la dépasse; elle est le criterium des concepts abstraits qui n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont confirmés par elle, et dans certains cas qu'autant qu'ils ne sont pas contredits par elle. (D. L., X, 33.)

Épicure ne semble pas voir les difficultés que soulève cette théorie. Toutes les sensations en tant que telles sont vraies. Dès lors, il n'y plus qu'à reprendre la thèse de Protagoras. Épicure cherche à éviter cette conséquence sceptique par la théorie des idées-images. Ce qui affecte nos sens, ce ne sont pas les objets eux-mêmes, mais seulement les images, les simulacres qui en émanent. Or il y a un très grand nombre de ces images, et elles peuvent être en outre altérées dans leur trajet de l'objet au sens qu'elles émeuvent. Donc si le même objet apparaît à divers individus sous des aspects différents, ce n'est pas que la sensation soit trompeuse, c'est que ces individus ont en réalité perçu des objets différents, puisqu'ils ont été affectés par des images différentes. C'est reculer la difficulté, ce n'est pas la résoudre. Comment distinguer l'image fidèle de celle qui ne l'est pas? Il y a hors de nous comme deux mondes qui dérivent l'un de l'autre sans se confondre : celui des images et celui des objets réels. La perception ne nous fait connaître que le premier, et, comme il n'y a pas de rapport constant de l'un à l'autre, le second reste inconnaissable. La science perd donc toute valeur objective : le subjectivisme sensualiste, auquel aboutit la théorie d'Épicure, est bien près du scepticisme de Pyrrhon.

Le scepticisme radical de Pyrrhon. — Nouvelle académie : critique du dogmatisme stoïcien. — Probabilisme. — Carnéade : théorie des degrés de la vraisemblance. — Tout conduisait au scepticisme dans cette période de la philosophie grecque : ceux mêmes qui le combattaient le favorisaient par leur empirisme. On avait mis la possibilité de la science en doute, et on n'avait trouvé pour la rétablir dans ses droits qu'un postulat pratique. Vienne une philosophie qui renverse ce postulat, qui soutienne que l'intérêt pratique n'est nullement lié à la science, qu'il vaut bien mieux, dans cet intérêt même, renoncer à une science impossible, ce sera le scepticisme, et il ne restera au dogmatisme aucun principe pour le combattre. Faire de la négation de la science la condition du souverain bien, c'est l'idée maîtresse de Pyrrhon. Il pose cette triple thèse : 1° que nous ne pouvons rien connaître de la nature des choses; — 2° que nous devons par suite suspendre tout jugement à cet égard; — 3° que de cette abstention résulte l'*ataraxie,* qui est tout à la fois la vertu et le bonheur.

Nous ne pouvons rien connaître de la nature des choses. D'où nous viendrait en effet un savoir certain? Serait-ce des sens? Ils nous font connaître les choses, non comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles nous apparaissent. Serait-ce de la raison? Mais la raison, là même où on la croit la plus autorisée, c'est-à-dire dans le domaine moral, ne repose que sur l'usage et sur l'habitude. (D. L., IX, 61.) Nous ne pouvons que suspendre notre jugement : ἐπέχειν τὴν συγκατάθεσιν. Pas plutôt ceci que cela : οὐδὲν μᾶλλον. (D. L., IX, 74.) Le doute sceptique ne porte pas sur les apparences, sur les phénomènes (φαινόμενα) qui sont évidents (ἐναργῆ), mais sur la réalité que nous ne saurions atteindre. (D. L., IX, 103.) « L'apparence est reine partout où elle se présente, » dit Timon (ap. D. L., IX, 105); dès qu'on veut la dépasser, on se trouve en présence de raisons contraires et équipollentes qui suspendent toute affirmation (D. L., IX, 106). Au doute, à l'ἐποχή, à l'ἀφασία, répond dans la vie pratique l'ataraxie, l'indifférence : ἀδιαφορία, ἀπαθεία (Aristocles ap. Eusèb., *Præp. evang.*, XIV, 18, 2). Cicéron parle de Pyrrhon surtout comme d'un moraliste (*de Fin.*, IIV, 16, 43). Le scepticisme n'est pas pour lui une fin, mais un moyen. Il n'est pas épris de dialectique, de discussions subtiles; ce qui le préoccupe uniquement, c'est la vie morale. « Comme Pyrrhon avait laissé de grands exemples, comme il était vénéré presque à l'égal d'un Socrate, les Sceptiques trouvèrent bon plus tard, une fois leur doctrine complètement élaborée, d'invoquer son nom et de se mettre en quelque sorte sous son patronage : c'était une bonne réponse à ceux qui l'accusaient si souvent de supprimer la vertu et de rendre la vie impossible. Bref, Pyrrhon fut une sorte de saint, sous l'invocation duquel le scepticisme se place; mais le père du pyrrhonisme paraît avoir été fort peu Pyrrhonien. » (Brochard, *Revue philosophique,* mai 1885.)

Pyrrhon s'était borné à présenter le scepticisme comme une introduction à l'Éthique; l'académie exposa le scepticisme pour lui-même. Elle engagea contre le dogmatisme stoïcien une polémique qui mit en présence, à près d'un siècle d'intervalle, Arcésilas et Zénon, Carnéade et Chrysippe.

La théorie d'Arcésilas ne se présente guère que comme une réfuta-

tion du dogmatisme stoïcien. La doctrine de la φαντασία καταληπτική semble être à ses yeux la seule théorie possible de la connaissance : en la combattant il croit démontrer l'impossibilité de la science. Les Stoïciens prenaient pour criterium la force de conviction inhérente à la φαντασία καταληπτική. Arcésilas réplique que cette force de conviction peut appartenir aussi bien à la perception fausse qu'à la perception vraie, *nullum tale esse visum a vero ut non ejusmodi etiam a falso possit.* (Cic., *Acad.*, II, 24, 77.) Toute connaissance ayant son origine dans la φαντασία καταληπτική, la science disparaît avec elle. Le sage ne peut donner son assentiment à rien. A l'objection des Stoïciens : que le scepticisme rend toute vie impossible, Arcésilas répond que la vraisemblance est la règle unique de la vie pratique. Sa doctrine est le *probabilisme.*

Un siècle après Arcésilas, le scepticisme académique trouva dans Carnéade son représentant le plus autorisé. Les témoignages abondent sur la pénétration, sur l'éloquence de ce philosophe, sur l'admiration qu'il inspira non seulement à ses disciples, mais à ses adversaires. (Cic., *de Orat.*, II, 38, 161 ; D. L., IV, 62 et 63.) Ce grand esprit ne se contente pas de mieux établir le côté négatif du scepticisme, il détermine les ressources que cette théorie laisse à l'esprit humain, il précise la doctrine de la vraisemblance, il en marque les degrés et la condition. C'est le grand maître du scepticisme antique.

Il ne se borne pas à une réfutation du stoïcisme, il combat toutes les doctrines antérieures (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, VII, 159), il attaque la science à la fois dans sa possibilité formelle et dans ses résultats.

La science est impossible, car en fait il n'y a aucune espèce de conviction qui ne nous ait parfois trompés, qui par suite puisse nous garantir la possession de la vérité. (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 159.) La même conclusion résulte de l'examen de nos représentations. Elles ne sont que des modifications subjectives : pour qu'elles puissent fournir des éléments à la science, il faut qu'en se manifestant elles-mêmes elles révèlent l'objet extérieur qui les cause. (*Ibid.*, 160 sq.) Or que d'erreurs des sens on peut signaler ! Resterait à établir un critérium pour distinguer les perceptions vraies ou fausses ; mais comment y réussir, puisqu'elles ont même origine, mêmes caractères ! Voyez les images des songes, et les hallucinations du fou. (*Ibid.*; Cic., *Acad.*, II, 15, 47.) Bien des perceptions fausses ressemblent aux perceptions vraies de façon à n'en pouvoir être discernées. Il y a des objets qui pour nous se confondent, tant ils sont semblables (exemple : deux œufs) ; c'est la négation du principe des indiscernables affirmé par les Stoïciens. (*Ibid.*, 164 ; Cic., *Acad.*, II, 13, 40.) Ajoutez que du vrai au faux le passage se fait le plus souvent par degrés insensibles, que leur distinction par suite nous échappe. Carnéade appliquait cette remarque non seulement aux sensations, mais aux concepts de l'entendement. Il triomphait surtout quand il l'appliquait aux notions quantitatives, en renouvelant l'argument du sorite (tas de blé — argument du chauve) et les subtilités des Mégariques. (*Ibid.*, 416 sq ; Cic., *Acad.*, II, 29, 92, sq.) En résumé, la science est impossible, parce que d'une façon générale nous ne possédons aucun critérium, l'erreur emportant le même assentiment que la vérité.

La critique que Carnéade faisait des résultats de la science ne visait guère que le stoïcisme. Il réfutait par des arguments, encore en cours aujourd'hui, la téléologie stoïcienne (Cic., *de Nat. Deor.*, III, 26, 65-70), la personnalité (Cic., *de Nat. Deor.*, III, 13, 32 sq. ; Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 139 sq.) et l'intelligence divines (Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 152, 175), la preuve de l'existence de Dieu par le consentement général (Cic., *de Nat. Deor.*, III, 4, 11), le déterminisme (Cic., *de Fato*, 11, 23, sq.), et, sans grande peine, les superstitions antiques et la divination. (Cic., *de Divinat.*, l. II.)

De cette double critique du dogmatisme Carnéade concluait qu'il est impossible de rien savoir. Le sage n'affirme rien, pas même cette impossibilité de la science. (Cic., *Acad.*, II, 9, 28.)

Toutes les représentations sont loin d'avoir la même valeur. Nous avons besoin d'agir, nous devons donc accorder à certaines représentations assez d'autorité pour nous laisser déterminer par elles. Nous leur attribuerons non pas la vérité, qui est hors de nos prises, mais du moins l'apparence de la vérité, τὸ ἀληθῆ φαίνεσθαι ἔμφασία (apparence), πιθανότης (vraisemblance). La vérité suppose l'accord avec l'objet, elle ne dépend pas de nous ; nous ne sommes juges que de ce qui nous *paraît vrai.* (Sext. Emp., *Adv. Math.*, XII, 166, sq.) Cette adhésion, cette croyance a des degrés qui sont aussi ceux de la vraisemblance. Une représentation qui paraît vraie isolément, sans être d'accord avec l'ensemble des autres représentations, n'a que le plus bas degré de vraisemblance. (*Ibid.*, 173.) Au degré immédiatement supérieur est la représentation dont la vraisemblance est confirmée par son accord avec les représentations concomitantes (*Ibid.*, 176) ; le plus haut degré est atteint quand ces représentations concomitantes elles-mêmes sont confirmées de la même manière (*Ibid.*, 182) ; et, comme la série d'expériences possibles est indéfinie, on pourra ainsi approcher de plus en plus de la certitude sans y atteindre jamais. Au premier degré, la représentation est simplement vraisemblable, πιθανή ; au second, elle a de plus en sa faveur l'avantage de n'être point contredite, πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος ; au troisième, non seulement elle n'est point contredite, mais encore elle est éprouvée, elle est à la fois πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη. (*Ibid.*, 184.) Ainsi une connaissance est d'autant plus vraisemblable, d'autant plus approchée de la certitude que nous avons poussé plus loin nos recherches. Carnéade applique cette théorie à l'éthique. Il ne se prononce pas sur la question du souverain bien ; il détermine seulement la valeur relative des différents biens. A la théorie de la vraisemblance correspond, en morale, la théorie des προηγμένα, ou des choses désirables.

On ne saurait nier la valeur philosophique de cette théorie. Si la certitude absolue nous est refusée, le travail de l'esprit du moins n'est pas arrêté, il a un sens, une portée ; l'esprit a la possibilité d'adhérer librement à une vraisemblance qui approche de plus en

plus de la certitude par la solidarité des représentations et des idées entre elles dans l'unité d'une pensée cohérente.

Éclectisme : l'évidence criterium du vrai. — Antiochus. — Cicéron. — La théorie de la vraisemblance préparait un retour au dogmatisme. Les Sceptiques rejettent tous les systèmes comme faux ; les Éclectiques admettent qu'il n'y a pas un seul système qui soit vrai ; mais, faisant un pas de plus dans la voie ouverte par Carnéade, ils pensent qu'il est possible de dégager la vérité de l'ensemble des systèmes, soumis à une critique attentive. Quel sera le criterium ? On n'obtiendrait que des idées bien générales et bien vagues, si l'on voulait s'en tenir aux propositions sur lesquelles tous les philosophes sont d'accord. S'en rapportera-t-on à la valeur pratique des doctrines ? mais quelle est la destinée de l'homme ? C'est un des problèmes qui divisent le plus les écoles philosophiques. La conscience individuelle reste la seule mesure de la vérité. Ici encore les Éclectiques ne font que développer la théorie de Carnéade, qui à la vérité en soi substituait *ce qui paraît vrai*. Ils admettent avec les Sceptiques le caractère subjectif de l'évidence; mais ils affirment que l'homme possède comme une mesure du vrai et du faux, qu'il peut s'en rapporter pleinement à ce qui lui est immédiatement donné dans sa conscience, à ce qui lui paraît certain avant toute recherche scientifique. L'éclectisme, c'est l'école du sens commun dans l'antiquité. Selon la remarque de Zeller, les Éclectiques sont aux Sceptiques qui les précèdent ce qu'est dans les temps modernes l'École écossaise à David Hume.

Tout naturellement ce fut dans l'Académie qu'ils apparurent tout d'abord. Philon de Larisse est l'élève et le successeur de Clitomaque, disciple lui-même de Carnéade. Sa théorie reste un peu vague. Il prétend être fidèle à l'esprit de ses maîtres, il soutient que nous n'avons pas de marque certaine du vrai et du faux. (Cic., *Acad.*, II, 6, 18). Mais il ne renonce pas pour cela à la certitude ; il faut, selon lui, distinguer *inter incertum et id quod percipi non possit* (Cic., *Acad.*, II, 10, 32); il y a une certitude fondée sur l'évidence, il y a des vérités évidentes, empreintes dans notre âme, et qui cependant ne peuvent être perçues et comprises, comme le suppose la théorie stoïcienne : *esse aliquid perspicui* (ἐναργές), *verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprehendi posse.* (*Acad.*, II, 11, 34.)

Pour retrouver la certitude, il fallait rompre franchement avec la théorie de Carnéade : c'est ce que fit Antiochus d'Ascalon. Son dogmatisme éclectique se fonde sur le postulat même qui servait de base au dogmatisme stoïcien, sur la nécessité d'opinions arrêtées pour agir. La vraisemblance seule ne suffit pas à la vie pratique. A supposer même qu'elle fût suffisante, les principes de Carnéade ne permettent pas de la conserver : la vraisemblance disparaît avec la certitude; si le vrai comme tel ne peut être connu, comment quelque chose peut-il nous paraître vrai ? (Cic., *Acad.*, II, 11, 33.)

D'ailleurs Antiochus revendique la possibilité de la certitude. Il reprend et réfute la critique de Carnéade. Sur les sens son argumentation peut se ramener à ces termes : de ce que les sens nous trompent quelquefois, on n'a pas le droit de conclure qu'ils nous trompent toujours. (Cic., *Acad.*, II, 7, 19.) Contre les concepts généraux, Carnéade objectait les illusions du rêve et de la folie; mais ces dernières n'ont pas l'évidence propre aux concepts vrais. (*Ibid.*, II, 15, 47.) Carnéade essaye de réduire ces concepts au néant par des arguments comme celui du sorite; mais de la ressemblance de deux choses il ne résulte pas qu'on ne puisse les distinguer. Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que la vérité est difficile à découvrir. Enfin le scepticisme se contredit. Il procède par définitions et par raisonnements, et il nie toute différence entre l'erreur et la vérité ; il affirme qu'il y a des représentations fausses, et qu'il n'y a aucune différence entre les représentations vraies et les représentations fausses. (*Ibid.*, II, 9, 29-14, 43.)

Le scepticisme réfuté, Antiochus établit un dogmatisme éclectique. Il prétend reprendre les vraies traditions de l'académie, interrompues depuis Arcésilas. Platon, Aristote et Zénon diffèrent plus par les termes que par les idées. (Cic., *Acad.*, II, 5, 15.) Cet éclectisme est encor un argument contre les Sceptiques : puisqu'en fait les systèmes se concilient, le scepticisme ne peut arguer en sa faveur de leurs contradictions. Arius Didyme et Potamon, contemporains d'Auguste, sont aussi des partisans de l'éclectisme.

Cicéron avait entendu Philon de Larisse et Antiochus. Il adopte en grande partie les idées de la Nouvelle Académie. Mais si les contradictions des grands philosophes lui paraissent une raison suffisante de mettre en doute la possibilité de la vérité spéculative, en fait il est éclectique, et arrivé aux vérités morales il oublie Carnéade et parle d'un ton aussi dogmatique qu'un stoïcien. Toute conviction repose en dernière analyse sur la certitude intérieure immédiate, sur le sentiment naturel de la vérité, sur une sorte de science innée qui précède l'expérience : *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum...* (*Tusc.*, III, 1, 2.) *Natura homini dedit talem mentem, quæ omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum...* (*De Fin.*, V, 21, 59.) *Animum esse ingeneratum a Deo...* (*De Leg.*, I, 8, 24.)

Renaissance du scepticisme : Énésidème. — Agrippa : les Tropes. — Sextus Empiricus : résumé du scepticisme antique. — Critique : 1° de la possibilité formelle; 2° des résultats de la science. — Né du scepticisme, l'électisme en participait. L'indécision entre les systèmes est un reste de cette abstention du jugement recommandée par les Sceptiques. On devait remarquer bientôt qu'une

proposition philosophique a son sens déterminé par l'ensemble du système ; que, par suite, des propositions empruntées à divers systèmes s'excluent comme ces systèmes eux-mêmes. Aussi le scepticisme se maintenait-il à côté de l'éclectisme. Mais toute originalité lui était désormais interdite : il ne lui restait guère qu'à réunir, ordonner et développer les arguments d'Arcésilas et de Carnéade. C'est ce que firent ceux qu'on appelle les nouveaux Sceptiques : Ptolémée de Cyrène, Énésidème, Agrippa, Sextus Empiricus (dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne). Ils prétendent cependant se distinguer de la Nouvelle Académie, tout en lui empruntant la plupart de leurs arguments. Ils l'accusent d'inconséquence, lui reprochent d'avoir rendu possible par la théorie de la vraisemblance le dogmatisme éclectique, auquel s'étaient ralliés ses derniers représentants. Le scepticisme dans sa pureté primitive, le scepticisme de Pyrrhon, leur semblait une position plus assurée contre les attaques du dogmatisme. Mais, à dire vrai, il est difficile de dire avec précision ce qui sépare les Pyrrhoniens de la Nouvelle Académie.

Le principal mérite d'Énésidème est d'avoir réuni les raisons de douter sous dix titres ou *tropes* (D. L., IX, 87; Sext. Emp., *Adv. Math.,* VII, 345).

Quatre d'entre eux se rapportent plus spécialement au sujet : ils servaient à mettre en doute la véracité des perceptions en montrant leurs contradictions. (Sext. Emp., *Pyrrh. Hypotyp.,* I, 36-117.) D'abord 1° le même objet se présente différemment aux différents animaux; 2° entre les hommes eux-mêmes il y a des diversités physiques et morales qui font que le même objet est perçu diversement; 3° chez un même homme les divers sens ne s'accordent pas toujours, souvent même ils se contredisent; 4° nos dispositions physiques ou morales, état de santé ou de maladie, de veille ou de sommeil, de repos ou de mouvement, de tristesse ou de bonne humeur, etc., modifient notre perception des choses. Comment reconnaître si nous sommes dans un état qui nous permette une perception exacte des choses? Quel que soit le criterium que l'on pose, il a besoin d'être démontré; pour savoir si cette démonstration est juste, il faut un autre criterium, et ainsi à l'infini.

Les six autres tropes d'Énésidème peuvent être rapportés à l'objet, et marquent par rapport à lui l'incertitude et la difficulté de notre connaissance. 1° La même chose nous apparaît différemment selon les formes qu'elle revêt : une matière en poudre paraît blanche, en masse noire ou jaune; un grain de sable nous paraît dur, un tas de sable paraît mou; — 2° le résultat de l'observation varie avec les circonstances où elle se fait : une tour carrée, vue de loin, nous paraît ronde; — 3° les choses font sur nous une impression plus ou moins forte, selon que nous y sommes plus ou moins habitués; — 4° nous ne pouvons connaître les choses en elles-mêmes, à cause de la relativité de toutes nos représentations; — 5° nous percevons par un intermédiaire (air, liquide, etc.) dont nous ne pouvons apprécier l'influence sur nos perceptions; 6° la diversité des lois, des coutumes, rend impossible toute décision sur ce qui est vrai ou sur ce qui est faux, sur ce qui est bon, conforme à la nature. (Sext. Emp., *Pyrrh. Hypotyp.,* I, 117-163.)

La plupart de ces arguments portent seulement sur la connaissance sensible.

Mais Enésidème ajoutait à cette critique celle des concepts du vrai, et surtout de la causalité (Émile Saisset, *Énésidème*) : comme liés au concept de la causalité, Énésidème critiquait également les concepts de passivité, du naître et du périr, et il cherchait à montrer que tous ces concepts enveloppent la contradiction. Il soutenait aussi contre les Stoïciens l'impossibilité de conclure des phénomènes à la substance, des signes extérieurs à ce qui est caché. Nous retrouverons ces thèses développées par Sextus Empiricus. La conclusion d'Enésidème, c'est que nul ne doit rien affirmer, pas même son propre doute : il ne voulait pas que sa philosophie fût appelée une doctrine (αἵρεσις), mais une tendance (ἀγωγή).

Agrippa ramène à cinq les tropes ou arguments sceptiques :

1° Contradiction des opinions humaines; 2° régression à l'infini; nécessité de tout prouver; 3° relativité de toutes nos représentations, qui varient comme le sujet; 4° toute démonstration revient à une pétition de principe; 5° *diallèle :* tout ce qui sert à prouver une proposition a besoin pour être prouvé de cette même proposition; en particulier la vérité de la pensée ne peut être prouvée qu'à l'aide de la perception sensible, et réciproquement. (Sext. Emp., *Pyrrh. Hypotyp.,* I, 164 sq.)

Enfin Sextus Empiricus, à la fin du IIe siècle de notre ère, résume tous les travaux de ses devanciers.

Il revient sans cesse à l'argument tiré de l'impossibilité d'établir un *criterium* de la vérité et de rien démontrer, puisque toute démonstration en appelle une autre, et ainsi de suite à l'infini. Cette proposition même que la décision de la vérité appartient à l'homme ne peut se soutenir. A qui cette décision appartient-elle ? à un seul homme ou à tous les hommes ? Dans le premier cas, comment découvrir cet homme ? dans le second, comment établir l'accord ? Admettons même cette prétention de l'homme à décider de la vérité. Avec quelle faculté en décidera-t-il ? Avec les sens ? Ils se contredisent sans cesse entre eux, d'un homme à l'autre, et chez le même homme d'un moment à l'autre; d'ailleurs ils ne nous donnent que des modifications subjectives, et ne nous permettent jamais de rien affirmer sur la nature des choses. Sera-ce avec l'entendement ? Mais comment l'entendement, de l'intérieur de l'homme, peut-il atteindre l'extérieur ? Il y a dans ce dernier argument comme un pressentiment du problème critique posé par Kant : qu'est-ce qui prouve l'objectivité des catégories de l'esprit humain ? (*Pyrrh. Hypotyp.,* II, 18-84; *Adv. Math.,* 314-445). Sextus Empiricus examine ensuite le concept du vrai, mais ces arguments n'ajoutent pas grand'chose à ce qu'il a dit du criterium.

La critique de la possibilité formelle de la science achevée, Sextus s'en prend aux résultats auxquels sont arrivés les divers systèmes dogmatiques, et il développe les arguments de ses devanciers et en particulier ceux d'Énésidème.

Les Stoïciens avaient distingué deux sortes de signes. Les uns rappellent seulement d'autres phénomènes, auxquels une expérience antérieure nous les a montrés associés; c'est en ce sens que l'éclair est le signe de la foudre, et la fumée du feu; ce sont les signes *commémoratifs* (σημεῖα ἐνδεικτικά). Les autres nous révèlent ce qu'aucune expérience ne nous montre : ce sont les signes *indicateurs* (ἐκκαλυπτικά). Les phénomènes, par exemple, ne sont pas seulement les signes commémoratifs d'autres phénomènes, ils nous révèlent les

substances et les causes. Sextus Empiricus nie l'existence de ces signes indicateurs. Le signe et ce qu'il signifie sont, dit-il, deux choses relatives l'une à l'autre. Or de deux choses corrélatives on ne peut connaître l'une sans l'autre (droit et gauche); donc on ne peut comprendre le signe en tant que signe, sans ce qu'il signifie; et par suite il faudrait que nous connussions en même temps que lui ce qu'on veut qu'il nous révèle; il nous serait donc inutile. Le signe ne peut précéder dans l'ordre de la connaissance ce qu'il signifie, il n'y a donc pas de signes révélateurs. Comment dès lors conclure des phénomènes aux substances? Les phénomènes ne peuvent rien nous faire connaître qui ne soit déjà connu en même temps et de la même façon que les phénomènes eux-mêmes. (*Pyrrh. Hypotyp.*, II, 80-133; *Adv. Math.*, VIII, 141-298.)

Non seulement, selon Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, IX, 207), on ne peut passer des phénomènes aux causes, mais l'idée même de cause est contradictoire.

Nous ne pouvons, en effet, de quelque manière que nous essayions de nous le représenter, concevoir le rapport de cause à effet. La cause doit précéder l'effet, mais la cause est quelque chose de relatif, car il n'y a de cause que par rapport à un effet. Or les choses corrélatives ne sont pas seulement simultanées dans la pensée, elles le sont aussi dans l'existence. Si la cause et l'effet sont simultanés, comment les distinguer? où est l'effet? où est la cause? Et puis comment se représenter la cause et l'effet? Corporellement ou incorporellement? Le corporel ne peut produire l'incorporel, et réciproquement: on ne conçoit pas de rapports entre ces deux termes hétérogènes. Le corporel ne peut être produit non plus par le corporel, ni l'incorporel par l'incorporel, car dans ce cas ce qui doit dériver des substances agissantes serait déjà en elles et par suite n'aurait pas eu à devenir. Enfin ou la cause produit toute seule son effet, ou elle a besoin d'une matière dans laquelle elle le produise. Si elle produit seule, d'un elle devient deux, et, sa nature étant de produire, de deux elle deviendra quatre et ainsi à l'infini. N'est-il pas absurde de faire venir l'infini de l'unité? Si le principe actif ne peut rien qu'avec le concours d'un principe passif, la cause étant définie, ce qui est tel que l'effet a lieu en sa présence, et n'a pas lieu en son absence, le passif est aussi bien la cause que l'actif. (*Adv. Math.*, IX, 195-276.)

On remarquera que cette longue critique du concept de causalité est tout objective, qu'elle ne laisse nulle part pressentir la méthode psychologique des modernes. Par des arguments du même ordre, Sextus Empiricus cherche à ruiner les concepts de la diminution, de l'augmentation, par suite les concepts de la transposition des parties, du changement et du mouvement. Il fait la critique des idées que suppose la physique : espace, temps, corps, repos, mouvement, mélange ; des preuves de l'existence de Dieu et des attributs providentiels que suppose en Dieu la finalité universelle. Comme ses prédécesseurs, dont il ne fait guère que développer les arguments, il conclut à l'indifférence de toutes les affirmations : ἰσοσθένεια τῶν λόγων. A toute affirmation on peut opposer une affirmation de même valeur. Il faut donc retenir son jugement. On agit d'après les apparences, d'après l'usage ou d'après le besoin du moment.

Mysticisme néo-platonicien ; l'extase. — Le scepticisme semblait devoir être le dernier mot de la philosophie antique. L'éclectisme avait essayé de le combattre en faisant appel à la connaissance immédiate, au sens commun; mais les conceptions des différents éclectiques ne s'accordaient pas plus entre elles que les systèmes qu'ils prétendaient concilier, et les Sceptiques triomphaient encore de cette diversité. La vérité n'est ni dans le rapport de la pensée à l'objet ni dans la réflexion de la pensée sur elle-même; il faut y renoncer, à moins d'admettre qu'elle nous est directement communiquée par celui qui en est la source éternelle, par Dieu lui-même. C'est la solution extrême qu'adoptent les Néo-Platoniciens. Le scepticisme a préparé cette solution en la rendant nécessaire. Il fallait avoir désespéré de la certitude de la pensée scientifique pour être tenté de chercher la vérité par une révélation supérieure à cette pensée même.

Comment fonder la certitude sur la connaissance d'un Dieu, dont l'existence a besoin d'être établie? Le système de Plotin est la réponse à cette question. Dieu nous est intérieur, nous ne sommes pas réellement distincts de lui. Toute l'œuvre de la philosophie consiste précisément, en nous ramenant à notre être véritable, à nous donner la conscience de notre identité avec le divin, à rendre possible l'*extase* qui nous absorbe dans l'unité suprême. Ainsi les Néo-Platoniciens, comme les Éclectiques, font appel à la certitude immédiate. Mais comment la connaissance certaine de l'objet peut-elle dériver de la simple réflexion du sujet sur lui-même? Les Éclectiques n'avaient pas de réponse à cette question. Elle est résolue du moment que la réflexion du sujet sur lui-même n'est au dernier terme que l'union du sujet avec le principe suprême d'où dérivent à la fois toute existence et toute vérité.

Aristote a bien vu que la démonstration ne pouvait avoir de valeur que par des principes non démontrés. Si nous pouvons retrouver la vérité par la dialectique, c'est que nous la possédons. Comment expliquer cette possession de la vérité? L'âme, par sa partie supérieure, habite toujours dans l'intelligence; elle a dans l'intuition de soi l'intuition de l'intelligible, du monde des idées. (Plot., *Enn.*, IV, 4, 2.) Mais au-dessus de cette intuition intellectuelle, qui nous laisse la conscience et la distinction, il y a l'intuition de l'Un, l'*extase,* qui nous élève au-dessus de toute pensée déter-

minée, et nous confond en Dieu (Plot., *Enn.*, VI, 9, 4). Ce n'est que par l'extase que nous possédons le principe et le lien des idées; tant que nous ne sommes pas élevés à cette intuition supérieure qui nous identifie avec l'absolu, il reste une dualité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, qui menace toute connaissance. C'est donc dans l'extase, en dernière analyse, qu'est le principe de toute certitude. Mais, de l'aveu de Plotin, l'extase ne dépend pas de nous, il faut l'attendre, tout au plus peut-on s'y préparer en se purifiant par la science et la vertu. La certitude semble donc le privilège de quelques âmes d'élite, une grâce d'en haut.

Le christianisme introduit dans la théorie de la certitude un élément nouveau : la foi. — L'extase du néoplatonisme nous unit directement à l'absolu, dont l'intuition dépasse l'intelligence. Mais cette extase est un état accidentel et passager. Tout autre est le rôle de la foi (πίστις) dans la philosophie chrétienne. La foi, selon saint Paul, n'est pas seulement un acte de l'intelligence qui adhère à la prédication évangélique, c'est un sentiment de confiance, un besoin d'aimer Dieu, c'est aussi un acte de la volonté qui renonce à la vie charnelle, pour vivre de la vie divine par la communion avec le Christ.

Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi : ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. (*Gal.*, II, 20.) Ainsi la foi prend l'âme tout entière, la renouvelle, la régénère. lui donne une vie nouvelle : ὁ ἐκ πίστεως. (*Gal.*, III, 7.) Mais l'homme n'est pas l'auteur de son salut, la foi lui vient de Dieu qui, lui communiquant son esprit, fait naître en lui l'homme spirituel (πνευματικός).

En mettant en lumière le rôle de la foi dans toute connaissance, saint Augustin cherche à relier la foi religieuse à la foi rationnelle.

Le scepticisme ne peut se concilier avec ce besoin de certitude qui ne laisse l'âme humaine se reposer que dans la possession de la vérité. En second lieu, il implique des éléments contradictoires. Si je doute, j'ai l'idée de la science, car le doute suppose la comparaison de la science réelle avec la notion de la science idéale, à laquelle elle ne répond pas (*de Vera Relig.*, 73). Enfin dans le doute est impliqué ce fait que celui qui doute pense et existe (*de Trinit.*, X, 14). C'est déjà le *cogito, ergo sum* de Descartes. Il est impossible de s'en tenir au scepticisme. Or la foi (au sens le plus général du mot) et la science se supposent réciproquement, tout acte de connaissance les unit. Qu'est-ce que savoir? C'est saisir par la raison ce qui fait qu'une chose est nécessaire. Mais avant de prendre conscience de cette nécessité, il faut accepter l'existence de l'objet, s'en rapporter à l'évidence immédiate, que la pensée discursive confirmera. (*De liber. arbit.*, II, 2.) Ainsi la foi, l'acte de la volonté qui donne son assentiment à la pensée (*cum assensione cogitare*), est le premier pas vers la connaissance. Que les perceptions sensibles soient subjectivement vraies, il n'y a pas à en douter, mais qu'un monde réel réponde à ces perceptions, c'est ce dont la foi seule nous donne la certitude. Que maintenant dans ce monde sensible soit comme enveloppée une vérité supra-sensible, c'est encore là un acte de foi qui précède la pensée. Il est donc possible qu'il y ait foi sans qu'il y ait science; mais il est impossible qu'il y ait science sans qu'il y ait foi. L'idéal n'est ni la croyance sans la science, ni la science sans la croyance, c'est la foi qui s'achève par la science, ou encore la science qui confirme la foi. (*De Utilit. credendi*, 11, 25.) L'analogie de la foi religieuse avec cette foi qui donne un objet à la science est double. La foi religieuse suppose un acte de volonté et d'amour; il faut aimer et vouloir le bien pour le connaître; la foi religieuse trouve elle aussi son objet en dehors d'elle, ce sont les vérités surnaturelles données dans la révélation.

Le moyen âge : séparation progressive de la foi et de la raison. — Conséquence : le scepticisme : Montaigne. — Charron. — Pour les philosophes du moyen âge, comme pour saint Augustin, la foi est une expérience : c'est l'expérience de la vie morale et spirituelle opposée à l'expérience externe. Pour les anciens la vie morale dépend de la science : on agit comme on pense. Pour les grands Scolastiques, au contraire, l'expérience de la vie de l'âme, cette conscience profonde de la nature spirituelle, qui est la foi, précise la vraie connaissance scientifique et en est la condition. La foi ne s'oppose pas à la science, elle la prépare. La vérité ne peut se contredire elle-même.

Saint Anselme exprime fortement cette théorie : *non quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*, je crois pour comprendre, *quia nisi credidero, non intelligam*, car si je ne croyais pas, je ne comprendrais pas. (*Proslog. 1.*) Saint Thomas est moins hardi. Il n'admet plus que la raison naturelle puisse démontrer les vérités révélées (trinité, péché originel, etc...). Ces vérités ne sont pas contre la raison, elles sont au-dessus de la raison; et c'est pourquoi elles sont l'objet de la foi. (*Summa Th.*, I, qu. 32, art. 1.) La foi suppose en l'homme le concours de la grâce, comme un appel de Dieu (*interior instinctus Dei invitantis*); elle dépend plus de la volonté que de l'intelligence. L'intelligence adhère aux vérités de l'ordre surnaturel non par la contrainte d'une démonstration irrésistible, mais en obéissant aux ordres de la volonté. La raison ne peut que réfuter les arguments des adversaires de l'Église, en montrant qu'ils sont faux ou qu'ils ne sont pas nécessaires (*falsas, non necessarias*). La foi, comme la grâce, ne détruit pas la nature; elle l'achève et la perfectionne (*gratia naturam non tollit sed perficit*); la raison pose les préambules de la foi (*præambula fidei*). En ce sens elle est subordonnée à la foi, *naturalis ratio subservit fidei*. (*Summa Th.*, II, qu. 2.)

Enfin quand, avec Guillaume d'Occam, le nominalisme triomphe, on sépare la foi de la science, on les oppose l'une à l'autre. Le réalisme, donnant pour objet à la science les idées mêmes de Dieu, pouvait chercher l'accord de la raison et de la foi. Le nominalisme réduit la science à un pur formalisme : ce ne sont plus les idées divines qui servent comme de fondement à nos raisonnements, ce sont des mots, *nomina, flatus vocis*. Dès lors les vérités révélées s'imposent par la foi, et la foi n'a plus rien de commun avec la

raison, qui n'a qu'une valeur toute relative. Il semble que le moyen âge ait échoué dans son œuvre : il n'a pu concilier la foi avec la raison. C'est que la foi a été confondue alors avec les dogmes d'une religion positive. Une grande vérité n'en a pas moins été entrevue, c'est que la vraie philosophie, sinon la science proprement dite, est inséparable de l'expérience de la vie morale et spirituelle, c'est qu'elle se fait avec les idées que révèlent cette expérience et cette réflexion.

La distinction de la vérité théologique et de la vérité philosophique, qui peuvent coexister et s'opposer l'une à l'autre, devient un subterfuge habituel aux philosophes audacieux de la Renaissance. On rejette au nom de la raison ce qu'on admet docilement comme article de foi. Mais cette dualité de la raison et de la foi divisait l'esprit humain. Il fallait revenir franchement à la tradition antique et rendre à la raison tous ses droits, ce sera l'œuvre de Descartes. Si l'on reste dans la conception du moyen âge, l'opposition de la raison à la foi a pour conséquence le scepticisme scientifique. C'est le point de vue même de Montaigne. Toute son œuvre est la négation de ce qu'avaient affirmé les grands Scolastiques. Après les *Essais*, le moyen âge est bien fini. Montaigne ne fait d'ailleurs que reprendre les arguments du scepticisme antique sur la possibilité formelle et les résultats acquis de la science. Charron, son disciple et son ami, « pense que ce serait une très belle méthode pour planter et installer le christianisme en un peuple mécréant et infidèle » que de rendre ce peuple pyrrhonien. La raison, convaincue de son impuissance, se soumettrait sans effort à la révélation : « jamais Pyrrhonien ni Académicien ne sera hérétique ; ce sont choses opposites. »

Descartes : la clarté et la distinction des idées ; la véracité divine. — Conciliation. — N'y a-t-il de choix qu'entre le scepticisme et la révélation ? Quelques esprits s'efforcent d'échapper à cette alternative, Galilée et Copernic par le mouvement naturel de leur génie scientifique, Telesio et Bacon par le pressentiment des méthodes de la science moderne, Jordano Bruno, Nicolas de Cuss, par l'enthousiasme philosophique. C'est l'esprit de l'antiquité qui renaît sans prendre encore la pleine conscience de lui-même. Descartes, le premier, essaye, avec le sentiment complet de ce qu'il veut et de ce qu'il doit faire, de rétablir une philosophie indépendante, et cela, non seulement en fait, mais en droit.

L'introduction de sa philosophie est comme le résumé de toute l'histoire de l'esprit humain depuis la fin du moyen âge. Il écarte la foi et se trouve immédiatement en présence du scepticisme. Comment y échapper ? En s'en servant comme d'une méthode. Nous avons reçu la plupart de nos opinions de nos précepteurs et de nos appétits, sans réflexion (*Disc. de la Méth.*, 2ᵉ part.), nous les abandonnerons. Nos sens nous trompant quelquefois, nous leur refuserons toute confiance. Il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, nous rejetterons comme fausses toutes les raisons que nous prenons pour démonstrations. Enfin, comme un malin génie, non moins rusé et trompeur que puissant, peut se jouer de nous et employer son industrie à nous tromper (*Ire Médit.*), nous suspendrons notre jugement sur toutes choses. Par le *doute méthodique* le scepticisme est le premier moment de la philosophie cartésienne. Mais de ce doute même ne sort-il pas une vérité qui s'impose ? Moi qui doute, je pense : *je pense, donc je suis*. Ainsi débute la philosophie moderne : elle pose le sujet pensant, et avec tant de netteté, que désormais tout au moins les faits de conscience, les manifestations de la pensée, restent en dehors du scepticisme le plus audacieux. Ce qui est en question, c'est seulement la correspondance de ces phénomènes subjectifs avec la réalité, c'est la certitude objective.

Comment y revenir ? C'est là le point délicat de la théorie cartésienne. Quand je dis : je pense, donc je suis, qu'est-ce qui m'assure de la vérité de cette proposition ? C'est que je sais très clairement que pour penser il faut être : je puis donc prendre pour règle que les choses que je conçois fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. La clarté et la distinction des idées sont donc le criterium de leur vérité. Partant de ce principe, Descartes démontre l'existence de Dieu ; puis, cette démonstration faite, il semble renverser l'ordre des principes, et il ajoute : c'est parce que Dieu existe que ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai.

Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui ; d'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. (*Disc. de la Méth.*, 4ᵉ part.)

N'y a-t-il pas là un cercle vicieux ? La raison établit Dieu, et Dieu garantit la raison. Ce n'est que si Dieu est prouvé que notre démonstration de l'existence de Dieu est valable. La lumière naturelle établit Dieu, et sans Dieu la lumière naturelle peut n'être qu'un principe d'erreur

Pour comprendre comment Descartes sort de ce cercle vicieux apparent, il faut savoir quelle idée il se fait de la certitude. Le problème n'est point de passer de ce qui nous paraît vrai à ce qui est vrai en soi, mais d'obtenir dans la sphère de la pensée une certitude immuable. Le doute qu'il faut faire disparaître, c'est le doute de l'homme qui vient de faire une addition et qui se demande s'il s'est trompé.

Quand nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si ferme que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, *il n'y a rien à rechercher davantage,* nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges et que partant, absolument parlant, il est faux. (*Rép. aux 2es obj.*)

Il faut distinguer entre l'intuition immédiate et le souvenir que suppose toute déduction un peu longue. Au moment où nous fixons notre esprit sur une vérité évidente, comme le *cogito, ergo sum,* il n'y a pas de place pour le doute : l'intuition, c'est-à-dire la connaissance claire et distincte de la vérité présente, n'a pas besoin de la garantie de la véracité divine. Mais quand nous faisons une longue déduction, ou quand nous nous souvenons de certaines conclusions, sans penser aux principes qui servent à les établir, et sans refaire le raisonnement qui les justifie, il n'y a que la connaissance de Dieu qui, en nous garantissant la valeur de notre esprit, nous puisse donner la certitude. « La connaissance de l'athée n'est pas une vraie science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne peut être appelée du nom de science. » (*Rép. aux 2es obj.*) Nous sommes sortis du cercle dans lequel nous semblions enfermés. Le *cogito, ergo sum,* est une vérité claire et distincte au moment où nous la pensons, et, comme il n'y a pas de pensée qui n'implique le *cogito,* elle ne tombe jamais dans le domaine de la mémoire. Du *cogito* on va à Dieu sans sortir de l'évidence irrésistible qui ne laisse aucune place au doute. Quand on a atteint l'idée de Dieu, on a la certitude que l'intelligence est faite pour la vérité, et cette certitude s'étend aux prémisses qui ont servi à établir l'existence de Dieu.

Premièrement nous sommes assurés que Dieu existe pour ce que *nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence;* mais après cela il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement pour être assurés qu'elle est vraie, ce qui ne suffirait pas si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. (*Rép. aux 4es obj.*, 2e part.)

En résumé, Dieu est le principe de la connaissance, comme le principe de l'existence : c'est en lui qu'est le fondement théorique de la certitude. La clarté et la distinction des idées en est le criterium pratique. Nous connaissons par une intuition qui ne laisse place à aucun doute l'existence de la pensée et celle de Dieu qui s'en déduit immédiatement. Quant à l'existence du monde, elle ne nous est garantie que par la véracité divine. De même, la science de ce monde est subordonnée à l'existence de Dieu : car c'est parce que Dieu existe et qu'il est parfait qu'aux idées claires et distinctes répondent des réalités distinctes.

Malebranche : la certitude et la vision en Dieu. — Selon Descartes, nous sommes assurés par la véracité divine qu'aux idées claires et distinctes répondent des réalités. Il y a ainsi trois termes en présence : les idées de l'esprit, la réalité, Dieu. Malebranche simplifie le système de Descartes, et réduit ces trois termes à un seul. Les idées sont la réalité même, et notre esprit qui les saisit par une intuition directe n'a pas besoin d'être garanti par Dieu, puisque, en tant qu'il a des idées claires et distinctes, il voit Dieu lui-même.

« Si notre corps se promène dans un monde corporel, notre esprit se transporte sans cesse dans un monde intelligible qui le touche et par là lui devient sensible. » (*Entr.*, I, 5.) Nier la réalité de l'idée, ce serait admettre que le néant peut être pensé. « Tout ce à quoi je pense est ou existe du moins dans le temps que j'y pense. Quand je pense à un cercle ou à un nombre, à l'être ou à l'infini, à tel être fini, j'aperçois des réalités; car si le cercle que j'aperçois n'était rien, en y pensant je ne penserais à rien. Or le cercle auquel je pense a des propriétés que n'a pas telle autre figure. Donc ce cercle existe dans le temps que j'y pense, puisque le néant n'a point de propriétés et qu'un néant ne peut être différent d'un autre néant. » (*Entr.*, I, 4.) Le lieu de toutes ces idées, le fondement de leur réalité, c'est Dieu. « Toutes nos idées claires sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible. Ce n'est qu'en lui que nous les voyons, ce n'est que dans la raison universelle qui éclaire par elles toutes les intelligences. Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable. Nos esprits n'habitent que dans la raison universelle, *dans cette substance intelligible* qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons. » (*Entr.*, I, 10.)

Ainsi, le principe de la certitude c'est l'union, plus encore l'unité avec Dieu. La vérité, c'est Dieu présent en nous, pensant en nous; l'intelligible, c'est le réel et l'absolu. Pour Malebranche, comme pour Descartes, le criterium pratique du vrai est la clarté des idées. « Pour connaître les ouvrages de Dieu, il faut consulter les idées qu'il nous donne, celles qui sont claires, celles sur lesquelles il les a formés, et on court de très grands dangers si on suit une autre

voie. (*Entr.*, III, 12.) Toutes nos idées claires sont en Dieu quant à leur réalité intelligible : ce n'est qu'en lui que nous les voyons. » (*Entr.*, I, 18.) A quoi bon dans cette théorie le monde matériel? Il est tout à fait inutile. S'il n'existait pas, rien ne serait changé dans notre connaissance du monde intelligible (*Entr.*, I, 5), et même, absolument parlant, nous pourrions avoir tous les mêmes sentiments, indépendamment des objets. (*Entr.*, I, 8. VI, 4.) Si le monde sensible n'existait pas, nous n'aurions donc aucun moyen de nous en apercevoir. Pourquoi donc affirmer son existence? Elle ne peut être connue immédiatement : les sentiments qui nous y font croire sont de pures modifications subjectives :

« Les corps ne peuvent agir dans notre esprit, ni se représenter à lui, et notre esprit ne les peut connaître que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments dont ils ne peuvent être que la cause occasionnelle. » (*Entr.*, VI, 5.) Elle ne peut être démontrée. « Les volontés de Dieu qui ont rapport au monde ne sont point renfermées dans la notion que nous avons de lui. Or, n'y ayant que ces volontés qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair qu'on ne peut démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leurs principes. Ainsi, puisqu'on ne peut s'assurer de l'existence des corps par l'évidence d'une démonstration, il n'y a plus d'autre voie que l'autorité de la révélation. » (*Entr.*, VI, 6.)

Ces divers sentiments dont nous sommes touchés, conséquences des lois générales de l'union de l'âme et du corps, ne sont autre chose que des *révélations naturelles* par lesquelles Dieu nous apprend que nous avons un corps et que nous sommes entourés de plusieurs autres corps. Mais les sens nous trompent quelquefois; un doute spéculatif reste possible, et il faut recourir à la *révélation surnaturelle*.

La foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de corps, il est certain que nous en voyons, et qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous en donner les sentiments. C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédicateurs que j'entends... Or la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre, que l'Écriture est un livre divin, et ce livre en son apparence me dit positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalité. Il y a des corps, cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée. (*Entr.*, VI, 8.)

En résumé, notre âme comporte une double relation : l'une immédiate, nécessaire, avec l'auteur de son être, avec la raison universelle, qui est « le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps »; l'autre médiate et contingente, bien que réglée par des lois générales, avec son corps, et par celui-ci avec les autres corps. Elle ne peut donc être assurée qu'indirectement de l'existence des

corps, sans excepter le sien; elle n'est immédiatement unie qu'à Dieu. La vision en Dieu, effet de l'action constante de Dieu sur nous, autrement dit de la liaison de notre raison avec la raison universelle, est donc le fondement de toute certitude.

Spinoza : en tant qu'elle a des idées adéquates, la pensée humaine ne se distingue pas de la pensée divine. — Dire : « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi; — j'entends par mode ce qui est dans autre chose et ce qui est conçu par cette même chose, » c'est supposer que les choses existent par cela même que nous les concevons, et dans la mesure où nous les concevons : c'est identifier l'être et la pensée. Nous devons donc retrouver chez Spinoza le principe des idées claires : l'*Éthique* en est, jusque dans sa forme extérieure, la plus frappante application.

« L'idée est quelque chose de différent de son objet... Autre chose est le cercle, autre chose est l'idée du cercle. (*Réf. de l'entend.*, tr. E. Saisset, t. II, p. 285.) Une idée vraie doit s'accorder avec son objet. » (*Éth.*, I, ax. 6.) Comment reconnaître si une idée s'accorde ou non avec son objet? Pour que cette distinction soit possible, il faut que l'idée vraie se reconnaisse à des caractères intrinsèques. « La pensée vraie ne se distingue pas de la fausse seulement par la propriété ou dénomination extrinsèque, c'est-à-dire par rapport à sa convenance avec l'objet, mais encore et surtout par l'intrinsèque, c'est-à-dire considérée en soi, dans son essence objective et sans regard à son objet... Il y a dans les idées quelque chose de réel qui distingue les vraies des fausses. » (*Réf. de l'entend.*, p. 299.)

La propriété intrinsèque d'une idée vraie est d'être *adéquate*. Une idée adéquate est une idée qui est en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine. Lorsqu'une idée est en Dieu, non plus seulement en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose, cette idée est en nous d'une façon partielle, c'est-à-dire *inadéquate*. C'est précisément dans cette privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates que consiste la fausseté des idées. Toutes les idées sont vraies et adéquates en Dieu. Nous reconnaissons l'idée adéquate à ce qu'elle est claire et distincte, l'idée inadéquate à ce qu'elle est mutilée et confuse. (*Éth.*, II, 35-36.) L'idée adéquate étant vraie par elle-même, le criterium de la vérité des idées est en définitive leur clarté et leur distinction. « Les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses » (*Réf. de l'entend.*, p. 299), mais c'est qu'alors la pensée de l'homme ne se distingue pas de la pensée divine.

En même temps que la fausseté, l'idée claire et distincte exclut la fiction et le doute.

Moins l'esprit comprend, plus il a le pouvoir de feindre ; et plus il comprend, plus cette faculté diminue... (p. 294). La fiction ne saurait atteindre jusqu'aux vérités éternelles. S'il existait quelque être omniscient, il ne serait pas en son pouvoir de rien feindre. Nous n'avons pas à craindre de feindre une chose, au moment que nous en avons une idée claire et distincte. (*Réf. de l'entend.*, p. 292.)

L'idée claire et distincte exclut aussi le doute, car le doute ne provient que de deux idées confuses qui se contrarient. L'idée vraie emporte immédiatement avec elle la certitude.

La vérité est à elle-même son propre signe... Celui qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente. (*Eth.*, II, 43.) Quelle règle de vérité trouvera-t-on plus claire et plus certaine qu'une idée vraie ? De même que la lumière se montre soi-même et montre avec soi les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son criterium et elle est aussi celui de l'erreur... (*Eth.*, II, 43 sch.). Notre âme étant une partie de l'entendement de Dieu, il est nécessaire que les idées claires et distinctes de notre âme soient vraies comme celles de Dieu... (*Ibid.*) Celui-là seul sait ce qu'est la suprême certitude qui possède l'idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose, la certitude et l'essence objective étant une seule et même chose. (*Réf. de l'entend.*, p. 286.)

Avec une pareille théorie, Spinoza devait être sévère pour les Sceptiques. Si l'idée claire emporte avec elle la certitude, le défaut de certitude provient de l'absence de toute idée claire, et comme la nature de l'entendement est d'avoir des idées claires, le sceptique est par là-même comme relégué au rang des brutes. Le sceptique veut qu'on démontre les preuves des preuves à l'infini.

A cela je réponds que si quelqu'un, par je ne sais quel heureux destin, eût procédé méthodiquement dans l'étude de la nature, c'est-à-dire que sous la loi de l'idée vraie il eût acquis de nouvelles idées dans l'ordre convenable, *il ne lui fût jamais arrivé de douter de la vérité de ses connaissances*, parce que la vérité se manifeste assez d'elle-même, et la science de toutes choses viendrait en quelque sorte au-devant de ses désirs. (*Réf. de l'entend.*, p. 288.)

L'*Éthique* tout entière est la réponse de Spinoza au scepticisme : elle reproduit l'ordre de la nature et rend ainsi le doute impossible.

Quelque sceptique restera peut-être dans le doute et sur la première vérité dont nous partirons, et sur toutes celles que nous en déduirons. Mais s'il ne parle pas contre sa conscience, il faut qu'il soit de ces hommes qui naissent avec un esprit profondément aveuglé ou qui se laissent égarer par les préjugés... Avec de telles gens il ne faut point parler de science. En effet, si quelque chose leur est prouvé, ils ne savent si le raisonnement est démonstratif ou s'il est faux. Nient-ils, accordent-ils, font-ils des objections : ils ne savent point qu'ils nient, qu'ils accordent, qu'ils font des objections, à ce point qu'il faut les considérer comme des automates absolument privés d'intelligence. (*Réf. de l'entend.*, p. 289-290.)

Leibniz : certitude intuitive, démonstrative, sensitive. — Leibniz distingue trois genres de connaissance : intuitive, démonstrative, sensitive (*Nouv. Ess.*, IV, II) ; et il attribue à ces trois genres de connaissance la certitude, en les opposant sous le nom de connaissance certaine à la connaissance probable. (§ 14.) Il y a donc trois genres de certitude : la certitude intuitive, la certitude démonstrative, la certitude sensible.

La certitude intuitive comprend deux ordres de vérités : vérités primitives de fait, vérités primitives de raison, les unes et les autres immédiatement connues. Les vérités primitives de fait sont les résultats de l'expérience interne immédiate, par exemple cette proposition générale : *je pense, donc je suis,* ou les propositions particulières, *je pense à tel objet.*

« L'intuition qui nous fait connaître notre existence fait que nous la connaissons avec une entière évidence qui n'est point capable d'être prouvée et n'en a point besoin, tellement que, lors même que j'entreprends de douter de toutes choses, ce doute même ne me permet pas de douter de mon existence. » (*Nouv. Ess.*, IV, IX, 3.) « Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom général *identiques*. Toutes les définitions adéquates contiennent des vérités primitives de raison. » (IV, II, 1.) « Ce qui distingue les deux ordres de vérités intuitives, c'est que les vérités de raison nous apparaissent comme nécessaires, celles de fait comme contingentes, mais les unes et les autres ont cela de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain. » (IV, II, 2.) « La perception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences ; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori* ou de raison, c'est-à-dire les premières lumières. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et sont appelées immédiates : celles-là parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celles-ci parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat. » (IV, IX, 2.)

La certitude démonstrative se ramène à la certitude intuitive. L'acte par lequel nous tirons une conclusion est un simple acte d'intuition qui enveloppe dans une même aperception les prémisses et la conclusion. La certitude démonstrative n'est que la certitude intuitive s'appliquant à un rapport de propositions, au lieu de s'appliquer à une vérité unique.

Reste la certitude sensitive. « Nous connaissons notre existence par intuition, celle de Dieu par démonstration, et celle des autres objets par sensation. » (*Nouv. Ess.*, IV, IX, 2.) Que nous ayons, dans la sensation, l'idée d'un objet extérieur à nous, c'est incontestable ; mais la question est de savoir si nous avons le droit de nous

en rapporter à cette croyance instinctive. Suivant Leibniz, la connaissance sensible produit, comme les autres, la certitude; mais encore faut-il un criterium pour distinguer la connaissance sensible véridique des illusions de la veille ou du sommeil. La vivacité des représentations ne peut être ce criterium.

Quoique les sentiments aient coutume d'être plus vifs que les imaginations, il y a pourtant des cas où des personnes imaginatives sont frappées par leurs imaginations autant et plus peut-être qu'une autre ne l'est par la vérité des choses... Le vrai *criterium* en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps et dans l'expérience de différents hommes qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article. Cette liaison des phénomènes qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous se vérifie par le moyen des vérités de raison, comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie. (*Nouv. Ess.,* IV, II, 14.)

La certitude sensitive repose donc sur les vérités primitives de raison : elle consiste dans des expériences internes immédiates soumises au contrôle des vérités de raison. Elle se ramène donc à la certitude intuitive. Comme tous les Cartésiens, Leibniz refuse à la certitude sensible une valeur immédiate. Que l'union de l'âme et du corps consiste dans les lois des causes occasionnelles ou dans celles de l'harmonie préétablie, il faut toujours recourir à l'auteur de ces lois pour nous garantir l'existence d'une réalité extérieure à nous.

Nos pensées viennent de notre propre fonds, sans que les autres créatures puissent avoir une influence immédiate sur l'âme. Le fondement de notre certitude à l'égard des vérités universelles et éternelles est dans les idées mêmes, et le fondement de la vérité des choses contingentes est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. (*Nouv. Ess.,* IV, IV, 2.) Cette certitude n'est pas du suprême degré. Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme, mais c'est une chose aussi *contraire à la raison* que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard, en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. (*Nouv. Ess.,* l. IV, II, 14.)

En dernière analyse, la certitude sensible repose sur la certitude rationnelle, sur l'accord des phénomènes avec les exigences de la raison : « La vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison qui dépend des vérités intellectuelles fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles mêmes, lors même que les raisons ne paraissent pas. » (*Nouv. Ess.,* l. IV, XI, 10.)

Berkeley prétend relever la certitude sensible.

— Berkeley veut éviter le scepticisme ; il ne présente son *immatérialisme* que comme l'effet de cette préoccupation.

Si l'on me faisait voir qu'il y eût dans mon opinion la moindre chose absurde et qui tirât au scepticisme, j'aurais dès lors autant de raison de renoncer à ce sentiment que je pense en avoir maintenant de rejeter l'opinion contraire. (*1er Dial. entre Hyl. et Phil.*)

L'originalité de Berkeley est de nier la substance matérielle pour rendre toute son autorité à la certitude sensible.

Lorsque l'on aperçoit actuellement les choses sensibles, on ne saurait former de doute sur leur existence. (*3e Dial.*) Quelle puérilité n'est-ce pas à un philosophe que de regarder l'existence des choses sensibles comme problématique, jusqu'à ce qu'il soit venu à bout de la prouver par la considération de la véracité de Dieu... Je douterais quant à moi aussitôt de mon propre être que de l'être de ces choses que je vois et que je touche actuellement... Je déclare que je suis aussi certain qu'il y a des corps (entendant par là les choses que j'aperçois immédiatement par mes sens) que je le suis de ma propre existence.

Berkeley combat ici cette opinion commune à toute l'École cartésienne, que l'existence de l'esprit est plus certaine que celle des corps. La connaissance par les sens est aussi certaine et aussi immédiate que la connaissance par la conscience.

C'est même sur la certitude sensible que Berkeley fonde l'existence de Dieu.

Il est évident pour moi que les choses sensibles ne peuvent exister autre part que dans un entendement ou un esprit, et je conclus de là, non pas qu'elles n'ont point une existence réelle, mais qu'attendu qu'elles ne dépendent pas de ma pensée, ou qu'elles ont une existence distincte de la qualité d'être aperçues par moi, il faut qu'il y ait quelque autre esprit dans lequel elles existent. Ainsi, *autant qu'il est certain que le monde sensible existe réellement,* autant l'est-il qu'il existe un esprit infini et présent partout qui les contient et qui les soutient. (*2e Dial.*)

Berkeley renverse ainsi l'ordre admis dans l'École cartésienne : ce n'est plus la véracité divine qui fonde la certitude sensible, c'est la véracité des sens qui fonde l'existence de Dieu. Il n'y a plus que deux genres de certitude : la certitude intuitive ou immédiate, comprenant les données des sens comme celles de la conscience; la certitude démonstrative ou médiate, fondée sur la précédente. Berkeley concilie donc son immatérialisme avec la plus ferme croyance à la véracité de nos sens : l'immatérialisme est même, suivant lui, destiné à garantir leur véracité. S'il rejette l'existence d'une *substance* corporelle, s'il fait consister la réalité des choses dans des idées, c'est que la thèse contraire aboutit forcément au scepticisme, « en prêtant à toutes les objections que l'on

tire des couleurs changeantes que nous offre la gorge du pigeon, ou de l'apparence de rupture que nous apercevons dans la rame plongée dans l'eau. » (*3me Dial.*)

Scepticisme empirique de David Hume : théorie de la croyance. — Locke ne s'était pas demandé quelles sont les conséquences dernières de l'empirisme dans la théorie de la connaissance humaine. Tout excès répugnait à son ferme bon sens. Il avait accepté la certitude comme un fait. C'est sur la connaissance intuitive que repose toute certitude.

Cette espèce de connaissance agit d'une manière *irrésistible*. Semblable à l'éclat d'un beau jour, elle se fait voir immédiatement et comme par force dès que l'esprit tourne la vue vers elle ; et sans lui permettre de douter, d'hésiter, ou d'entrer dans aucun examen, elle le pénètre aussitôt de sa lumière. C'est sur *cette simple vue* qu'est fondée toute la certitude et toute l'évidence de nos connaissances. Quiconque demande une plus grande certitude que celle-là ne sait ce qu'il demande, et fait voir seulement qu'il a envie d'être pyrrhonien, sans en pouvoir venir à bout. (*Ess. sur l'entend. hum.*, IV, II, 1.)

Hume, avec une hardiesse vraiment philosophique, dégage les conséquences sceptiques impliquées logiquement dans l'empirisme. Il reprend l'analyse de Berkeley, et il fonde le scepticisme moderne. Comme Berkeley, il admet tout ce que nos sens nous révèlent immédiatement, mais rien de plus. L'expérience directe ne nous faisant jamais connaître un *substratum* quelconque, il nie toute substance spirituelle ou matérielle ; il réduit à une collection de sensations non pas seulement la notion de matière, mais la notion d'esprit. L'expérience interne, comme l'expérience externe, ne nous fait connaître que des perceptions ; l'idée du moi se réduit donc à une série de sensations. La certitude n'a plus qu'un objet, les perceptions et leurs rapports ; elle n'a plus qu'une source, l'expérience immédiate.

Puisqu'il ne peut jamais y avoir rien de présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées sont dérivées de quelque chose antérieurement présente à l'esprit, il s'ensuit qu'il nous est également impossible de concevoir ou de former l'idée d'une chose spécifiquement différente des idées et des impressions. Fixons notre attention hors de nous-mêmes, autant que possible ; que notre imagination s'élance vers les cieux ou vers les extrêmes limites de l'univers, nous ne ferons jamais réellement un pas au delà de nous-mêmes, et nous ne pourrons concevoir aucun autre genre d'existence que ces perceptions qui ont apparu dans cette étroite enceinte. C'est l'univers de notre imagination, et nous n'avons pas une idée qui n'y soit produite. (*Traité de la Nat. hum.*, II, 6.)

Si la réflexion critique réduit tout objet de connaissance à des

impressions et à des idées ou copies d'impressions (voir le *Problème de la perception extérieure*), à coup sûr ce n'est pas ainsi que s'apparaît à elle-même l'intelligence humaine ; il faut donc expliquer comment la pensée reste possible dans cette hypothèse, d'où vient que nous n'attribuons pas également l'existence à toutes nos perceptions, comment se distinguent la croyance et la fiction. Tous les objets auxquels s'applique la raison humaine peuvent être divisés en deux espèces : les *relations d'idées* et *les matières de fait* (*matters of fact*). De la première espèce sont les sciences mathématiques, géométrie, algèbre, etc. ; ce qui les caractérise, c'est que leurs propositions peuvent être découvertes par la seule opération de la pensée, sans qu'on ait à se préoccuper de ce qui en fait se produit dans l'univers. Les propositions d'Euclide restent vraies, qu'il y ait ou non des triangles et des cercles dans la nature.

En matière de fait, l'imagination peut toujours concevoir les deux phénomènes contraires comme possibles, parce que cette conception n'est pas contradictoire. Ce jugement : *le soleil ne se lèvera pas demain,* est aussi intelligible que cet autre : *le soleil se lèvera demain.* Quelle est donc « la nature de l'évidence » qui nous assure d'une existence réelle en matière de fait, en dehors du témoignage actuel de nos sens ? Tous nos raisonnements en matière de fait reposent sur la relation de cause à effet. Or le principe de causalité n'est pas autre chose qu'une habitude.

Après la conjonction constante de deux objets, chaleur et flamme, par exemple, nous sommes déterminés par l'habitude seule à attendre l'une quand l'autre paraît. L'habitude est le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui rend notre expérience profitable pour nous et nous fait attendre pour l'avenir une succession d'événements semblables à ceux qui se sont produits dans le passé. Sans l'influence de l'habitude, nous serions entièrement ignorants de toute matière de fait, au delà de ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens... Étant données la flamme ou la neige, l'esprit est amené par la coutume à attendre la chaleur ou le froid, et à *croire* qu'une telle qualité existe et se manifestera à notre approche. C'est une opération de l'âme, dans de telles circonstances, aussi inévitable que de sentir la passion de l'amour quand nous recevons des bienfaits, ou la passion de la haine quand nous sommes offensés. Toutes ces opérations sont une sorte d'instincts naturels (*are a species of our natural instincts*) que ni raisonnement ni *processus* de l'entendement ne sont capables de produire ou d'empêcher. (*Rech. sur l'entend. hum.*, V, 1.)

Nous pouvons maintenant déterminer la différence de la *croyance* (belief) et de la *fiction* (fiction).

L'idée d'existence est absolument la même que l'idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir simplement sur une chose et réfléchir sur cette chose comme existante, ne diffèrent en rien l'un de l'autre. Cette idée, lors-

qu'elle est jointe à l'idée d'un objet, n'y ajoute rien. (*De la Nat. hum.*, II, 6.) Cependant c'est un fait que nous concevons beaucoup de choses auxquelles nous ne croyons pas. Puis donc qu'il y a une grande différence entre le simple concept de l'existence d'un objet et la croyance que nous en avons, et comme cette différence ne réside point dans les éléments dont se compose l'idée que nous concevons, il s'ensuit qu'elle doit dépendre de la *manière dont nous la concevons*... Comme la croyance ne peut changer que la manière dont nous concevons un objet, ce ne peut être qu'en apportant à nos idées un surplus de force et de vivacité. (*Ibid.*, III, 7.)

La croyance ne se distingue donc de la fiction que par le sentiment qui l'accompagne, la différence est purement subjective.

Une croyance n'est rien de plus qu'une idée, laquelle diffère d'une fiction, *non dans la nature ou dans l'ordre de ses parties*, mais dans la *manière* dont elle est conçue. Quand je veux expliquer cette manière, j'ai peine à trouver un mot qui réponde pleinement au cas... Une idée qui obtient l'assentiment, est différemment *sentie* de celle qui est fictive et que l'imagination seule nous suggère : ce sentiment différent, j'essaye de l'expliquer en l'appelant *force* supérieure, ou une *vivacité*, une *solidité*, une *fermeté*, une *stabilité*. Cette variété de termes, qui peut sembler peu philosophique, je les emploie seulemen pour exprimer cet acte de l'esprit qui nous rend les réalités, ou ce qui es pris pour tel, plus présentes que les fictions, qui les fait peser davantage sur la pensée. (*Rech. sur l'entend. hum.*, V, 2; *Traité de la nat. hum.*, App. B.)

Dans le cas où la sensation est actuelle, sa vivacité, plus grande que celle des images, suffit à la distinguer des pures fictions. Mais supposons l'objet absent, suis-je incapable de distinguer le réel du fictif? suis-je dans un état d'indétermination qui me permette d'attendre après tel objet n'importe quel autre objet? L'avenir n'est pas plus indéterminé que le présent, il n'est pas livré à la fiction : ici interviennent l'habitude et le sentiment qui la caractérise. Je jette un morceau de bois au feu, j'attends que la flamme se ranime, je crois qu'elle se ranimera.

Le sentiment de la croyance n'est rien de plus qu'une conception d'un objet plus intense et plus ferme que celle qui suit les pures fictions, et ce mode de conception naît de la conjonction habituelle de l'objet avec quelque chose de présent à la mémoire ou aux sens... Qu'est-ce qui donne cette force à la conception? C'est un objet présent et une transition habituelle à l'idée d'un autre objet que nous avons été accoutumés à joindre au premier. C'est là l'unique opération de l'esprit dans toutes nos conclusions en matière de fait et d'existence. (*Rech. sur l'entend. hum.*, V, 2.)

Ainsi entre le fictif et le réel il n'y a aucune différence intrinsèque; ce qui diffère, c'est notre sentiment intérieur; ici nous croyons, là nous ne croyons pas, c'est tout ce qu'on peut dire. Ce sentiment est-il justifié par la nature des choses? Comment le saurions-nous, puisque nous ne pouvons savoir s'il y a des choses? La science positive repose sur le principe de causalité, et ce principe

n'est qu'une habitude, il n'exprime qu'une nécessité subjective; il ne domine pas les faits, il en dérive. Cette analyse sceptique serait bien faite pour décourager, si la nature n'avait donné à la croyance la force d'*un instinct*, d'une *tendance machinale* (*mechanical tendency*). « La nature, par une nécessité absolue et irrésistible, nous a déterminés à juger aussi bien qu'à respirer et à sentir... Le raisonnement et la croyance consistent en quelque sensation, ou mode particulier de conception qu'il est impossible aux pures idées et aux réflexions de détruire. » (*Ibid.*)

Nous avons vu que Hume met à part les croyances fondées sur une intuition ou sur une démonstration, les *relations d'idées*.

A l'égard des propositions prouvées par intuition ou par démonstration, la personne qui leur accorde son assentiment non seulement conçoit les idées de la manière dont elles sont présentées, mais *est déterminée nécessairement* à les concevoir ainsi, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'autres idées... Il n'est pas possible à l'imagination de concevoir quelque chose de contraire à une démonstration. (*Nat. hum.*, III, 7.)

La croyance aux relations d'idées est encore un sentiment subjectif, mais il se présente avec un caractère propre, celui de la nécessité. Nous ne pouvons imaginer le contraire des vérités mathématiques. Cependant il reste encore des raisons de douter.

Notre raison doit être considérée comme une espèce de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais qui, par l'irruption d'autres causes et par l'inconstance de nos facultés mentales, peut fréquemment être neutralisée. Par là toute connaissance dégénère en probabilité, et cette probabilité est plus ou moins grande, selon l'expérience que nous avons de la véracité ou des illusions de notre entendement et selon la simplicité ou la complexité de la question. (*Nat. hum.*, IV, 1.)

On ne voit pas comment les principes de Hume l'autorisent à mettre à part les sciences mathématiques; dans l'hypothèse empirique, elles ne peuvent être que des sciences de fait. Par sa théorie des associations indissolubles, Stuart Mill n'aura qu'à montrer que les définitions et les axiomes mathématiques sont des vérités inductives, pour achever l'œuvre de Hume.

Le phénoménisme est la forme que prend le scepticisme dans les temps modernes. Là certitude n'existe que comme état subjectif. Il n'y a pas de principes, il n'y a que des habitudes de l'esprit. Si nous jugeons, si nous raisonnons, ce sont des accidents heureux : un jugement, un raisonnement sont des faits qu'il ne faut pas analyser de trop près, sous peine de les voir se réduire au néant. Pour celui qui réfléchit, la certitude ne pourrait plus même exister comme état subjectif, si la force de la nature ne surpassait l'effet

des arguments sceptiques. La science est le résumé de l'expérience passée étendue par une induction à l'avenir; quant à cette induction elle-même, elle est une opération secrète et instinctive de notre nature; mais « l'esprit ne saurait se convaincre par un raisonnement de ce principe : que les cas dont nous n'avons pas l'expérience doivent ressembler à ceux dont nous avons l'expérience. »

Kant : criterium de la vérité; certitude, foi, opinion. — Certitude scientifique; impossibilité de la métaphysique; foi morale. — Le problème semblait revenu au point où l'avait laissé la spéculation grecque : Hume donne lui-même le sage académique comme l'idéal du philosophe. Les grands systèmes rationalistes de Descartes et de Leibniz, comme autrefois ceux de Platon et d'Aristote, semblaient n'avoir eu pour effet que de provoquer d'une façon plus vive la réaction du scepticisme. Une chose, cependant, avait pris dans les temps modernes une importance qu'elle n'avait pas dans l'antiquité : la science, depuis deux siècles, s'était constituée en dehors de la philosophie, et tandis que les systèmes métaphysiques combattaient l'un contre l'autre, et disparaissaient l'un après l'autre, elle suivait dans son développement un progrès continu. Il y avait là un fait avec lequel le scepticisme devait compter. Les arguments des anciens et de Montaigne sur notre ignorance des choses naturelles semblaient quelque chose d'enfantin et de suranné. Hume n'ose plus proposer la suspension du jugement, ni s'attaquer aux résultats de la science. La science se moquait du scepticisme, elle avait pour elle le succès. Elle devait prêter sa force à celui qui s'en ferait le garant et le défenseur : Kant aperçut ce rôle et s'en chargea. Il voulut échapper au scepticisme de Hume et donner à la science un fondement assuré, sans la faire reposer sur un dogmatisme métaphysique dont la condition paraissait être de se détruire sans cesse lui-même.

Kant applique au problème de la certitude sa distinction entre l'objet et le sujet, la matière et la forme de la connaissance. Quel est le criterium de la vérité? le chercherons-nous dans l'objet de la connaissance?

Si la vérité consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet, ma connaissance ne doit être regardée comme vraie qu'à la condition de s'accorder avec l'objet. Or, comparer la connaissance avec l'objet, c'est comparer la connaissance avec elle-même, puisque *je ne le connais que par elle*. Ma connaissance est donc appelée à se confirmer elle-même : car, l'objet étant hors de moi, et la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que d'une chose, savoir : si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Les anciens appelaient *diallèle* un semblable cercle dans une explication. Selon la remarque des Sceptiques, il en est de cette définition de la vérité comme de quelqu'un qui, à l'appui d'une assertion qu'il ferait en justice, en appellerait à un témoin que personne ne connaît, mais qui voudrait se faire croire en assurant que le témoin qu'il invoque est un honnête homme. L'accusation était donc fondée; seulement la solution du problème en question est absolument impossible pour tout le monde. (*Log.*, Introd., VII.)

Kant montre qu'un criterium général matériel de la vérité est non seulement impossible mais aussi contradictoire : il devrait faire abstraction de toute différence entre les objets, et servir en même temps, comme criterium matériel, à leur distinction.

Au contraire, un *criterium formel général* apparaît immédiatement comme possible.

Car la vérité *formelle* consiste simplement dans l'accord de la connaissance avec elle-même, abstraction faite de tous les objets et de leurs différences. Le criterium formel de la vérité n'est donc autre chose que le caractère logique général de l'accord de la connaissance avec elle-même, ou, ce qui est la même chose, avec les lois générales de l'entendement et de la raison. (*Log.*, Introd., VII.)

Kant établit trois criteriums universels purement formels ou logiques de la vérité : 1° le *principe de contradiction ou d'identité*, qui détermine la possibilité interne d'une connaissance pour des jugements *problématiques;* c'est un caractère purement *négatif :* qu'une connaissance ne soit pas contradictoire, c'est la première condition de sa vérité, ce n'en est pas une condition suffisante; 2° le *principe de la raison suffisante,* qui sert de fondement à la réalité (logique) d'une connaissance, c'est-à-dire qui établit que la connaissance est fondée, comme *matière* de jugements *assertoriques;* 3° le *principe du tiers exclu* qui sert de fondement à la nécessité (logique) d'une connaissance, et qui établit qu'il faut nécessairement juger ainsi, c'est-à-dire que le contraire est faux. C'est le principe des jugements *apodictiques.*

La vérité est une *qualité objective* de la connaissance; mais le jugement par lequel on se représente quelque chose comme vrai, le rapport de ce jugement à une intelligence donnée, et par conséquent à un sujet particulier, constitue la *croyance* (*Fürwahrhalten*) *subjective.* La croyance est *certaine* ou *incertaine.* La *certitude* est une croyance accompagnée de la conscience de la nécessité. La croyance incertaine, au contraire, ou la *non-certitude,* est accompagnée de la conscience de la contingence ou de la possiblité du contraire de ce que l'on croit : quand la croyance est insuffisante tant *subjectivement* qu'*objectivement,* il y a *opinion;* quand elle est *objectivement* insuffisante, mais suffisante *subjectivement,* il y a *foi.* Il y a donc trois sortes de croyances : l'*opinion,* la *foi,* et la *certitude.* L'opinion s'exprime par un jugement *problématique,* la foi par un jugement *assertorique,* la certitude par un jugement *apodictique.* Ce que j'opine

n'est regardé par moi que comme *problématiquement certain;* ce que je crois, je l'affirme comme *assertoriquement* certain, mais non comme *objectivement* certain, c'est-à-dire *nécessairement* valable, bien qu'il le soit subjectivement (ou pour moi seul); enfin ce dont je suis *certain*, je l'affirme comme *apodictiquement* certain, c'est-à-dire comme nécessaire *objectivement* et valable pour tout le monde. La croyance à l'immortalité de l'âme, par exemple, serait simplement *problématique,* si nous agissions *comme si nous devions être immortels; assertorique,* si nous *croyions* que nous *sommes* immortels, et *apodictique,* si nous étions *tous certains* qu'il y a une autre vie après celle-ci. (*Log.*, Introd., IX.)

La certitude, c'est-à-dire la croyance qui dérive d'un principe de connaissance valable tant objectivement que subjectivement, est *empirique* ou *rationnelle,* suivant qu'elle se fonde sur l'expérience ou la raison. La certitude rationnelle ou *a priori* est mathématique ou philosophique : la première est *intuitive,* la seconde discursive. La certitude rationnelle se distingue de la certitude empirique par la conscience de la nécessité : la première est apodictique, l'autre assertorique. « On est rationnellement certain de qu'on connaît *a priori*. Nos connaissances peuvent donc concerner des objets de l'expérience, et néanmoins leur certitude peut être à la fois empirique et rationnelle, quand nous connaissons par des principes *a priori* une proposition empiriquement certaine. » (*Log.*, Introd., IX.)

Essayons de dégager le sens de ces formules. Si l'on prétend comparer la connaissance à son objet, on est condamné à un échec certain. Comment, en effet, pourrions-nous isoler l'objet connu de la pensée qui le connaît? La pensée doit donc se garantir elle-même. Il n'y a pas de criterium général matériel, il n'y a que des criteriums formels. Le principe de contradiction est le principe universel et pleinement suffisant de tous nos jugements analytiques. Il est, en second lieu, un criterium universel, quoique purement négatif, de toute vérité; car la condition de tous nos jugements, c'est qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes. Mais un jugement peut être exempt de toute contradiction, et pourtant faux et sans fondement. (*Anal. Transc.*, l. II, 1re sect.) Nous arrivons ici à une difficulté qui semble insoluble. On comprend qu'un criterium formel, comme le principe de contradiction, nous assure de l'accord de l'esprit avec lui-même; mais comment un criterium formel pourra-t-il prendre une valeur objective? Ce qui nous importe pourtant, c'est de faire la science du monde qui nous apparaît. Si l'on admet que notre connaissance doit se régler sur les objets, on ne peut, sans sortir de la pensée, trouver les principes qui la légitiment. Mais une hypothèse reste possible : supposons que les objets se règlent sur notre connaissance. Les lois de la pensée deviennent pour les phénomènes des lois nécessaires, et l'expérience par son succès même prouve et vérifie sans cesse la valeur objective de ces lois. De quoi s'agit-il, en dernière analyse? D'obtenir une connaissance qui ait une valeur universelle et nécessaire, une connaissance réglée par des lois qui s'imposent, non pas seulement à notre esprit, mais à tous les esprits et aux objets mêmes, en tant du moins qu'ils sont pensés. Or c'est précisément ce que nous donnent les principes de l'entendement. Le criterium reste formel; mais, sans être matériel, il devient objectif. En premier lieu, il nous est impossible de penser les objets en dehors des catégories, qui sont les formes de notre entendement et les conditions de notre pensée : le criterium qui résulte de leur application aux phénomènes est donc subjectivement suffisant. En second lieu, les principes de l'entendement n'expriment pas seulement les lois de ma pensée, mais les lois de toute pensée; ils sont les formes de toute connaissance objective, ils sont valables universellement, nécessairement, pour tout être pensant en général. De là l'accord de tous les esprits, qui fait l'unité de la science et qui déjà donne une valeur objective à notre connaissance, puisqu'elle est en nous l'œuvre de l'esprit dans ses lois générales, et non d'un esprit subjectif et individuel. Ce n'est pas tout : les phénomènes ne sont connus qu'en tant que nous les soumettons aux catégories de l'entendement; d'autre part, ces formes *a priori* par elles-mêmes sont vides, il faut qu'elles soient comme remplies par les phénomènes entre lesquels elles mettent l'unité, condition de la conscience et par suite de la pensée. Dès lors le criterium formel devient un criterium objectif. Les catégories ont une valeur objective, puisqu'elles ne servent qu'à lier les phénomènes, puisqu'en dehors d'elles il n'y a plus d'objets pour la pensée. La pensée se garantit elle-même; elle se justifie en faisant de la multiplicité des phénomènes l'unité du monde qui lui apparaît; elle est objective, parce qu'elle n'existe que comme pensée du monde, qui sans elle s'évanouirait en une poussière de phénomènes.

La raison humaine part de principes dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience, et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. (Préf. de la 1re éd. de la *Crit. de la raison pure.*) La *possibilité de l'expérience* est ce qui donne la réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*... L'expérience a pour fondement des principes qui déterminent sa forme *a priori,* c'est-à-dire des règles qui constituent l'unité dans la synthèse des phénomènes; et la *réalité objective* de ces conditions nécessaires *peut toujours être montrée* dans l'expérience, ne fût-ce que dans l'expérience possible. (*Anal. Transc.*, l. II, 2e sect.)

En résumé, Kant veut donner à la science des principes inébran-

lables. Deux systèmes sont en présence et s'opposent : l'empirisme qui, poussé logiquement, aboutit au scepticisme de Hume ; le dogmatisme métaphysique qui, reposant suivant lui, sur une apparence dialectique, sans cesse renversé ou modifié dans ses formes, ne peut donner une stabilité qu'il n'a pas. Pour échapper au scepticisme, il faut une méthode nouvelle, la critique. La science n'est pas, comme pour les empiriques, un hasard, un accident heureux ; elle est objective ; elle est plus qu'un fait, elle est un droit. Isolés, les concepts *a priori* ne sont qu'une forme ; la matière de la connaissance ne peut être donnée que par l'expérience ; par suite l'application de ces concepts (cause, substance, être) à des objets supposés en dehors de l'expérience ne produit qu'une vaine apparence : c'est la métaphysique. La certitude n'est possible que par des intuitions soit *a priori* (mathématiques) soit *a posteriori* (physique).

Une science qui veut *s'étendre a priori*, sans critique, par de purs concepts, ne peut obtenir qu'un succès apparent... Le scepticisme n'a pas lieu en mathématique ni en physique. Il n'y a que la connaissance *purement philosophique* qui a pu lui donner naissance ; cette connaissance n'est ni mathématique ni empirique. — Le scepticisme absolu donne tout comme apparence. Il distingue donc l'apparence d'avec la vérité, et doit avoir un signe de distinction, et par conséquent supposer une connaissance de la vérité ; en quoi il se contredit lui-même. (*Log.*, Introd., X.)

Ainsi la science est assurée dans ses principes. Dire que Kant est sceptique, c'est une équivoque. En un sens, toute son œuvre est dirigée contre le scepticisme et tend à mettre la science à l'abri des incertitudes d'un dogmatisme mobile et capricieux. Ce qui est vrai, c'est qu'il nous refuse la connaissance de l'absolu et ne voit dans l'effort pour faire de la métaphysique une science qu'une illusion naturelle et toujours renaissante de l'esprit humain.

Mais si la certitude objective n'appartient qu'à la science des phénomènes, il nous reste pour les vérités d'un autre ordre la foi, c'est-à-dire, une *certitude subjectivement suffisante*, *bien qu'objectivement insuffisante*. La *Critique de la raison pure* prépare la foi, en établissant sa légitimité. Si nous ne connaissons scientifiquement que les phénomènes, nous ne savons rien des choses en soi, des *noumènes*. Le principe de causalité, par exemple, n'a de sens que dans le monde de l'expérience. On peut donc accepter en même temps et le déterminisme dans le monde des phénomènes et la liberté dans le monde des noumènes.

J'ai dû supprimer le savoir (*das Wissen*) pour y substituer la croyance (*das Glauben*)... La critique a l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes les objections dirigées contre la moralité et la religion. (Préf. de la 2e éd. de la *Crit. de la raison pure.*)

La compétence de la science est limitée au monde des phénomènes. La raison pratique pose *a priori* la loi du devoir ; mais cette loi a des conséquences, elle implique des *postulats* qu'on ne peut vérifier dans le monde présent, qu'on doit admettre parce qu'on n'a pas le droit de renoncer au devoir. Au monde de la science s'oppose ainsi le monde de la foi morale, sans que ces deux mondes se contredisent, puisqu'ils ne sont pas du même ordre.

La foi est une libre croyance qui ne peut être nécessaire qu'au point de vue pratique *a priori*, une croyance de ce que j'admets par des raisons *morales*, mais avec la certitude que *le contraire* ne pourra jamais être démontré... La foi est *libre* ; je me vois forcé par ma fin, suivant les lois de la liberté, à reconnaître possible un souverain bien dans le monde, mais je n'y puis *forcer aucun autre par des raisons*. La foi rationnelle ne peut donc jamais aboutir à la connaissance théorique. Elle est simplement une supposition de la raison sous un rapport subjectivement pratique, mais absolument nécessaire. L'intention conforme aux lois morales conduit à un objet déterminable par raison pure (souverain bien). La supposition de la réalisation possible de cet objet, et par conséquent aussi de la réalité de la cause propre à produire cet effet (Dieu), est une foi *morale*, ou une croyance libre, mais nécessaire, dans le but moral d'accomplir ses fins... L'*incrédule* moral est celui qui n'admet pas ce qu'il est, à la vérité, impossible de savoir, mais ce qu'il est *moralement nécessaire* de supposer. Cette sorte d'incrédulité a toujours son principe dans un défaut d'intérêt moral. Plus le sentiment moral d'un homme est grand, plus ferme et plus vive doit être aussi sa foi en tout ce qu'il se sent forcé d'admettre et de supposer par intérêt moral, sous un point de vue pratiquement nécessaire... La croyance complète par des raisons subjectives, qui valent autant, *sous le rapport pratique*, que des principes objectifs, constitue la conviction, non seulement logique, mais encore *pratique* (je suis certain), et cette conviction pratique ou *cette foi morale de raison* est souvent plus ferme que le savoir. (*Log.*, Introd., IX.)

En résumé, selon Kant, la certitude objective n'appartient qu'à la science qui repose sur l'accord nécessaire des esprits entre eux et avec les phénomènes. Mais le monde des noumènes, nous étant inconnu, est ouvert aux hypothèses de la foi. Ces hypothèses ne sont pas arbitraires, elles se rattachent à des nécessités subjectives, elles sont les conséquences du principe de la raison pratique, de la loi du devoir. Sans doute, il n'est pas possible de vérifier ces hypothèses, de les montrer réalisées dans les faits, elles n'ont donc pas la certitude objective ; mais on n'a pas plus le droit d'y renoncer qu'au devoir, dont elles sont les postulats (liberté, immortalité, Dieu), et elles ont par là une certitude d'un genre propre, la foi morale, qui est faite autant de volonté que d'intelligence.

Le positivisme n'a de valeur philosophique qu'appuyé sur la Critique de Kant. — Herbert Spencer : ses inconséquences. — A côté du scepticisme et du dogmatisme, et pour les ruiner l'un et l'autre dans ce qu'ils avaient d'absolu, Kant fonda une méthode nouvelle, le *criticisme*. La Critique s'élève entre la science et la métaphysique comme la seule philosophie possible : elle assure à la science la certitude, elle réduit la métaphysique à une vaine apparence. Le positivisme s'empare de cette distinction, et par là il relève de Kant. Il met en pratique la théorie kantienne : la science seule est certaine, c'est d'elle seule qu'il faut s'occuper; nous ne connaissons que les faits et les lois ; la métaphysique est une illusion : le criticisme s'est chargé une fois pour toutes de la dissiper, ou du moins de nous prévenir contre elle, il n'y a plus à y revenir. Non seulement le positivisme est l'application d'une idée kantienne, mais encore il ne se soutient qu'en s'appuyant sur la Critique. C'est à Kant qu'il doit de pouvoir s'attacher à la science en renonçant à toute philosophie : avant l'œuvre de Kant une pareille attitude était possible, elle n'était pas justifiée. L'esprit humain peut exercer son activité spéculative dans un triple domaine : la métaphysique, la critique, la science positive. La métaphysique n'existait que comme une fausse apparence à dissiper ; la critique s'est chargée de cette œuvre et d'établir les principes de la science ; la critique achevée, il ne reste plus que la science positive : son domaine est indéfini, et elle peut y étendre en toute sécurité ses conquêtes. Dès lors on sera sceptique en métaphysique, dogmatique à l'égard de la science. Le positivisme est donc à son insu un développement de la pensée de Kant : c'est la seule forme de scepticisme qui soit restée possible. Dans l'antiquité, la science et la philosophie se confondaient ; les Sceptiques, jusqu'à Montaigne, attaquent la possibilité de toute science. Mais la science peu à peu se détache de la philosophie, se fait une place à part. Avec Descartes et Leibniz, elle reste encore, du moins par ses principes, dépendante de la métaphysique ; mais avec Kant la séparation s'achève : métaphysique d'une part, science de l'autre, sont respectivement synonymes d'illusion et de certitude. Le scepticisme envahit l'une et respecte l'autre ; il ne ruine la métaphysique que pour mieux assurer la science. Il devient en théorie le criticisme, en pratique le positivisme. Ce n'est donc que par une erreur sur ses propres intérêts que le positivisme a pu s'allier avec l'empirisme. L'empirisme lui enlève toutes ses garanties et le laisse suspendu dans le vide. David Hume a donné le dernier mot de cette doctrine. Avec le criticisme, il reste quelque chose d'absolu : les lois de l'entendement; avec l'empirisme, tout devient accidentel : la probabilité remplace la vérité, et cette probabilité sans garantie se détruit elle-même dès qu'elle réfléchit sur ses propres conditions.

Le positivisme ne s'est pas toujours contenté de profiter des résultats de la critique kantienne, sans les discuter. Dans le livre des *Premiers Principes,* Herbert Spencer cherche à présenter sous une forme systématique l'ensemble de la science et à justifier en même temps l'abandon de toute métaphysique. La métaphysique, c'est l'*inconnaissable,* elle n'existe qu'à titre de disposition naturelle ; la science, c'est le *connaissable* et le certain. La critique de Spencer est à la fois formelle et matérielle ; d'une part il montre, en vertu de la relativité de toute connaissance, l'impossibilité formelle de concevoir l'absolu ; de l'autre, il critique et réduit à néant les conceptions métaphysiques. Une idée préside à cette double critique : ce qui est logiquement inconcevable est faux ; le criterium de la vérité est l'inconcevabilité du contraire. Ce criterium reçoit son application dans la partie positive de l'ouvrage (le connaissable) : tous les principes de la science sont ramenés à un principe suprême, celui de la permanence de la force. Ce principe est indémontrable, et il doit l'être, car il est la base de toute démonstration scientifique ; mais on ne peut le nier sans contradiction ; il nous apparaît comme nécessaire, donc il est vrai.

Ce principe est le fondement de tout système de science positive. Le *postulat* auquel nous sommes arrivés est antérieur à la démonstration, antérieur à la connaissance définie ; *il est aussi ancien que la nature même de notre esprit.* Son autorité s'élève au-dessus de toute autre autorité: car, non seulement il est donné dans la constitution de notre propre conscience, mais *il est impossible d'imaginer* une conscience constituée de façon à ne pas le donner. (*Prem. Princ.*, trad. fr., 2e part., ch. VII.)

Spencer oublie ici son empirisme : aucune répétition d'expériences, qu'elle soit contemporaine de l'individu ou de l'espèce, ne peut expliquer l'universalité et la nécessité absolues qu'il attribue à ce principe. C'est le retour à l'à-priorisme de Kant. Spencer pose *a priori* le déterminisme.

Une seconde contradiction est impliquée dans le système de Spencer. Si l'inconcevabilité du contraire est le criterium de la vérité, comment la science peut-elle conduire à affirmer l'existence d'un absolu (la force permanente), alors que la critique formelle de

la connaissance vient d'en montrer l'inconcevabilité? Spencer fait bien une distinction, renouvelée de Kant (*Log.*, Intr., V), entre la conscience *définie* et la conscience *indéfinie*, entre le logique et le psychologique; mais la contradiction n'en subsiste pas moins : faut-il s'en rapporter à la conscience définie ou à la conscience indéfinie? A cette indécision le criterium de Spencer perd toute valeur. Ainsi, on pourrait prouver à la fois logiquement l'inconcevabilité de l'absolu et la nécessité de le concevoir? L'absolu sera inconcevable, et cependant nous ne pouvons le nier sans l'affirmer. Pour vouloir être trop profond, le positivisme de Spencer, comme son empirisme, se heurte à une contradiction. Dans le fond c'est un retour inconscient au dogmatisme.

Conclusion. — Quoi qu'il en soit, le scepticisme de l'antiquité n'est plus qu'un fait historique. Il n'y a plus de Pyrrhoniens. Nul ne songe à contester la possibilité des sciences mathématiques et des sciences physiques, nul ne propose à l'homme de suspendre son jugement sur toutes choses. Au scepticisme antique se sont substitués deux systèmes qui, l'un et l'autre, prétendent marquer les limites de l'esprit, mais pour définir le domaine où son activité peut s'exercer avec fruit. L'empirisme a la prétention de représenter la science, de transporter dans l'étude des phénomènes de l'esprit les méthodes qui ont été si fécondes dans l'étude des phénomènes naturels. On peut dire, il est vrai, que « le scepticisme est le fruit naturel et toujours renaissant de l'empirisme », puisque tous les principes en dernière analyse ne reposent que sur une habitude subjective. « De ce que nous avons pris l'habitude d'associer dans un certain ordre les images de nos sensations passées, s'ensuit-il que nos sensations futures doivent se succéder dans le même ordre?... Ce que l'empirisme appelle notre pensée, par opposition à la nature, n'est qu'un ensemble d'impressions affaiblies qui se survivent à elles-mêmes : et chercher le secret de l'avenir dans ce qui n'est que la vaine image du passé, c'est entreprendre de découvrir en rêve ce qui doit nous arriver pendant la veille. » (J. Lachelier, *le Fond. de l'Ind.*, p. 29-30.) Mais l'empirisme se défend de ces conséquences extrêmes, et c'est pour le réfuter qu'on lui oppose de ruiner la science, dont il se pique d'être le seul représentant autorisé dans la philosophie.

Le criticisme répond aux deux grands arguments des Sceptiques de l'antiquité : ceux-ci attaquaient la certitude logique au nom de la nécessité de tout démontrer; la certitude objective au nom de la relativité de toute connaissance. Au premier argument, Kant répond, comme Aristote : Tout n'est pas démontrable, parce que tout n'a pas besoin d'être démontré; mais il donne plus de valeur à sa réponse, en distinguant plus nettement la connaissance *a priori*. Au second argument, Kant répond en prenant pour son compte la thèse de la relativité. Sans doute notre connaissance est relative, mais relative à des principes universels et nécessaires, valables pour tout être pensant. En ce sens, elle a toute la valeur objective que nous pouvons lui demander. Elle ne porte pas sur la nature des choses, elle porte seulement sur les phénomènes et leurs rapports; l'absolu nous échappe; mais si la métaphysique est abandonnée au scepticisme, il est exclu de la science. Il est bien difficile, comme le prouve l'exemple d'Herbert Spencer, de ne point aller de l'empirisme à la critique. Mais le criticisme lui-même peut-il avoir la prétention d'être le dernier mot de la science? Il ne le semble pas, lorsque l'on voit que du criticisme lui-même est sorti en Allemagne le plus hardi dogmatisme que l'on ait jamais vu. Le haut mérite de Kant, c'est d'avoir porté le problème sur la nature et la condition de la pensée. Mais la réflexion sur la pensée, à laquelle nous invite cette doctrine, fournit en même temps les principes qui permettent de la dépasser. (Voir F. Ravaisson, *Rapport sur le prix Victor Cousin.*)

CHAPITRE II

LA MATIÈRE

La métaphysique est la science des premiers principes et des premières causes. (Aristote, *Mét.*, l. I, ch. II.) Elle s'élève jusqu'aux principes qui n'ont pas de principe avant eux et jusqu'à la cause ou aux causes qui n'ont plus de cause. (Voy. notre *Traité élém. de Phil.*, p. 776.) Quelles que soient d'ailleurs leurs théories particulières, les philosophes qui ont prétendu ramener l'univers à ses principes d'existence, ont dû rendre compte de l'unité et de la diversité que nous révèle l'observation des phénomènes. Le mul-

tiple et l'un, le passif et l'actif, la perfection et la limite semblent se mêler dans le monde, objet de notre pensée. De là l'hypothèse d'un principe passif et multiple, la matière, d'un principe de mouvement et d'unité, l'âme, et la nécessité d'expliquer la communication et l'action réciproque de ces deux principes, dont l'union paraît contradictoire. Sans doute, des philosophes quelques-uns suppriment la matière, d'autres l'âme, mais ils n'en ont pas moins à expliquer par leurs principes le dualisme apparent que semble imposer le spectacle des choses. Nous pouvons donc, toutes réserves faites, étudier les divers systèmes métaphysiques, en considérant la solution qu'ils ont donnée aux problèmes de la matière, de l'âme, et de la communication des substances.

Hylozoïsme des premiers philosophes. — Atomisme de Démocrite. — On chercherait vainement chez les premiers philosophes grecs, à l'exception toutefois de Démocrite et des Atomistes, une conception nette et distincte de la matière telle que nous l'entendons. Ces philosophes considèrent tout, selon l'expression d'Aristote, ἐν ὕλης εἴδει, « au point de vue de la matière »; mais leur concept de la matière est encore confus et enveloppé. Les éléments qu'ils prennent pour principes constitutifs du monde physique, participent du matériel et du spirituel; le mode, suivant lequel ces éléments se combinent, n'est, chez la plupart, quoi qu'en dise Ritter (Voir son *Histoire de la philosophie grecque*), ni proprement dynamique ni expressément mécanique.

Prenez par exemple Thalès, le premier philosophe ionien. Selon lui, la substance des choses est l'eau ou, d'une façon plus générale, l'élément humide. (Arist., *Mét.,* I, III, 983 *b* 20.) Mais cet élément n'est pas purement matériel, il a une âme, ψυχήν (*de An.,* I, v, 411 *a* 7); il n'est pas non plus proprement spirituel, car cette âme est comme une puissance vague d'attraction et de mouvement, analogue à l'aimant. (*Ibid.,* I, II, 405 *a* 19.) La conception de Thalès est donc un hylozoïsme assez confus. Il en est de même de l'infini d'Anaximandre, de l'air d'Anaximène. *Anaximenes aera deum statuit... esseque immensum, et infinitum, et semper in motu.* (Cic., *de Nat. deorum,* I, 10.)

La conception d'Héraclite est plus originale. Ce n'est pas qu'il dépasse le point de vue purement physique où s'étaient placés ses prédécesseurs : c'est une erreur historique des plus graves que de le présenter, ainsi que le fait Lassalle (*Die philosophie Heracleitos des Dunkeln,* 2 vol. in-8°, Berlin, 1858), comme un précurseur de

Hegel. Le principe universel de l'être est le feu toujours vivant qui s'allume et s'éteint suivant un rythme déterminé : πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ. (Fr. 27.) Le feu se change en tout, et tout se change en feu. (Fr. 49.) Le feu est non pas sans doute une existence sensible déterminée, mais le fonds commun, la substance de toutes les existences sensibles.

Il semble au premier abord qu'avec le pythagorisme le principe d'explication des choses devienne décidément spirituel; mais le nombre pythagoricien doit être considéré comme un élément (στοιχεῖον) (Arist., *Mét.,* I, v, 985 *b* 28), comme la substance, la matière dont les choses sont faites. Les nombres se divisent en impairs (πέρισσα), pairs (ἄρτια) et en pairs-impairs (ἀρτιοπέρισσα). L'impair est identifié avec le limité, le pair avec l'illimité. La formule : Tout est nombre, équivaut donc à la suivante : Tout est formé de choses limitantes ou illimitées et de choses à la fois illimitées et limitantes : ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. (*Fragm. de Philol.,* fr. 3.) Ces éléments opposés se trouvent unis dans le nombre. Le nombre est donc un principe d'unité, une harmonie. La seule différence qui sépare les Pythagoriciens des philosophes ioniens, c'est qu'ils cherchent l'essence de la matière non dans un principe matériel unique et plus ou moins subtil ou plus ou moins dense, mais dans le nombre, principe plus abstrait, conçu comme étant la synthèse, l'harmonie des deux éléments opposés, le limité et l'illimité.

Parménide s'attaque à l'idée vulgaire de la matière, de la multiplicité et du mouvement. L'Être seul existe, l'Être un, immobile, plein, toujours semblable à lui-même (v. 60). Parménide l'assimile, non par une simple comparaison poétique, mais par une identification très réelle, à une sphère (v. 103-104). La matière et la pensée ne sont pas distinguées, elles rentrent dans le concept général de l'Être (v. 39-40). Cependant la philosophie éléatique marque dans l'histoire des théories de la matière un moment important. Elle distingue les phénomènes, formes éphémères, de l'élément substantiel et permanent. Nous allons voir les philosophes postérieurs reprendre les principes éléatiques, pour en tirer des conséquences nouvelles.

Empédocle admet avec Parménide que la naissance et la destruction sont de pures apparences (v. 113 sq.). Ce qui nous apparaît comme une naissance (φύσις) n'est qu'un mélange d'éléments (μῖξις); ce que nous regardons comme un anéantissement (τελευτή) n'est qu'une séparation (διάλλαξις) (v. 98, sq.). Les éléments primor-

diaux, les ῥιζώματα des choses sont au nombre de quatre : l'eau, l'air, la terre et le feu. Comment s'opère le mélange ? Les particules d'un corps se détachent du groupe auquel elles sont associées, pour pénétrer dans les pores (πόροι) d'un autre corps. Il n'y a pas formation d'une substance nouvelle, mais déplacement des particules élémentaires. Quant à l'action exercée à distance par un corps sur un autre, elle s'explique par ce qu'Empédocle appelle les émanations (ἀπορροαί) : des particules infiniment petites et invisibles se détachent du corps et pénètrent dans les pores de l'autre (v. 337). Cette action se produit d'autant plus facilement qu'il y a entre les deux corps plus de ressemblance : il y a une affinité, une amitié entre les choses qui se ressemblent. (Arist., *de Gen. et Corr.*, I, 8.)

Anaxagore, comme Empédocle, ramène la naissance et la mort à une union et à une séparation (fr. 17) ; mais les substances premières (σπέρματα), selon lui, sont en nombre infini. Ces σπέρματα ne sont pas indéterminés, comme les atomes de Démocrite ; ils présentent une variété qualitative indéfinie et une parfaite détermination (fr. 3). Un os, par exemple, est composé de petits os qui se sont rapprochés et combinés. (Lucrèce, I, 834, sq.) Aristote appelle les éléments semblables, dont la combinaison forme les différents corps, des *homéoméries*, τὰ ὁμοιομερῆ. (*De Gen. et Corr.*, I, 1, 314 *a* 18).

Ce sont les atomistes Leucippe et Démocrite qui donnent la formule la plus nette de la théorie matérialiste que nous présente la philosophie. Ils accordent aux Éléates que le mouvement et le devenir sont impossibles sans le non-être ; mais au lieu de conclure de cette proposition l'impossibilité du mouvement et du devenir, ils en déduisent la réalité du non-être. Le non-être existe au même titre que l'être. L'être, que les atomistes assimilent, comme les Éléates, au plein, τὸ πλῆρες, se compose d'atomes, c'est-à-dire de particules indivisibles, qualitativement indéterminées, éternelles, en nombre infini, séparées par le non-être ou le vide, τὸ κενόν. Comme cause du mouvement de la matière, Empédocle et Anaxagore avaient invoqué l'un des forces mythiques, l'amour et la haine, l'autre l'action de l'intelligence. Pour Démocrite, la cause du mouvement ne doit pas être cherchée dans une force extérieure aux atomes. (Arist. *de Cælo*, III, 2.) La cause d'un mouvement est dans le mouvement précédent, et ainsi de suite à l'infini. Le mouvement se produit non au hasard, mais suivant des lois déterminées et nécessaires : οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης. (Fr. 41.) Ainsi tout se ramène aux atomes et au mouvement : le mode de groupement et de combinaison des atomes, les qualités primaires, c'est-à-dire l'étendue et la pesanteur, voilà ce qui constitue l'essence des choses. Quant aux qualités secondaires (chaud, froid, saveur, odeur), elles viennent non de la réalité même, mais de l'impression qu'elle produit sur la sensibilité humaine. La théorie atomistique de la matière est le terme auquel aboutit la philosophie anté-socratique. Avec Démocrite la pensée grecque arrive enfin à une conception claire et distincte de la matière. Elle formule nettement les grands principes qui de plus en plus dominent la physique moderne : l'indestructibilité de la matière et la conservation de la force ; rien ne vient de rien, rien ne retourne à rien (Lucrèce) ; la réduction de tous les phénomènes à un fait unique, le mouvement ; le règne, dans le monde phénoménal, des lois mécaniques. C'est la gloire de Démocrite d'avoir posé avec cette netteté les principes de ce qu'on pourrait appeler la philosophie de l'apparence.

Platon : obscurités de sa théorie de la matière. — Avec Socrate commence une réaction contre le matérialisme des Physiciens.

Sans jamais disserter sur la physique, dit l'historien du matérialisme, Lange, Socrate a pourtant, au fond, tracé à cette science la voie dans laquelle elle devait marcher plus tard avec une si persévérante ténacité !... Il part de l'homme pour expliquer le monde, non des lois de la nature pour expliquer l'homme... Il suppose, par conséquent, dans les phénomènes de la nature, la même opposition entre les pensées et les actes, entre le plan et l'exécution matérielle, que nous rencontrons dans notre propre conscience. On voit ici combien, en réalité, Aristote était encore socratique avec son opposition de la forme et de la matière, avec la prédominance qu'il accorde aux causes finales. (Trad. fr., t. I, p. 37.)

La théorie de la matière dans Platon a donné lieu à bien des discussions. Qu'est-ce que la matière ? Y a-t-il même à proprement parler une matière, une réalité hétérogène et irréductible aux idées, et dont le rapport avec les idées constituerait le monde ?

Dans le *Timée* Platon semble admettre l'existence d'une matière éternelle (le mot ὕλη n'est pas employé chez lui en ce sens), c'est-à-dire d'un quelque chose indéterminé, fondement du devenir (ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται) ; sorte de réceptacle de la génération (πάσης γενέσεως ὑποδοχή), et qui en est comme la nourrice (οἷον τιθήνη) ; espèce difficile à concevoir et obscure (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος) (*Timée*, 49 *a*) ; élément qui gît au fond de toute chose naturelle ; pâte dont elle est faite (ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται) ; principe dont

tout est formé et qui par lui-même n'a pas de forme ni de qualités déterminées, qui n'est accessible ni à la pensée comme l'idée, ni à la sensation comme le sensible (*Timée,* 52), que nous nous représentons seulement à travers un brouillard et comme dans une sorte de rêve (πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες). Platon appelle encore cette matière le lieu, χώρα, τόπος. Tel est le principe obscur, la matière primitive qui, selon le *Timée,* s'oppose à l'idée comme une réalité différente et irréductible, et qui par son concours avec elle forme le monde.

Faut-il regarder ce dualisme du *Timée* comme la pensée dernière de Platon? ne faut-il pas plutôt demander le dernier mot de Platon au *Parménide* et au *Sophiste,* où l'on trouve un effort pour surmonter le dualisme? Si la matière est éternelle, si sa substance demeure sous tous les changements, comment dire que l'être n'appartient qu'à l'idée? La matière, d'après le *Timée* même, n'est connue ni par la pensée ni par la sensation; or, pour Platon, l'intelligible est la mesure du réel; ce qui n'est un objet ni pour la pensée ni pour la sensation n'est pas. Si, en outre, le sensible participe de l'être et du non-être, et si tout l'être lui vient des idées, ne faut-il pas admettre un principe négatif, un non-être qui le discerne des idées? Attribuerons-nous donc à Platon un idéalisme subjectif? Ne verrons-nous rien de plus dans la matière qu'une représentation confuse du monde des idées dans l'esprit individuel? Sans parler des autres arguments qu'on pourrait opposer à cette solution du problème, elle emporte une sorte de contre-sens historique en prêtant à Platon des idées qu'on ne voit guère apparaître que dans les temps modernes.

Voici la solution que propose Zeller :

Si le principe général de l'existence sensible n'est ni un substratum matériel, ni une simple apparence, produit de la représentation subjective, qu'est-il donc? Platon lui-même nous le dit, et Aristote confirme ce que dit Platon : le fondement de toute existence matérielle c'est l'illimité (ἄπειρον), pensé non comme prédicat, mais comme sujet, c'est-à-dire l'illimitation; c'est le grand et le petit, qu'il ne faut pas désigner comme substance matérielle; c'est le μὴ ὄν, le non-être; l'espace vide comme condition de la séparation et de la divisibilité. A la place d'une matière éternelle, nous devons donc poser la *simple forme de la matérialité,* la forme de l'existence dans l'espace et du mouvement, et quand le *Timée* parle d'une matière dans un mouvement sans trêve avant la formation du monde, cela signifie seulement que la séparation et le devenir sont les formes essentielles de toute existence sensible. Maintenant, d'une part, Platon veut que ces formes soient considérées comme quelque chose d'objectif, comme données dans le phénomène sensible lui-même, et non pas seulement dans notre représentation; mais, d'autre part, il ne peut sous aucun rapport attribuer à la matière une réalité propre, une substantialité : car toute réalité pour lui est dans les idées; il ne reste plus qu'à considérer la matière comme la négation de la réalité donnée dans l'idée, comme le non-être de l'idée, dans lequel celle-ci ne peut pénétrer sans que son unité se perde dans la pluralité, son immobilité dans le flot du devenir, sa détermination dans la possibilité indéfinie du plus ou du moins, son identité avec elle-même dans la contradiction intérieure, son être absolu dans un mélange de l'être et du non-être. (Zeller, édit. all., II, 1, p. 619-620.)

A coup sûr cette solution est sujette à bien des difficultés, elle semble donner l'être au non-être, faire penser ce qui ne peut être pensé; mais ces difficultés sont celles du platonisme lui-même.

Quoi qu'il en soit, on voit la différence radicale qui sépare le point de vue de Platon de celui du matérialisme anté-socratique. Démocrite, vidant la réalité de toute forme et de toute détermination qualitative, la réduisait à la matière. Platon porte son attention sur la forme, sur la qualité, qu'il isole de la matière et qu'il réalise et substantifie dans l'idée. La matière, la quantité, l'espace qui, pour Démocrite, étaient le tout de la réalité, ne sont, pour Platon, que le non-être, que le fond obscur, indéterminé, qui gît au fond de l'existence sensible.

Aristote : la matière, puissance indéterminée, n'existe pas en dehors de toute forme. — Aristote unit par un lien étroit la matière et la forme que Platon avait isolées l'une de l'autre, en réalisant celle-ci dans un monde supérieur et transcendant à celle-là. Pour Platon forme et matière sont dans le rapport de la réalité au non-être. Pour Aristote, ce sont deux termes corrélatifs, dont l'union constitue l'être. Il n'existe donc pas, dans le monde réel et concret, de matière absolue, vide de toute forme et de toute qualité.

« Ἡμεῖς δέ φαμεν μὲν εἶναι τίνα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν, ἀλλ'ἀεὶ μετ'ἐναντιώσεως ἐξ ἧς γίγνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα : Nous disons bien qu'il y a une matière dans les corps, objet des sensations; mais elle n'y est jamais séparée; elle n'existe jamais sans une des formes contraires (chaud, froid, lourd, léger) dont naît ce que l'on appelle les éléments. » (*De Gen. et Corrupt.*, II, 1.) Par elle-même et indépendamment de la forme la matière n'existe pas : τὸ δ'ὑλικὸν οὐδέποτε καθ'αὑτὸ λεκτέον (*Mét.*, 1035); par elle-même elle est inconnaissable, ἄγνωστος καθ'αὑτήν (1036 *a* 8); elle n'a ni qualité, ni quantité, ni rien de ce qui constitue l'être : λέγω δ'ὕλην ἣ καθ'αὑτὴν μήτε τι, μήτε πόσον, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. (*Mét.*, 1029 *a* 20.)

Ce n'est donc que par une abstraction qu'on peut séparer la matière de la forme. Qu'est-elle considérée ainsi en elle-même et d'une façon tout abstraite? Tout être ou objet individuel, avant d'être, pouvait être ce qu'il est ou son contraire; avant d'être ceci plutôt que cela, il pouvait être indifféremment ceci ou cela.

C'est précisément cette puissance indéterminée d'où sortent les contraires, qui est la matière : ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια. (*De An.*, II, 412 *a* 6.) Sujet de tout changement, condition de tout devenir (*Phys.*, I, 190 *a* 31 sq.), elle est increée (ἀγέννητος) ; et comme tout ce qui périt se résout en elle (εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον), elle est impérissable (ἄφθαρτος). (*Phys.*, I, 192 *a* 28.) Il faut distinguer cette matière première (πρώτη ὕλη) qui, sans qualité, antérieure aux éléments mêmes et à leurs différences, échappe à nos prises, de la matière dernière (ὕλη ἐσχάτη-ἴδιος-οἰκεία ἑκάστου), prête à recevoir telle ou telle forme, comme le marbre ou l'airain est matière par rapport à la statue.

Le passage de la puissance à l'acte, ou de la matière à la forme, se fait, dans la réalité, par un intermédiaire, le mouvement.

Le mouvement, dit M. Ravaisson, est le non-être dans l'être, le non-être passant à l'acte. Ce n'est plus le rapport logique de l'exclusion réciproque des deux termes (comme chez Platon); c'est un intermédiaire réel où ils sont liés ensemble comme les deux moments d'une même existence, et où l'un devient l'autre. Le mouvement n'est ni l'être ni le non-être, ni l'acte ni la puissance, ou plutôt il est l'un et l'autre à la fois; il est le point indivisible où coïncident les opposés, et où une expérience attentive peut en surprendre le rapport intime. (Ravaiss., *Mét. d'Ar.*, I, 395.)

Le mouvement est un acte imparfait : πᾶσα κίνησις ἀτελής. Il n'a pas sa fin en lui-même, mais tend à sa fin, laquelle est la perfection. La perfection, c'est-à-dire l'être véritable, n'est donc pas dans la matière ni dans le passage de la matière à la forme, elle est dans la forme même, terme du mouvement. La matière est une imperfection, ou plutôt peut-être une perfection latente, possible, qui n'a pas été encore réalisée par le mouvement.

Aristote s'oppose à la fois à Platon et aux Physiciens de l'Ionie, mais en les combattant il cherche à les concilier. La matière n'est pas un pur néant, elle ne se confond pas avec la privation ni avec l'espace, elle est déjà une réalité : c'est en ce sens que les Ioniens ont dit vrai. Mais elle est une réalité inférieure, potentielle, qu'on ne peut isoler, qui ne se suffit pas à elle-même, et ici c'est Platon qui a raison.

Matérialisme des Épicuriens et des Stoïciens. — Après Aristote, le matérialisme, sous des formes diverses, semble de nouveau triompher.

L'école même d'Aristote abandonne peu à peu l'idée caractéristique de la métaphysique, l'acte pur de la pensée absolue. L'épicurisme retranche toute idée d'action et de puissance, et réduit tout à une matière inerte. Le stoïcisme fait redescendre dans la matière la pensée, dans la puissance l'action, et la métaphysique dans une physique nouvelle. (Ravaiss., *Mét. d'Ar.*, t. II, p. 26.)

Épicure, sauf quelques points de détail, emprunta à Démocrite son explication atomistique du monde. Il n'existe que des corps : τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα (D. L., X, 39). Les corps sont formés de particules élémentaires, d'atomes indivisibles (D. L., X, 56), immuables (X, 54), dont les propriétés essentielles sont la grandeur, la figure, le poids. Les atomes (en nombre infini) sont séparés par le vide, qui seul rend possible le mouvement. (D. L., X, 42, 44); ils sont indépendants les uns des autres (ἀπαθεῖς, Plut., *Adv. Colot.*, 8; ἀτρέπτους καὶ ἀσυμπαθεῖς, *ibid.*, 10); ils ne peuvent avoir d'autres rapports que ceux qui résultent des hasards du choc et du mouvement. Ils ont une pesanteur naturelle en vertu de laquelle ils tombent éternellement dans la même direction et avec la même vitesse. (D. L., X, 43.) Mais, et c'est ici qu'Épicure se sépare de Démocrite, il faut encore, pour expliquer la rencontre des atomes, leur attribuer un pouvoir de s'écarter de la ligne droite, et de s'en écarter, sans raison, en tel point indéterminé de l'espace et du temps. (Lucr., II, 221.) Cette déviation, cette déclinaison des atomes est si faible que nos sens ne peuvent la percevoir, mais elle est nécessaire et suffisante pour expliquer la formation des mondes. (Lucr., II, 243.) L'univers, une fois constitué par la rencontre fortuite des atomes, est régi par des lois inflexibles, nécessaires. Tout s'explique mécaniquement par la rencontre des atomes, sans qu'il soit besoin de faire intervenir l'intelligence et la finalité.

Pour les Stoïciens, comme pour les Épicuriens, c'est un axiome que tout ce qui est réel est corporel : ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν. (Plut., *Adv. St.*, 30.) Le corps, c'est l'étendue, ce qui a trois dimensions : σῶμα δ'ἐστὶ τὸ τριχῶς διαστατόν (D. L., VII, 135). Non seulement l'âme humaine et Dieu, ou la Providence qui pénètre l'univers de raison et d'harmonie, sont des corps, mais encore toutes les déterminations qui distinguent les choses les unes des autres le sont également. La qualité (ποιότης) s'explique par l'action d'un souffle, d'un esprit igné, qui du centre de chaque chose se répand dans toute la masse, et de la périphérie revenant au centre l'embrasse, la contient (συνέχει) et fait l'unité, la sympathie de ses éléments : ἡ ποιότης ἐστὶ πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ'ἑαυτό. Et il ne s'agit pas seulement ici des propriétés physiques, mais des qualités morales; les vertus et les vices sont des corps, c'est-à-dire qu'ils résultent de l'activité de l'âme, et celle-ci de la tension de l'esprit igné qui est l'âme même.

Placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia quod bonum est facit : quidquid facit, corpus est... Sapientiam bonum esse dicunt : sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere. (Sén., *Ép.* 117, 2.)

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce matérialisme n'est pas, pour les Stoïciens, le point de départ d'une explication mécaniste de la vie universelle. Ils sont dynamistes, et peu de philosophes ont fait un plus grand usage des causes finales. Le corps n'a pas seulement les propriétés mathématiques que lui reconnaissent les Épicuriens. Il y a en toutes chose deux principes étroitement unis, un principe passif, qui est la matière, un principe actif, qui est la force ou la cause.

Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse debet ergo unde aliquid fiat, deinde a quo fiat. Hoc causa est, illud materia. (Sén., *Ép.* 65, 2.)

Ainsi la matière et la force sont les deux élements indissolubles qui constituent chaque être. L'élément passif ou matériel est la substance du corps (οὐσία), ce par quoi il existe (D. L., VII, 150) ; l'élément actif ou la force en est la qualité, la manière d'être (ποιότης). La force ne fait avec la matière qu'un seul et même être ; elle se meut en elle et avec elle; elle est donc comme un germe, une semence, qui en contient à l'avance et en développe successivement, selon les lois de la raison, toutes les déterminations : λόγος σπερματικός. (D. L., VII, 136.) Cette force qui informe la matière, et qui renferme en elle la raison de tous les changements du corps est le feu, non pas le feu grossier que nos sens nous révèlent, et qui détruit tout loin de rien produire, mais un feu éthéré, qui engendre toutes choses avec une science et un art consommés : πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. (D. L., VII, 156.) Le monde des Stoïciens n'est pas, comme celui d'Épicure, composé de parties indépendantes et sans action mutuelle, tout y est lié, au contraire ; une même force, une même raison le parcourt, en fait un tout continu et sympathique : πᾶν συνεχές, συμπαθές. Ainsi tout est corps, mais il n'en faut pas moins distinguer la matière et la force. Ce n'est pas à dire que le dualisme soit le dernier mot du système. Le principe de tout ce qui est, c'est le feu primitif et divin ; tous les autres éléments ne sont que ses métamorphoses ; la matière est son relâchement, sa dégradation. Si tout vient du feu divin, tout doit y retourner ; notre univers n'est qu'un épisode périodique de la vie divine.

Néo-Platonisme ; réaction contre le matérialisme. — Avec les Néo-Pythagoriciens et les Néo-Platoniciens commence une nouvelle réaction contre le matérialisme. Cette doctrine, qui prétend tout expliquer avec ce qu'on peut voir et toucher, ne pouvait convenir à des esprits élevés à l'école de Platon, et animés déjà par le souffle du sentiment religieux venu de l'Orient. Dans la trinité de Plotin, la première hypostase, l'Un, d'une absolue simplicité, ne peut rien contenir d'analogue à la matière. Mais déjà dans l'intelligence il y a pluralité.

S'il y a plusieurs idées, il est de nécessité (ἀνάγκη) qu'il y ait en elles quelque chose de commun, et aussi quelque chose de propre par quoi elles diffèrent l'une de l'autre. Ce quelque chose de propre (ἴδιον), cette différence qui les spécifie est forme (μορφή). Mais qui dit forme dit quelque chose qui reçoit la forme (εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον), quelque chose à quoi est relative la différence (περὶ δ ἡ διαφορά). Or c'est la matière qui reçoit la forme (ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον). (Plotin, *Ennéad.*, II, IV, 4.)

D'ailleurs notre monde sensible est l'image du monde intelligible, or il est composé de matière et de forme, donc il doit y avoir là-haut aussi de la matière : κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι (*ibid.*). Mais il ne faut pas concevoir la matière dans le Νοῦς, d'après l'analogie de ce que nous appelons matière ici-bas. La matière *intelligible* est complètement informée et animée par le principe supérieur, la matière *sensible* résiste à la forme ; la première est un être, la seconde un non-être, la première est éternelle comme l'idée, la seconde soumise à un perpétuel devenir.

Lors même que la matière des corps, dit Plotin, devient une chose déterminée, elle n'est ni vivante, ni pensante ; elle est morte malgré sa beauté empruntée (ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον). Au contraire, la matière intelligible a une réalité véritable, elle est vivante et pensante : ἡ θεία ὕλη λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει. (*Ennéad.*, II, IV, 5.)

Il semble dès lors qu'il n'y ait là qu'un rapprochement de mots ; mais ce rapprochement n'est pas sans raison : déjà avec la seconde hypostase commence cette *procession*, qui de plus en plus s'éloigne de l'unité absolue et ne trouve son terme dernier que dans la matière.

Ce qui est concentré dans le monde intelligible se divise et se disperse dans le monde sensible : l'unité devient pluralité, l'harmonie lutte et opposition, l'éternité temps et succession. La raison de cette existence inférieure, c'est la matière. Plotin reprend les idées de Platon.

La matière est le substratum général qui persiste sous les transformations

des éléments les uns dans les autres (ὑποδοχή, ὑποκείμενον) (*Enn.*, II, IV, 6). Elle est sans forme, absolument indéterminée, sans aucune qualité (ἄποιος) (*ibid.* 8). Par elle-même elle ne possède même pas la grandeur, qui ne lui appartient qu'autant que le concept de grandeur se réalise en elle (*ibid.*) ; elle est, comme dans le *Timée,* l'espace prêt à tout recevoir. Il ne faut donc pas dire qu'elle est corps (ἀσώματος), car le corps lui est postérieur (ὕστερον) et suppose la synthèse (σύνθετον) d'une matière et d'une forme (*Enn.*, III, VI, 7). Elle n'est rien de réel, elle est la simple possibilité de l'être; par elle-même elle est la privation de tout, l'occasion pour autre chose d'apparaître en elle (ἐρημία πάντων οὖσα, ἀλλὰ γίγνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι) (*Enn.*, III, VI, 15).

En un mot, elle est le non-être (ἀληθινῶς μὴ ὄν), ce qui manque de toute réalité, ce dont le bien est absent, et c'est en ce sens que Plotin l'appelle le mal, πρῶτον κακόν (*Enn.*, I, VIII, 3). (Voir Zeller, tom. V, 2e édit., p. 486.)

Il faut reconnaître que cette définition de la matière n'en donne pas une idée positive et qu'on a du mal à entendre ce rien qui est quelque chose.

Renaissance des sciences. — Le problème de la matière de nouveau posé. — Atomisme de Gassendi. — Au moyen âge, on se borne à reprendre les idées de Platon et surtout celles d'Aristote sur la distinction de la matière et de la forme. Signalons cependant une exception : en 1348, à Paris, Nicolas d'Autrecour était condamné pour avoir dit que « dans les phénomènes de la nature il n'y a pas autre chose que le mouvement des atomes s'unissant ou se séparant. » (Prantl, *Gesch. der Log.*, IV, p. 2.) C'est seulement à partir du XVIe siècle que la renaissance des études scientifiques, puis les grandes découvertes de Copernic et de Galilée ramènent l'attention sur les problèmes cosmologiques et par suite sur l'essence de la matière. Le sentiment de la vie universelle inspire d'abord un panthéisme poétique et assez vague.

L'infinie variété des formes, dit Bruno, sous lesquelles la matière nous apparaît, elle ne les emprunte pas à un autre être, elle ne les reçoit pas du dehors, mais elle les tire d'elle-même, elle les fait sortir de son propre sein. Elle n'est pas ce *prope nihil* à quoi certains philosophes ont voulu la réduire; elle n'est pas une puissance nue, pure, vide, sans efficacité, sans perfection et sans action... Elle ressemble plutôt à l'accouchée qui, par ses efforts convulsifs, pousse l'enfant hors de son sein... La matière n'existe pas sans les formes, bien au contraire, elle les contient toutes, et en développant ce qu'elle porte en elle-même de voilé, elle est en réalité toute la nature et la mère des vivants. (Cité par Lange, *Hist. du matér.*, tr. fr., t. Ier, p. 215.)

A côté du panthéisme, nous voyons reparaître l'atomisme. Entre tous les philosophes de l'antiquité Bacon met au premier rang Démocrite.

Il juge « que cette philosophie, qui a écarté Dieu du système du monde, ne

reconnaissant pour cause des choses particulières que la seule nécessité sans l'intervention des causes finales, a beaucoup plus de solidité et a pénétré plus avant dans la nature que celles de Platon et d'Aristote ». (*De Dig. et Aug.*, *sc.* III, 4.) Il ne veut pas « se perdre dans les atomes, dont l'existence suppose le vide et une matière immuable (deux hypothèses absolument fausses (*N. O.*, II, 8) ; mais il cherche le principe des formes dans « les particules véritables de la matière, telles qu'on les trouve dans la nature ». (*Ibid.*)

C'est un philosophe français Gassendi qui a renouvelé chez les modernes la conception atomiste de l'univers. « Parmi tous les systèmes de l'antiquité, il choisit avec un jugement sûr celui qui répondait le plus complètement aux tendances empiriques des temps modernes » (Lange). La réhabilitation d'Épicure « mérite d'être rangée parmi les tentatives les plus originales de cette époque ». (*Id.*) Dans son ouvrage intitulé : *Exercitationes paradoxicæ contra Aristotelem* (1624-1645), dont il brûla cinq livres sur le conseil de ses amis, Gassendi attaque Aristote, défend le système d'Épicure. Par le sommaire des livres perdus nous voyons qu'il adoptait le système de Copernic et la théorie de l'immensité du monde telle que nous l'expose Lucrèce. En 1643, il commença sa polémique contre Descartes par la publication de ses *Disquisitiones anticartesianæ*. C'est de 1646 à 1653 que datent la plupart de ses écrits sur Épicure, ainsi que l'exposé de ses propres doctrines. Pour lui, l'univers est un tout coordonné, dont les éléments constitutifs sont les atomes, qui sont eux-mêmes des déterminations du principe permanent, indestructible, qui est la matière. Aucun corps ne vient de rien. Les atomes, identiques quant à la substance, diffèrent quant à la forme. La naissance et la disparition des choses ne sont qu'une réunion et une séparation des atomes. A l'encontre des matérialistes français du XVIIIe siècle, Gassendi ne déduit pas l'athéisme des principes de son système. Dieu est le créateur de la matière.

Descartes : l'essence de la matière est l'étendue. — Mécanisme géométrique. — « Il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, la vérité étant une même chose avec l'être, et j'ai déjà amplement démontré que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. » (5e *Médit.*) Descartes applique cette méthode à la matière pour en déterminer l'essence. Il s'agit, pour lui, de faire de l'idée de matière, telle qu'elle se trouve en notre pensée, une critique qui la dégage de toutes les obscurités, de tous les apports sensibles, et la fasse apparaître dans ce qu'elle a de clair et distinct. (5e *Médit.*)

Dans un objet matériel quelconque, un morceau de cire par

exemple, il y a une multitude confuse de propriétés variables, instables même, qui éveillent dans le sujet pensant autant de perceptions plus ou moins obscures. De ce morceau de cire on dira qu'il a telle ou telle couleur, telle ou telle forme, telle ou telle saveur. Ces dénominations expriment-elles l'essence de la matière? En aucune façon. Approchez du feu le morceau de cire, couleur, odeur saveur, tout s'évanouit pour laisser place à une masse étendue molle et flexible, dont on dit cependant encore que c'est de la cire. (*2e Médit.*) Par suite, toutes les qualités secondes, dont le vulgaire, fait autant de propriétés de la matière, dépendent des circonstances extérieures et de la sensibilité du sujet, plutôt qu'elles ne constituent véritablement l'objet matériel. Tout ce que nous pouvons demander aux sens, c'est l'indication de ce qui dans l'objet nous est utile ou nuisible.

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps du dehors nous peuvent ou profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature. Car après cette réflexion nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et *ne nous servirons que de notre entendement* pour en déterminer la nature, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement. (*Princ. de la Phil.*, II, 3; cf. *6e Méd.*)

Toutes les qualités secondes ne sont donc pas des réalités; elles n'offrent aucune prise à l'entendement, et il n'y a de réel que ce qui est aperçu clairement par l'esprit.

La seule propriété essentielle et fondamentale qui persiste à travers toutes les modifications, et dont l'esprit puisse avoir une connaissance claire et distincte, c'est l'étendue ou extension en longueur, largeur et profondeur.

J'imagine distinctement cette quantité, que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, de mouvements; et enfin je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées. Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère ainsi en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connaître une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que, lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant. (*5e Médit.*)

Ainsi donc, parmi toutes les qualités que le vulgaire attribue à la matière, une seule, indépendante de la sensation et aperçue clairement par l'esprit, lui est essentielle, et possède une réalité objective, c'est l'étendue :

La nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste pas en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens en quelque façon, mais en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. (*Princ. de la Phil.*, II, 4.)

Le corps, dont l'essence est l'étendue, n'est pas différent de l'espace où il est contenu.

Après avoir examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur : or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide. (*Princ. de la Phil.*, II, 11.)

De ce que l'espace et le corps sont identiques, il résulte d'ailleurs qu'il n'y a pas de vide :

Pour ce qui est du vide au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. (*Ibid.*, II, 16.)

Il n'y a pas non plus d'atomes, c'est-à-dire de parcelles de matière indivisibles : toute étendue donnée, si petite qu'on la suppose, peut être divisée en deux ou plusieurs parties plus petites à l'infini. (*Ibid.*, II, 20.) Le monde, ou la matière étendue qui compose l'univers, est aussi infini en grandeur, on ne saurait lui assigner de limites dans l'espace. (*Ibid.*, II, 21.) L'espace étant plein, le mouvement « est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons comme en repos dans le voisinage de quelques autres ». (*Ibid.*, II, 25.) Quand une partie de la matière se meut, une autre prend immédiatement sa place, c'est-à-dire que tout mouvement est curviligne, un tourbillon.

On le voit, Descartes, par une méthode subjective, bien différente de celle de Démocrite, réduit, comme lui, à l'unité la multiplicité des propriétés de la matière, et les ramène toutes à l'étendue. Il y a dans la théorie de Descartes, comme dans celle de Démocrite, une réduction de la qualité à la quantité, mais chez l'un à la quantité discontinue, qui est le nombre (les atomes sont les unités),

chez l'autre à la quantité continue, qui est l'étendue. Au mécanisme arithmétique de Démocrite, Descartes oppose un mécanisme géométrique.

Spinoza : l'étendue, attribut de Dieu; les corps, modes de cet attribut. — Spinoza réduit, comme Descartes, toutes les propriétés de la matière à l'étendue. Mais l'étendue n'est pas, pour lui, une substance; elle est un attribut de la substance unique ou de Dieu, le seul de tous les attributs infinis de Dieu qui, avec la pensée, soit accessible à l'intelligence humaine. « L'étendue est un attribut de Dieu ; en d'autres termes, Dieu est chose étendue. » (*Eth.*, II, 2.) L'étendue divine est infinie; les différents corps, qui en sont les modes, sont seuls finis. Dieu, bien que chose étendue (*res extensa*), est indivisible.

La substance absolument infinie est indivisible. Si la substance infinie était divisible, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance absolument infinie. Dans le premier cas on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde. Dans le second cas la substance absolument infinie pourrait cesser d'être, ce qui est également absurde. (*Eth.*, II, 13.)

Dieu est donc à la fois étendu et indivisible. Cette proposition peut paraître contradictoire à ceux qui, ne pouvant s'élever au-dessus des préjugés de l'imagination, se représentent l'étendue divine sur le modèle de tel ou tel corps déterminé. Mais Dieu, bien qu'étendu, est incorporel.

On se représente souvent Dieu comme formé à l'image de l'homme, d'un corps et d'un esprit, et sujet ainsi que l'homme aux passions... Tous ceux qui ont un peu considéré la nature divine nient que Dieu soit corporel, et ils prouvent fort bien leur sentiment, en disant que nous entendons par corps toute quantité qui a longueur, largeur et profondeur et qui est terminée par une certaine figure, ce qui ne peut se dire de Dieu, l'être absolument infini, sans la dernière absurdité. (*Eth.*, I, 15 sch.)

De ce que Dieu ne peut être conçu comme un corps, plusieurs en concluent que l'étendue ne saurait appartenir à Dieu, qu'elle est séparée de la substance divine et créée par Dieu même. C'est oublier que l'étendue telle qu'elle est en Dieu n'est pas cette étendue divisible et même actuellement divisée que nous présente l'imagination. Les parties multiples ou les différents corps qui la composent n'ont qu'une existence phénoménale et ne sont que les modes finis de l'étendue infinie et divine : celle-ci, prise en elle-même, n'a pas de parties.

C'est un véritable bavardage, pour ne pas dire une folie, que de prétendre que la substance étendue soit composée de parties ou de corps réellement distingués les uns des autres ; c'est exactement comme si l'on s'avisait de former par l'addition et l'accumulation d'un grand nombre de cercles un carré ou un triangle, ou telle autre chose d'une essence toute différente de celle du cercle. Ainsi donc tout cet échafaudage d'arguments par où le commun des philosophes cherche à démontrer que la substance étendue est finie, croule de soi-même ; car on y suppose toujours que la substance corporelle est formée de parties, à peu près comme ceux qui, s'étant une fois mis dans l'esprit que la ligne est composée de points, découvrent ensuite une foule d'arguments pour prouver qu'elle n'est pas divisible à l'infini. (*Lett. à L. Meyer*, édit. Em. Saisset, III, p. 385.)

Les corps sont les modes par lesquels l'étendue divine s'exprime et se développe : « J'entends par corps un mode qui exprime d'une façon déterminée l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue. » (*Eth.*, II, déf. 1). Tous les corps ont quelque chose de commun, tous enveloppent le concept d'un seul et même attribut, l'étendue. (*Eth.*, II, lemme 2.) Ce n'est donc pas dans la substance, mais dans les modes qu'il faut chercher le fondement et l'origine des différences entre les corps. On peut les diviser d'abord en deux grandes catégories : les corps *simples* et les corps *composés*. Les corps simples ne se distinguent les uns des autres que par le mouvement et le repos, par la lenteur et la rapidité du mouvement. (*Éth.*, II, lemme 3, ax. 2.) Les corps simples ne sont pas d'ailleurs des atomes. Spinoza n'admet pas plus que Descartes l'existence des atomes et du vide. Quant aux corps composés, voici la définition qu'il en donne.

Lorsqu'un certain nombre de corps de même grandeur ou de grandeurs différentes sont ainsi pressés qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou, lorsque se mouvant d'ailleurs avec des degrés semblables ou divers de rapidité, ils se communiquent leurs mouvements suivant des rapports déterminés, nous disons qu'entre de tels corps il y a union réciproque et qu'ils constituent dans leur ensemble un seul corps, un individu, qui, par cette union même, se distingue de tous les autres. (*Eth.*, II, 13, défin.)

Les lois auxquelles les différents corps obéissent se ramènent toutes aux lois mécaniques. L'origine du mouvement d'un corps doit être cherchée dans un mouvement antérieur, et ainsi de suite à l'infini. « Un corps qui est en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, lequel a été déterminé au mouvemement ou au repos par un troisième corps, et ainsi à l'infini. » (*Eth.*, II, 13, lemme 3.) Toute considération de finalité proposée pour l'explication du mouvement d'un corps provient de l'ignorance de la véritable cause mécanique. (*Éth.*, I, Appendice.)

Telles sont les lois auxquelles obéit cette partie de la nature qui est l'univers matériel, et tels sont les éléments constitutifs qui la composent. La matière, dont toutes les propriétés se ramènent à l'étendue, est, avec la pensée, un des modes par lesquels se développe la substance infinie ou « la nature naturante ». Mouvements dans l'espace régis par les lois inflexibles de la mécanique, et formant une chaîne ininterrompue; pensées liées les unes aux autres par des rapports nécessaires, telles sont les deux séries parallèles de faits par lesquelles la substance unique, immobile, infinie, s'exprime et se diversifie.

Malebranche : l'étendue intelligible et les corps particuliers. — La théorie de Malebranche sur la matière forme, pour ainsi dire, le trait d'union entre celle de Descartes et celle de Spinoza : d'une part, il identifie la matière et l'étendue; d'autre part, il cherche à rattacher l'une à l'autre la substance étendue et la substance divine. Pour établir que l'étendue est l'essence de la matière, il se contente de reprendre les arguments de Descartes. La figure, la divisibilité, l'impénétrabilité, et d'une façon plus générale l'étendue, dont elles ne sont que les modifications, voilà ce sans quoi la matière ne peut être conçue, ce qui en constitue l'essence. (*Rech. de la Vér.*, III, 2e part., VIII, 2.)

L'étendue, qui constitue toute la réalité de la matière, n'est pas l'objet d'une simple perception sensible; elle est vue par l'esprit humain dans l'intelligence divine, dont elle est une idée. L'idée de l'étendue, telle qu'elle réside dans l'esprit infini, et telle qu'elle est vue en lui par l'esprit fini, « l'étendue intelligible », voilà, en dernière analyse, la cause et la substance véritable des phénomènes matériels, « l'archétype de la matière ». Quant à la perception des différents corps, elle s'explique par la détermination, dans l'étendue intelligible et générale, de certaines portions colorées ou, en d'autres termes, par la projection dans l'étendue de la couleur, qui est une pure modification subjective de l'âme.

Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue qui le touche ou le modifie de diverses couleurs : car on ne les voit point directement ou immédiatement en eux-mêmes. *Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étendue intelligible et générale, rendue sensible et particulière par la couleur;* et que les couleurs ne sont que des perceptions sensibles que l'âme a de l'étendue, lorsque l'étendue agit en elle et la modifie. (*Rép. à Régis*, ch. II.)

L'étendue intelligible n'est pas une abstraction. Etant infinie, éternelle, nécessaire, elle ne peut être qu'une idée de l'esprit infini.

Quelles sont les relations de cette étendue intelligible et divine avec les corps particuliers, tels que nous les présente la perception sensible? Les différents corps existent-ils déjà, avec leurs formes particulières et définies, dans l'étendue intelligible? Non.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y ait par exemple un soleil, un cheval, un arbre intelligible, destiné à nous représenter le soleil, un cheval et un arbre, et que tous ceux qui voient le soleil voient nécessairement ce prétendu soleil intelligible. (*Rech. de la vér.*, Xe éclairc.)

L'étendue intelligible n'est en définitive que la possibilité des corps ayant son fondement dans les perfections infinies de Dieu : possibilité sans doute, mais aussi réalité véritable, puisqu'elle fait partie de l'essence divine. Cette étendue intelligible devient sensible et se particularise, quand elle agit sur notre âme pour éveiller en elle le sentiment de tel ou tel corps.

Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, et par conséquent être soleil, cheval, arbre du monde intelligible, *et devenir même soleil, cheval, arbre visible et sensible, si l'âme a quelque sentiment à l'occasion des corps pour attacher à ces idées, c'est-à-dire si ces idées affectent l'âme de perceptions sensibles.* (*Rech. de la Vér.*, Xe éclairc.)

Ainsi le monde des corps n'est que l'étendue intelligible fractionnée en une multiplicité de formes particulières, et agissant sur l'âme humaine, pour y éveiller des impressions plus ou moins confuses. C'est le passage à l'acte d'une virtualité, mais d'une virtualité qui est, en dernière analyse, la réalité véritable, puisqu'elle est une partie de l'essence divine.

Il y a donc un double moment dans la théorie de Malebranche sur la matière. Au premier degré, il écarte de l'idée de matière tout ce qui vient de la pure sensibilité subjective (qualités secondes), et il ne retient dans sa définition qu'une seule propriété fondamentale et essentielle, l'étendue. Au second degré, il dépasse ce point de vue tout relatif, pour s'élever au point de vue de l'absolu, pour voir les choses en Dieu. L'étendue lui apparaît alors comme une idée de l'esprit infini, comme une étendue intelligible et divine : il s'éloigne de Descartes pour se rapprocher de Spinoza.

L'étendue est une réalité, et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. *Dieu est donc étendu aussi bien que les corps*, puisque Dieu possède toutes les réalités absolues ou toutes les perfections; mais *Dieu n'est pas étendu comme les*

corps, car il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. (8e *Entr. mét.*, 7.) « L'étendue intelligible, infinie et divine, c'est Dieu même; non pas tout Dieu, mais Dieu vu selon le rapport qu'il a aux créatures matérielles, en tant qu'il pense ces créatures, en tant qu'il peut leur donner l'être, c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même l'Être où elles puisent leur réalité empruntée et enfin, si je puis dire, en tant qu'il est leur être. » (Ollé-Laprune, *la Phil. de Malebr.*, I, p. 203.)

Dans l'hypothèse de Malebranche, l'existence réelle des corps est inutile; aussi n'admet-il cette existence que sur la foi de la révélation qui lui apprend que Dieu a déployé l'étendue intelligible en une multitude de formes diverses et particulières.

Leibniz : les trois définitions, de plus en plus métaphysiques de la matière. — Leibniz analyse l'idée de l'étendue, qui paraît aux Cartésiens si simple et si claire, et il y aperçoit des obscurités qui leur avaient échappé. L'étendue, qu'on la regarde comme continue, à la façon des Cartésiens, comme discontinue et composée d'unités séparées par le vide, à la façon des Atomistes, ne peut en aucune manière, selon Leibniz, constituer l'élément substantiel de la matière. Considérer l'étendue comme un être, une substance, est contradictoire. L'étendue est une multiplicité, un composé, dont on chercherait vainement les unités composantes, puisqu'elle est indéfiniment divisible. (Erdm., 123.) L'être véritable, la substance, c'est la force, la monade. Qu'est-ce donc que la matière? Leibniz distingue la matière *première* ou abstraite, purement passive, et la matière *seconde* ou concrète, possédant l'activité. « Cette distinction de plus en plus approfondie donne lieu à une théorie de la matière qui se présente à nous sous trois formes de plus en plus métaphysiques. » (Voir la belle Introduction de M. Boutroux à la *Monadol.*, p. 53, et suiv.)

En se plaçant d'abord au point de vue physique de l'étendue, c'est-à-dire à celui de Descartes même, on peut trouver de la matière une définition plus profonde et plus complète que la définition cartésienne.

A ce point de vue, la matière *première ou nue* est constituée par l'*antitypie* (ἀντιτυπία) et par l'*extension* ou l'*étendue*. (Erdm., 463.) L'antitypie est cet attribut qui fait que la matière est dans l'espace : *illud attributum per quod materia est in spatio.* (*Ibid.*). C'est une résistance passive, ce qu'on appelle impénétrabilité, inertie. Loin que cette propriété puisse être ramenée à l'étendue, c'est l'étendue qui se ramène à la résistance. « La puissance primitive passive ou principe de résistance ne consiste pas dans l'étendue, mais *dans l'exigence de l'étendue : non in extensione, sed in extensionis exigentia consistit* ». (Erdm., 436), dans la tendance à s'étendre. L'extension est une continuation, une diffusion de l'antitypie dans l'espace; c'est la possibilité primitive de s'étendre passée à l'acte. *Ita dum antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur, nec aliud quidquam ponitur, oritur materia in se, seu nuda.* (Erdm., 463.) Si à la matière nue vient s'ajouter un principe de mouvement, une force élastique, on a la matière seconde, *materia secunda seu vestita.* Cette matière n'est plus seulement impénétrable et mobile, elle contient un principe d'activité (*principium activum continet*), une force surajoutée (*vis activa materiæ superaddita*), qui la rend propre à réagir (*repercutit*). (Erdm., 466.)

Jusqu'ici nous nous sommes placés à un point de vue tout extérieur; voyons maintenant ce qu'est la matière considérée à un point de vue plus interne, au point de vue de la monade. La monade est une substance spirituelle, créée et finie, en société et en contact avec d'autres monades finies et créées comme elle. Il en résulte qu'elle n'est pas susceptible d'un plein développement, que toutes ses tendances ne passent pas à l'acte, qu'elle est arrêtée pour ainsi dire dans son expansion par son caractère fini, d'une part, et de l'autre par ses relations avec les autres monades finies. Cette passivité de la monade, cet arrêt qui entrave son développement, c'est là ce qui, selon Leibniz, constitue la *matière première*. A cet élément purement passif s'ajoute, dans toute substance complète, un principe actif ou *entéléchie*.

« *Materia prima propria, id est* potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, *ipsi Entelechiæ* (*quam complet, ut monada, seu substantiam completam constituat*) *concreatur.* » (Erdm., 456.) Cette force purement passive, inhérente à toute monade, est le principe de l'antitypie et de l'extension, c'est-à-dire de la matière première, dont nous avons parlé plus haut. Quant à la *matière seconde*, considérée de ce point de vue de la monade-substance, elle est un agrégat de monades. « *Ex pluribus monadibus resultare materiam secundam* (*intelligimus*), *cum viribus derivatis, actionibus, passionibus, quæ non sunt, nisi entia per aggregationem.* » (Erdm., 436.)

Elle est formée d'un nombre infini de substances complètes, ayant chacune leur entéléchie et leur matière première, que domine une monade centrale; en un mot, elle est un corps organique.

La matière seconde, comme par exemple le corps, n'est pas une substance; elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons, ou un troupeau de brebis... (Erdm., 736.) Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. (*Monad.*, 67. Erdm., 710.)

En résumé, la matière seconde, ou corps organique, est la représentation extérieure, le phénomène, et comme la figuration dans l'étendue d'un groupe de monades ou de substances simples, présidées par une monade dominatrice. Cette représentation dans

l'étendue résulte-t-elle immédiatement du groupement même des monades ou se fait-elle au moyen d'un *vinculum substantiale,* d'un principe intermédiaire réalisant les phénomènes? (*Lett. au P. des Bosses.*) Dans un ou deux endroits Leibniz paraît faire du *vinculum substantiale* une réalité distincte des monades, quelque chose de réel et de substantiel qui soit le sujet des attributs et des modifications communes, *vinculum reale seu substantiale aliquid, quod sit subjectum communium seu conjungentium prædicatorum et modificationum.* (Erdm., 741.) Mais la logique de son système l'empêche d'admettre l'existence d'une entité spéciale chargée d'unir entre elles les substances simples, et il déclare en propres termes que le *vinculum substantiale* n'est que la liaison même des monades résultant de l'harmonie préétablie entre leur activité et leur passivité : *vincula illa, quod habent reale, habebunt in modificatione cujuslibet monadis, et harmonia seu consensu monadum inter se.* (Erdm., 713.)

Considérer la monade comme une substance subissant l'action des autres monades et réagissant sur elles, c'est ne pas pénétrer encore au fond des choses. La monade, sans doute, est une substance, mais elle est aussi et surtout un centre de perception, une activité qui se développe spontanément. Dès lors le principe passif qui réside au fond de toute substance créée, ou, en d'autres termes, la matière première n'est pas, comme il nous avait semblé d'abord, un obstacle venu du dehors, mais une entrave tout interne que rencontre au sein de la monade la représentation des autres monades. *Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem, etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa.* (Erdm., 740.) Chaque monade doit représenter tout l'univers, et elle ne peut le représenter qu'à son point de vue, qui n'est pas le point de vue central et absolu; chaque monade trouve donc dans sa nature finie un principe de perceptions confuses. La matière première, en dernière analyse, c'est cette imperfection nécessaire, cette limite interne de la monade. Quant à la matière seconde ou l'organisme, elle est, à ce point de vue, « le groupement et l'arrangement des perceptions confuses aboutissant à une perception distincte. Il n'est pas de perception distincte qui ne contienne en elle une infinité de perceptions inférieures, et ainsi de suite à l'infini. L'organisme n'est, en dernière analyse, que le travail de l'esprit organisant ses perceptions. » (E. Boutroux, *op. cit.*)

Tels sont les trois moments de la théorie de la matière. Au premier degré, Leibniz définit la matière par l'étendue, à la façon de

Descartes, mais il dépasse déjà la définition cartésienne en montrant le principe passif de résistance, l'antitypie, l'exigence de l'étendue, antérieure à l'étendue. Au second degré, la matière, envisagée au point de vue de la monade substance, lui apparaît comme une limitation des substances finies les unes par les autres. Enfin au troisième degré, considérant la monade non plus seulement comme une substance en communication avec d'autres substances, mais comme un centre de perception, comme une activité toute spontanée, il fait de la matière l'entrave interne que rencontre, au sein de la monade, la représentation des autres monades.

Berkeley et Hume nient l'existence de la matière. — Bien qu'il réduisît l'étendue à une apparence, à « un être de raison », Leibniz laissait cependant à la matière un certain degré de réalité objective : elle était une apparence bien fondée (*bene fundata*). Berkeley va plus loin : il nie que la matière ait en dehors de l'esprit aucune réalité. Les qualités premières, comme les qualités secondes, ne sont que des modifications du sujet sentant, et n'ont en dehors de lui aucune existence. Lorsqu'on a ainsi dépouillé la matière de toutes ses qualités primaires et secondaires, que reste-t-il? absolument rien. A quoi bon supposer un substratum invisible, inconnaissable? On n'en peut avoir aucune idée positive. On ne peut pas l'appeler la cause de nos impressions, puisqu'on le suppose inactif et passif. Dira-t-on qu'il est *répandu* sous les attributs? Mais alors il faut le définir par l'étendue, et c'est s'engager dans une régression à l'infini.

« Puisque la substance corporelle est, selon vous, le substratum ou soutien de l'étendue, il faudra qu'elle ait elle-même une autre étendue qui la rende propre à être substratum ou soutien, et ainsi de suite à l'infini. » (*1er Dial. de Hyl. et de Philon.*) Il faut donc renoncer à l'existence extérieure d'une substance matérielle, c'est-à-dire à son existence « distincte de la qualité d'être aperçue ».

Hume souscrit aux conclusions négatives de Berkeley : « Il est évident que les couleurs, les sons, existent de la même manière pour les sens que le mouvement et la solidité... Il est évident aussi que les couleurs, les sons, etc..., sont *à l'origine* sur le même pied que la douleur causée par l'acier et le plaisir éprouvé près du feu. » (*De la Nat. hum.,* I, 4, 2.) L'idée même d'une existence extérieure est une illusion, et en réalité nous ne sortons jamais de nous-mêmes, de nos perceptions subjectives. Il n'y a donc pas de matière distincte de l'esprit, il n'y a qu'une croyance, très forte-

-ment enracinée, à la réalité de la matière, « à une existence continuée et distincte (*a continue and distinct existence*). » Chaque matin nous croyons revoir le même soleil que nous avons vu la veille, « mais c'est une illusion grossière de supposer que nos perceptions semblables sont *numériquement* les mêmes, et c'est cette illusion qui nous mène à l'opinion que ces perceptions sont ininterrompues, et qu'elles existent encore, même lorsqu'elles ont cessé d'être présentes aux sens. » (*Ibid.*)

Le matérialisme français au dix-huitième siècle. — Le mouvement matérialiste qui se produisit en France au XVIIIe siècle, dérive de causes variées. Le matérialisme qui, en Angleterre, depuis Hobbes et Newton jusqu'à Hartley et Priestley, n'avait cessé de se concilier avec la foi religieuse et le déisme, devint, en France, un instrument d'opposition contre les croyances catholiques. (Lange, *Hist. du Matérialisme.*) Les matérialistes français combinèrent le scepticisme religieux de Bayle avec la conception mécanique du monde. L'*Histoire naturelle de l'âme* (1745) de La Mettrie contient le germe des théories qu'il développera lui-même plus tard dans son *Homme-machine,* et qui étaient appelées à un si grand retentissement. Pour connaître les propriétés de l'âme, qu'on ne connait pas dans son essence, il faut étudier celles du corps, dont nous ignorons d'ailleurs la nature intime aussi bien. La matière concrète et réelle n'est jamais dépourvue de mouvement; le mouvement est une de ses propriétés essentielles; même lorsqu'il n'est pas aperçu, il existe comme possibilité. Outre le mouvement, la matière possède la faculté de sentir, et l'hypothèse d'une âme distincte de la matière, logée soit dans un point, soit dans une région du corps, est inadmissible. La Mettrie fut plus net et plus catégorique dans le plus célèbre de ses ouvrages, *l'Homme-machine,* 1748. « Leibniz, dit-il, a spiritualisé la matière, au lieu de matérialiser l'âme. » Descartes a eu tort, lui aussi, de distinguer deux substances. Les erreurs des métaphysiciens viennent de ce qu'ils ont procédé *a priori.* Or la machine compliquée qui est l'homme, ne peut être connue qu'*a posteriori*, par les sens et l'expérience. La Mettrie examine l'influence des milieux, de la nourriture, de l'éducation sur le tempérament, du tempérament sur le moral. L'homme est une machine matérielle. L'âme n'est qu'un principe de mouvement, un ressort de la machine. « La pensée est si peu incompatible avec la matière qu'elle en semble être une propriété comme l'électricité, la motricité, l'impénétrabilité et l'étendue; en un mot l'homme est une machine, et il n'y a dans tout l'univers qu'une substance diversement modifiée. »

Le monument le plus important du matérialisme français au XVIIIe siècle est le *Système de la Nature* du baron d'Holbach. C'est dans la première partie de l'ouvrage que sont exposés les principes généraux du système, les idées de l'auteur sur la nature, la matière, le mouvement et ses lois. Puis vient l'étude de l'homme, de sa prétendue distinction en homme physique et en homme moral, de son origine. La seconde partie est consacrée à la discussion et à la réfutation des principaux arguments par lesquels on cherche à prouver l'existence de Dieu. La nature est le grand tout matériel et physique, qui renferme tous les êtres, et en particulier l'homme, être purement physique et matériel. (P. 2.) De quoi se compose cette nature, qui est la seule réalité existante? De matière et de mouvement. « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement; son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets. » (P. 8.) Le mouvement est un fait universel et constant dans la nature : le repos absolu n'existe pas. Seulement il y a deux sortes de mouvements : les mouvements communiqués, imprimés de l'extérieur à un corps et sensibles pour nous, les mouvements internes et cachés qui se produisent à l'intérieur même du corps, entre ses différentes molécules, et que nous ne pouvons immédiatement saisir par les sens. A cette dernière catégorie appartiennent, par exemple, les mouvements que la fermentation fait subir aux molécules de la farine, la croissance de la plante et de l'animal, enfin ce qu'on appelle les facultés intellectuelles de l'homme, ses pensées, ses passions, ses volontés. En ce qui concerne la matière d'Holbach n'est pas strictement atomiste. Il admet bien des molécules élémentaires, mais il avoue que l'essence des éléments est inconnue. Nous n'en connaissons que quelques propriétés, que nous distinguons par les effets ou changements produits sur nos sens. (P. 25.) C'est au mouvement que sont dues toutes les modifications de la matière. (P. 26.) Dans ce qu'on appelle les trois règnes, il se fait un échange et une circulation continuelle des molécules de la matière.

Depuis la pierre, formée dans les entrailles de la terre par la combinaison intime de molécules analogues et similaires qui se sont rapprochées, jusqu'au soleil, ce vaste réservoir de particules enflammées qui éclaire le firmament; depuis l'huître engourdie jusqu'à l'homme actif et pensant, nous voyons une progression non interrompue, une chaîne perpétuelle de combinaisons et de mouvements, dont il résulte les êtres qui ne diffèrent entre eux que par la

variété de leurs matières élémentaires et des proportions de ces mêmes éléments, d'où naissent ses façons d'exister et d'agir infiniment diversifiées. (P. 31.)

Kant : définition de la matière ; force expansive et répulsive. — Hume, niant qu'il y eût rien en dehors de l'esprit, cherchait dans l'esprit, c'est-à-dire dans l'association, opérée par l'habitude et l'imagination entre les impressions subjectives, l'origine de la croyance à la réalité de la matière. C'est également dans l'esprit, non plus dans ses habitudes empiriques et ses impressions contingentes, mais dans ses lois nécessaires et *a priori*, que Kant cherche le principe de la formation d'un monde de phénomènes objectifs. Non qu'il abandonne, comme Hume, l'hypothèse d'un monde extérieur à l'esprit, mais il le déclare inaccessible. Dans la construction du monde extérieur, l'esprit n'apporte que la forme ; l'élément matériel lui vient d'ailleurs, des choses en soi.

La théorie de la matière comprend ainsi comme trois moments : 1° qu'est-ce que la matière en elle-même en tant que réalité extérieure à l'esprit ? c'est le point de vue métaphysique ; le problème est insoluble ; 2° comment avec ses formes, ses catégories, l'esprit parvient-il à poser en face de lui un monde objectif ? c'est le point de vue de la critique. L'Esthétique transcendantale et une partie de la Logique transcendantale sont consacrées à résoudre cette seconde question. 3° Le monde objectif une fois posé en dehors de l'esprit, grâce à l'action combinée des lois *a priori* de l'esprit, qui apporte l'élément formel, et de cette réalité extérieure qui fournit l'élément matériel, que faut-il entendre par la matière ? C'est le point de vue purement scientifique. Kant répond à cette question dans l'ouvrage intitulé : *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (Éd. Schubert et Rosenkranz, t. V.)

Dans le sens le plus général, la matière est *un quelque chose* qui affecte nos sens, et comme nos sens ne peuvent être affectés que par le mouvement, la première détermination de la matière est le mouvement. La matière est d'abord ce qui est mobile dans l'espace. *das Bewegliche im Raume*. (T. V, p. 320.) La matière définie ainsi, Kant passe aux lois de la communication du mouvement : c'est l'objet de la *phoronomie* ; puis à ce qu'il appelle la *dynamique* ; et c'est là qu'il complète sa définition de la matière. Considérée non plus comme une pure quantité, mais dans sa qualité, la matière est le mobile qui remplit un espace. Remplir un espace, c'est résister à tout ce qui veut pénétrer en cet espace, opposer au mouvement du dehors un mouvement contraire. Comme toute résistance suppose

une force de résistance, et tout mouvement une force motrice, la matière ne peut donc remplir l'espace que par une force motrice (*durch eine besondere bewegende Kraft*, p. 343), qui doit consister dans une sorte d'élasticité originelle, dans une force d'*expansion* et de *répulsion* (*Zurückstossungskraft — Anziehungskraft*). En vertu de cette force primordiale, la matière peut être comprimée indéfiniment, elle ne peut être pénétrée par une autre matière. Par la force répulsive, la matière s'étend dans l'espace jusqu'à ce qu'elle trouve un obstacle dans la résistance d'un autre corps : il n'y a donc pas de vide, et la matière est divisible à l'infini. Seule la force répulsive produirait l'universelle dissolution, seule la force attractive réduirait toutes les parties de la matière en un point mathématique. La force répulsive n'agit qu'au contact, la force attractive agit à distance. La philosophie de la nature de Kant est donc un dynamisme : sa principale objection à la théorie atomistique et mécanique est l'hypothèse du vide. Dans la *Mécanique* (3° partie de l'ouvrage cité) Kant établit les lois du mouvement qui sont en accord avec les lois de la pensée établies dans la *Critique de la raison pure*, ou plutôt qui sont ces lois mêmes appliquées à la matière.

1° Loi de la conservation de la matière et du mouvement : « Dans tous les changements des corps de la nature, la quantité totale de la matière reste la même, sans augmentation ni diminution. » 2° Loi d'inertie : « Tout changement de la matière a une cause extérieure ». 3° Loi de l'égalité de l'action et de la réaction : « Dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction sont égales. » 4° Loi de continuité : « Pour aucun corps, l'état de repos et de mouvement, et dans ce dernier état le degré de rapidité ou la direction, ne peuvent être modifiés instantanément par le choc ; ils ne peuvent l'être que dans un temps déterminé et par une série continue et infinie d'intermédiaires. »

Mais ces lois, il ne faut point l'oublier, ne sont pas les lois d'une réalité absolue, d'une substance matérielle placée en dehors de l'esprit. Ce sont des rapports nécessaires et constants entre des phénomènes situés dans l'espace et le temps, formes *a priori* de la sensibilité humaine. L'esprit, avec ses formes et ses catégories, et avec un élément matériel, apport d'une réalité inconnaissable, construit un monde de phénomènes, un monde objectif, régi par les lois que nous avons énumérées.

Fichte, Schelling, Hégel : qu'est-ce que la matière pour l'idéalisme ? — Les successeurs de Kant, Fichte, Schelling, Hégel, suppriment la réalité inconnaissable qu'il laissait subsister au delà de l'esprit. Le dualisme kantien se résout ainsi en un pan-

théisme idéaliste, d'après lequel l'esprit ne construit pas seulement le monde extérieur en lui imposant sa forme, ainsi que le disait Kant, mais encore le crée et le fait sortir tout entier de sa propre activité.

Fichte rejette l'existence du noumène, de la chose en soi, dont l'accord avec l'esprit semble impossible à expliquer. Les choses en soi supprimées, il ne reste plus comme principe des phénomènes que le *moi*. L'esprit ne fournit pas seulement la forme, mais la matière de la connaissance. Le moi est seul et il est tout; mais il ne peut se poser dans la conscience de soi qu'en s'opposant le *non-moi*. Le monde se ramène aux différents *arrêts* du moi, aux *chocs* qu'il subit ou plutôt qu'il se donne dans le développement de son essence. « Le moi se pose comme déterminé par le non-moi », il ne doit donc s'attribuer qu'une réalité partielle, reporter au non-moi toute la réalité qu'il ne s'attribue pas à lui-même, et admettre une action réciproque du moi et du non-moi. C'est parce que le moi est déterminé, semble passif, qu'on attribue au non-moi la réalité et l'activité. Le non-moi apparaît comme la cause de cette passion dans le moi, et c'est ainsi que se forme la catégorie de la causalité. Mais comment est-il possible qu'une modification passive du moi dérive de la causalité du non-moi, quand le moi est le principe de toute activité, quand l'activité du non-moi et la passivité du moi sont posées par la propre activité du moi ? Pour résoudre cette difficulté, Fichte admet dans le moi l'existence « d'une activité indépendante (*unabhängige Thätigkeit*) » dont l'essence consiste précisément à limiter l'activité infinie du moi par l'objet. Cette activité est l'*imagination productrice* (*die produktive Einbildungskraft*). C'est elle qui, par une action inconsciente, crée l'objet ou plutôt la représentation de l'objet, et qui, par cela même que son action est inconsciente, fait apparaître l'objet comme une chose extérieure à nous, indépendante de nous.

Schelling commence par développer la théorie de Fichte (*Ideen zu einer Philos. der Natur,* 1797), il définit la matière en partant de la nature de l'intuition. Mais il ne tarde pas à sortir de l'idéalisme subjectif et à substituer au moi l'absolu qui n'est pas plus sujet qu'objet, qui comprend, enveloppe et précède ces deux termes. La philosophie doit aller tour à tour de la pensée à la nature, et de la nature à la pensée, pour reproduire la vie de l'absolu qui est l'identité du sujet et de l'objet, de l'être et de la pensée. Considéré par sa face objective, l'absolu est la nature, dont la physique spéculative doit nous découvrir de plus en plus l'identité originelle avec ce qui nous est donné en nous comme intelligence et

conscience. La première manifestation de l'absolu sous sa forme objective est la matière. Ici Schelling reproduit les idées de Kant. La matière comprend une force positive qui oppose à toute limitation un effort infini, à savoir la force répulsive, et une force négative, opposée à la première, la force attractive. La force répulsive, qui tend à l'infini, limitée par la force attractive, donne un espace plein et défini, une matière. Les forces répulsive et attractive se ramènent à la pesanteur, qui est elle-même l'absolu, en tant que principe suprême de la réalité des forces qu'enveloppe la matière. La philosophie de la nature de Schelling, comme celle de Kant, est donc un dynamisme, mais qu'il pénètre d'intelligence et de raison jusqu'à la fantaisie.

L'absolu, pour Hégel, est l'idée : l'univers n'est que son évolution dialectique. Supprimez d'un objet l'élément rationnel, il ne reste rien : c'est donc cet élément rationnel qui constitue la vraie réalité. La nature, c'est l'idée devenant extérieure, étrangère à elle-même (*die Idee in der Form des Andersseins*), l'idée en tant qu'elle se divise, se nie, s'oppose à elle-même et devient *autre,* c'est-à-dire objet extérieur par cette opposition. Par cela même qu'elle ne trouve dans la nature qu'une expression imparfaite, inadéquate, l'idée tend à se retrouver elle-même, à revenir en soi. C'est ainsi que la nature par toutes ses puissances, à travers toutes ses transformations, tend vers l'esprit, forme supérieure de l'idée qui prend en lui conscience d'elle-même. La nature est donc un système de moments qui procèdent nécessairement les uns des autres, et dont chacun est la *vérité* de celui dont il résulte. Le point de départ de cette évolution est l'existence divisée qui a hors de soi le principe de sa forme et de son unité : c'est le monde de la matière et de la mécanique. Déduire la matière *a priori,* la rattacher au mouvement logique de l'idée, n'est pas une tâche facile. Les abstractions de Hégel ne sont pas ici très intelligibles. L'espace est la *contiguïté* idéale ; il est l'extériorité pure et abstraite. Le temps est la *succession* idéale, le devenir pur. Le temps et l'espace sont les catégories les plus abstraites de la nature. Avec l'espace et le temps Hégel construit, selon les procédés de sa dialectique, le *lieu,* le mouvement, enfin la *matière* qui est leur immédiate unité. La matière comprend une force répulsive et une force attractive; l'identité de la répulsion et de l'attraction constitue la *pesanteur* par laquelle se complète et se réalise la notion de la substance matérielle.

Le matérialisme en Allemagne : Feuerbach ; Büch-

ner; Moleschott. — Après l'apparition des grands systèmes idéalistes de Fichte, Schelling et Hégel, il se produisit en Allemagne une réaction matérialiste, dont les causes doivent être cherchées surtout dans le développement des sciences de la nature et les progrès de l'industrie. Une fraction de l'école hégélienne elle-même inclina, sinon vers le matérialisme, du moins vers un sensualisme qui devait y conduire. Louis Feuerbach est le principal représentant de cette tendance. Vérité, réalité, monde des sens, sont choses identiques. L'être sensible est seul vrai, seul réel, le monde des sens est seul vérité et réalité... Le corps fait partie de mon être; bien plus, le corps dans son ensemble est mon moi, mon être lui-même. » (*Grundsätze der Philos. der Zukunft,* 1849.) Mais de ces principes Feuerbach déduit un sensualisme idéaliste plutôt que matérialiste.

Deux philosophes surtout ont contribué à cette renaissance du matérialisme, Moleschott et Büchner. Moleschott, dans son livre sur la *Circulation de la vie, Kreislauf des Lebens* (1852), commence, comme Feuerbach, par le sensualisme, d'où il déduit une théorie matérialiste. La matière est indissolublement unie à la force, toutes deux sont éternelles, et il y a un échange, une « circulation » perpétuelle de la force et de la matière. Il célèbre avec un enthousiasme lyrique les métamorphoses de cette substance toujours en mouvement et indestructible.

L'échange des matières est une force éternelle qui rajeunit tout, comme une fontaine de Jouvence toujours jaillissante... Est-ce un dogme trivial que celui qui nous fait voir dans chaque repas une Cène, où nous métamorphosons une substance sans pensée en hommes pensants, où nous prenons en réalité la chair et le sang de l'esprit, pour répandre l'esprit dans toutes les parties du monde, et dans tous les temps, par les enfants de nos enfants. (Trad. Cazelles, p. 211-212.)

Büchner (*Force et Matière,* 1855) part également de l'empirisme. L'expérience seule peut nous conduire à la vérité; elle exclut toute connaissance supra-sensible, et elle ne nous fait saisir que des rapports, les choses n'existant que les unes par rapport aux autres. La force et la matière sont inséparables, l'une et l'autre sont éternelles. La pensée cependant tend à les séparer, à les opposer même :

« Nous ne saurions comment définir l'intelligence et la force si ce n'est comme immatérielles, excluant naturellement la matière ou lui étant opposées... La pensée, l'esprit, l'âme, ne sont rien de matériel; ils ne sont pas même de la matière, mais un ensemble de forces diverses converti en unité, l'effet du concours de plusieurs matières douées de forces ou de propriétés. » Il compare cet effet à celui d'une machine à vapeur, dont la force est invisible, inodore et insaisissable, tandis que la vapeur dégagée est chose secondaire et n'a rien à faire avec « le but de la machine ». (Cf. Lange, *Hist. du Matér.*, II, 115.)

On voit que la théorie de Büchner ne définit clairement ni la matière ni la force. Les anciens matérialistes sont plus conséquents et plus clairs, quand ils ramènent toute force au mouvement, à la pression, au choc de la matière[1].

Dans le pays de Kant des protestations devaient se produire, au nom de la nature et des limites de notre connaissance, contre le matérialisme. Dubois-Reymond (*Limites de la connaissance de la nature*) soutient que la théorie matérialiste, commode pour l'explication des phénomènes, est loin d'être une explication dernière et définitive. En réalité, ce que nous savons de la nature n'est pas encore une connaissance, mais un simulacre (*surrogat*) d'explication. Le matérialisme se heurte à deux difficultés insolubles : 1° Nous ne pouvons comprendre les atomes; nous ne pouvons rien nous représenter qui soit entièrement dépourvu de qualités sensibles, tandis que toute notre connaissance tend à convertir les qualités en rapports mathématiques; 2° à l'aide des atomes et du mouvement nous sommes incapables d'expliquer le moindre phénomène de conscience.

Lange (*Hist. du Matérial.*, tr. fr., 2 vol. in-8°, Paris, 1877), se plaçant au point de vue de l'idéalisme critique, accorde que le matérialisme est « une excellente formule d'étude de la nature » (tr. fr., II, 156) et même la seule forme véritablement scientifique que puisse revêtir une explication des phénomènes naturels. Mais prétendre qu'il est une solution dernière et définitive du problème métaphysique est une illusion naïve, dérivant de celle qui consiste à prendre le monde phénoménal de l'espace et du temps pour type de la réalité véritable. L'esprit n'a pas pour unique fonction l'étude du monde objectif suivant les lois du déterminisme; il en a une autre supérieure à celle-ci. Grâce à un pouvoir de création poétique il peut opposer au monde objectif un monde idéal plus beau, plus harmonieux, plus conforme que l'autre à ses véritables besoins, à ses tendances intimes, et où il jouit d'une pleine indépendance, d'une entière autonomie.

1. Voir pour une analyse plus détaillée du système de Büchner (avec l'examen critique de ce système) notre livre sur le *Matérialisme contemporain* (4e édition). P. J.

CHAPITRE III

L'AME

Les philosophes qui n'admettent pas l'existence de la matière, sont contraints de rendre compte de l'apparence qui en suscite l'idée dans l'esprit humain. Il n'est pas jusqu'aux idéalistes les plus déterminés qui ne posent un principe de limitation et de passivité. En ce sens le problème de la matière s'impose à toutes les philosophies, même à celles qui la nient. Il en est de même du problème de l'âme. Dans le monde, il faut rendre compte de l'activité et de l'ordre relatif qui semblent la condition de l'existence; dans l'homme, de la volonté et de l'intelligence consciente d'elle-même. En ce sens très général, le problème de l'âme s'impose à toutes les Écoles, à tous les systèmes; il est un élément nécessaire de toute philosophie de la nature et de l'esprit.

De Thalès à Socrate distinction progressive du corporel et du spirituel. — Pour l'homme primitif, la distinction de l'âme et du corps résulte de l'expérience de la mort. L'homme vivait, il meurt, et son corps, qui a gardé la même apparence, est inerte, insensible. L'idée de l'âme ne renferme rien de plus au début que les notions qu'on peut déduire immédiatement de cette expérience. (Zeller, *Trad. fr.*, t. Ier, p. 113.) L'âme est un principe analogue au souffle, à l'air, un corps subtil, qu'on imagine parfois sur le modèle des fantômes qui traversent les songes. Pour Homère, l'âme est une sorte d'image reproduisant la forme du corps; elle s'échappe au moment de la mort par la bouche ou par une blessure ouverte. Séparée de l'organisme, elle n'est qu'une ombre (εἴδωλον) sans force, sans conscience, sans souvenir. (*Od.*, X, 490 suiv.; XI, 34, 151, 215, etc.) Le monde est imaginé sur le modèle de l'homme, et l'on répand dans toute la nature des âmes analogues à celle qu'on a cru découvrir en soi.

L'influence de ces conceptions primitives se retrouve au début de la philosophie. La distinction de l'âme et du corps n'est pas encore celle du matériel et du spirituel. Les vieux Ioniens cherchent le premier principe des choses dans une matière vivante (hylozoïsme), qui se transforme par une évolution progressive. Que cette matière soit l'eau, l'air, le feu, ou un infini indéterminé (Anaximandre), elle est identique à la force qui la meut et l'anime. Quand par le progrès de la réflexion on en vient à ajouter l'intelligence à la force, dans le principe des choses, on se contente de faire de la raison un nouvel attribut de la matière primitive (air pensant de Diogène d'Apollonie).

Le feu d'Héraclite est une raison mêlée à tout, qui de la lutte des contraires fait sortir l'harmonie. L'âme humaine est faite de vapeurs chaudes et sèches. Plus ce feu est pur, plus l'âme est parfaite. « L'âme la plus sèche est la plus pure et la meilleure. (Fragm. 54.) Si l'homme ivre ne se possède plus, c'est que son âme est souillée par l'humidité. » (Fr. 53.) L'âme, comme toutes choses, est soumise à la loi du changement. Il faut donc que, pour ne pas s'épuiser, elle se nourrisse du feu extérieur. La raison, identique au feu, pénètre en nous par les organes des sens et par la respiration. Comme les organes des sens se ferment pendant le sommeil, la raison s'obscurcit. Lorsque les organes des sens se rouvrent au réveil, le flambeau de la raison se rallume. Mais il s'éteint à tout jamais, quand l'homme cesse d'être en relation avec le monde extérieur par la respiration.

Posant l'unité absolue de l'être, niant tout devenir, Parménide n'a pas besoin d'un principe qui explique le mouvement et l'ordre apparent des choses. Pour lui, la multiplicité des âmes n'est qu'une illusion. Sa physique est une concession au sens commun. Il y expose du moins ce qui lui semble le plus vraisemblable. Or, loin d'opposer le spirituel au corporel, il explique par le mélange des substances dans le corps tous les phénomènes de la vie psychologique.

Les Pythagoriciens croient rendre un compte suffisant de l'ordre cosmique en faisant du nombre la substance même des choses. L'harmonie n'est pas élevée au-dessus du nombre comme une sorte d'âme du monde, réglant le κόσμος; s'il y a de l'harmonie dans l'univers, c'est que le nombre, élément des choses, est harmonie. Qu'est-ce que les premiers Pythagoriciens ont pensé de l'âme humaine? Aristote, dans sa revue des opinions de ses prédécesseurs sur l'âme, dit seulement des Pythagoriciens : « Quelques-uns d'entre eux ont cherché l'âme dans les particules en mouvement : τὴν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν. (*De Anim.*; I, 2, 404 *a* 16)[1]. On attribue encore aux Pythagoriciens cette opinion

1. « Après être sorties du corps les âmes doivent, est-il dit, flotter dans l'air; et à cette circonstance se rattache sans doute l'opinion citée plus haut, suivant laquelle les particules so-

que l'âme est une harmonie. Puisque tout est nombre et harmonie, il n'y a rien là qui distingue les âmes humaines des autres choses. L'âme était-elle l'harmonie du corps, comme il semblerait d'après le *Phédon?* Cette opinion serait difficilement conciliable avec l'immortalité et la transmigration des âmes.

Avec Démocrite nous trouvons une thèse franchement matérialiste. Le mouvement étant éternel, il n'y a pas lieu de distinguer de la matière la force qui la meut. L'âme est corporelle ; sa substance doit répondre à ses fonctions. Or l'âme est vivifiante et motrice. Tout mouvement vient d'un choc, d'une impulsion; il faut donc que l'âme soit composée de la substance la plus mobile, d'atomes subtils, lisses et ronds, c'est-à-dire de feu (Arist., *de An.*, I, 2, 403 *b* 29). Il y a des atomes ignés dans tout l'univers. L'âme n'est donc pas une force qui organise le monde; elle est une partie de la matière, elle se ramène à la multitude des atomes ignés qui engendrent le mouvement et la vie. Chez l'homme, l'âme est répandue dans tout le corps : entre deux atomes corporels est inséré un atome psychique (Lucr., III, 370). Il y aurait à craindre que les atomes ignés fussent chassés du corps par l'air ambiant, si la respiration ne conjurait ce danger. Elle introduit de nouveaux éléments ignés, et surtout forme un courant contraire qui empêche les atomes psychiques qui sont dans le corps de s'échapper.

La théorie de l'âme d'Héraclite, la substitution par les Éléates et les Pythagoriciens d'un principe abstrait à un élément matériel dans l'explication des choses, le mouvement même de la pensée hellénique, tout préparait la distinction du corporel et du spirituel. Anaxagore, le premier parmi les philosophes grecs, la formule nettement. Aristote lui en fait un très grand mérite : le premier, dit-il, il parut un homme ayant sa raison au milieu de gens qui parlaient au hasard : οἷον νήφων ἐφάνη παρ'εἰκῆ λεγόντας. (*Mét.*, I, 3, 984 *b* 16.) A l'origine toutes les substances élémentaires sont confondues. Le discernement et la combinaison des particules semblables sont l'œuvre d'une force motrice et organisatrice, le Νοῦς, l'intelligence : πάντα ἦν ὁμῶς, ὁ Νοῦς ἐλθὼν πάντα διεκόσμησε. Anaxagore sépare nettement de la matière la force qui la meut et l'ordonne ; mais les attributs, par lesquels il caractérise l'intelligence, montrent qu'il n'en a pas encore une notion très distincte.

Le Νοῦς est simple ; il n'est pas composé d'éléments hétérogènes, comme

laires sont des âmes, opinion où l'on ne doit pas chercher une doctrine philosophique, mais simplement une superstition pythagoricienne. » (Zeller, t, 1er, tr. fr., p. 430.)

toutes les autres choses; « ne se mêlant à rien, il existe seul par lui-même, μοῦνος αὐτὸς ἐφ'ἑωυτοῦ ἐστιν ». (Fr. 8.) Il est infini (ἄπειρον), indépendant (αὐτοκρατές), jamais passif (ἄπαθες); il a un savoir illimité, « il connaît ce qui est mélangé, ce qui est distingué, ce qui est séparé ». (Simpl., *de Cæl.*, 271 *a* 20); il a enfin un pouvoir absolu sur la matière à laquelle seul il communique le mouvement : γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. (Fr. 8.)

Voilà ce qu'il y a de spirituel dans la conception d'Anaxagore. Mais d'autre part, le Νοῦς est la plus subtile de toutes les choses : λεπτότατον (fr. 8) ; sa qualité ne change pas, mais sa quantité varie. Les âmes des autres êtres sont ses parties, et ces parties sont plus ou moins grandes. « Dans tout il y a des parties de tout, si ce n'est de l'intelligence ; mais dans quelques êtres il y a aussi l'intelligence » (fr. 7). Le Νοῦς est donc une sorte d'âme du monde, substance intermédiaire, qui tient de l'esprit par la simplicité, par l'indépendance, par la pensée; du corps par la quantité et peut-être même par l'étendue.

Socrate nous apprend lui-même (*Phédon*, 97 *b*) qu'il fut ravi par la théorie d'Anaxagore. Il semble qu'il n'ait fait que donner un plus grand rôle à l'intelligence éprise du bien. Son Dieu est une sorte d'âme du monde (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις), une sagesse répandue en tout. L'âme de l'homme n'est qu'une petite partie de l'intelligence universelle, de même que son corps ne renferme qu'une toute petite partie des éléments matériels. (*Mém.*, I, 4.) Cette âme, bien qu'invisible, existe, elle est la souveraine du corps (βασιλεύει ἐν ἡμῖν), et, étant la raison, plus que tout le reste, dans l'homme, elle participe du divin.

Platon : l'Ame du monde et les âmes individuelles. — Il n'est pas facile de dégager avec précision la théorie de l'âme de Platon des symboles dont il l'enveloppe. Le monde est un tout animé, vivant, qui a son âme et son corps. L'âme du monde, façonnée directement par le démiurge, selon des rapports mathématiques et musicaux (*Timée*, 35 *b* sq.), est l'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Dieu met le Νοῦς dans l'âme et l'âme dans le corps. (*Tim.*, 30 *b*.) Pour remplir ce rôle d'intermédiaire, l'âme doit tenir des deux natures contraires qu'elle concilie : en elle se mêlent et se fondent l'un et le plusieurs (*Tim.*, 35 *a*). Antérieurement à ce qui est mû par autre chose, doit exister ce qui se meut par soi-même : l'âme a en elle le principe de son mouvement. Elle meut le corporel selon des rapports numériques et harmonieux ; elle fait du monde un mélange savant du déterminé et de l'indéterminé (πέρας, ἄπειρον). Cette âme, principe d'harmonie, est

une réalité (οὐσία), une substance étendue à travers le monde par le démiurge et partagée selon des rapports harmoniques qui répondent aux lois des mouvements des astres (*Tim.*, 34 *b* sq.). Elle est non seulement le principe de l'ordre visible, mais encore le principe de toute connaissance, et c'est une nouvelle raison pour qu'elle unisse dans sa nature le même (ταὐτόν) et l'autre (τὸ ἕτερον), l'intelligible et le sensible : car le semblable seul, suivant Platon, peut connaître son semblable (*Tim.*, 37 *a*). Il est visible que cette exposition ne doit pas être prise littéralement, qu'elle est en partie symbolique. D'après Aristote, ce sont (τὰ μαθηματικά) les choses mathématiques qui sont l'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible et qui jouent le rôle que joue l'Ame du monde dans le *Timée*. (*Mét.*, I, 6; 987 *a* 14.) Les formes mathématiques sont éternelles, non sujettes au devenir ; ce qui les distingue de l'idée, c'est que chaque idée est une, tandis qu'il y a plusieurs formes mathématiques semblables. Si nous nous souvenons que la matière en tant que telle est le non-être, nous pourrons dire que ce qu'il y a de réel dans l'Ame du monde, comme dans les formes mathématiques, c'est l'idée; que par suite, en dernière analyse, c'est l'idée qui est le principe de l'ordre et du mouvement dans le monde des corps. (Zeller, édit. all., II, 1, p. 568.)

Les âmes individuelles semblent des parties de l'âme du monde, comme les éléments des corps sont une partie des éléments de l'univers. (*Philèb.*, 30 *a.*) Les astres sont les plus élevés des êtres qui ont une âme individuelle, puis viennent les hommes. L'âme ne peut être regardée comme une unité collective, comme l'harmonie du corps (*Phédon*, 92 *b* sq.), elle est incorporelle, simple, invisible, antérieure au corps qu'elle gouverne : τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτ' ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν. (*Phédon*, 80 *b.*) Elle comprend trois parties : l'une divine, le νοῦς; l'autre passagère et mortelle, le désir, l'ἐπιθυμία; la troisième, dont le rôle est d'unir ces deux extrêmes, est le θυμός, qui tient de l'un et de l'autre. Ces trois parties de l'âme représentent les trois degrés des êtres animés : à l'ἐπιθυμία répondent les plantes ; au θυμός les animaux, au νοῦς les hommes.

Aristote : l'âme cause formelle, efficiente et finale du corps. — Aristote n'admet d'autre unité dans le monde que celle qui résulte de la tendance universelle vers une même perfection (Dieu) ; il n'a donc que faire de l'âme du monde. Mais dans la sphère du changement tout être se produit par l'union

de la matière et de la forme : οὐσία σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους (*Mét.*, VIII, 2). La matière est le substrat (ὑποκείμενον) qui devient ceci ou cela, le sujet du changement. La forme (εἶδος, μορφή) est ce qui fait de la matière une chose déterminée (τοιόνδε) et réelle; elle est la perfection, l'activité, l'âme de la chose. Puisqu'en tout ce qui devient se retrouve la cause formelle, principe (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) et terme (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα) du mouvement, on peut dire qu'en tout être se retrouve un principe analogue à l'âme. L'âme, au sens propre du mot est l'acte premier [1] (ἐντελέχεια πρώτη) d'un corps organisé ayant la vie en puissance. (*De An.*, II, 1 ; 412 *a* 15.) L'acte pour l'œil c'est l'action de regarder quelque chose dans le moment même (ὅρασις). Supposez que l'œil soit à lui seul un vivant complet, son âme sera ὄψις, la faculté de voir. L'ὄψις c'est l'essence, c'est la forme de l'œil. L'âme est au corps ce que l'ὄψις, la vision, est à l'œil. Elle est en ce sens quelque chose du corps, τισώματος ; mais ce quelque chose n'est ni la figure, ni le mouvement; c'est l'activité propre qui donne au corps sa figure et son mouvement, c'est la cause qui produit entre toutes les parties l'accord et l'harmonie (*de An.*, II, 4; 415 *b* 7). Dans le vivant, le corps est la cause matérielle; l'âme s'oppose à lui comme son entéléchie, comme sa cause formelle, efficiente et finale. L'âme est la fin du corps, fin réelle, immanente, et non pure idée régulatrice, extérieure à son œuvre. La fin est la cause immobile de tous les mouvements dirigés vers elle ; il ne faut donc pas dire, avec Platon, que l'âme se meut elle-même ; elle ne se meut qu'à la façon du matelot dans son vaisseau (*de An.*, 404 *a*). L'âme, étant la fin du corps, elle ne peut être matérielle, indéterminée; il faut qu'elle soit un être achevé, défini, non pas même une substance en général, mais la forme du corps unique dont elle fait la vie, l'individualité et l'organisation (*de An.*, 414 *a* 21). Cause finale et cause formelle du corps, l'âme est sa cause efficiente, puisqu'elle suscite et dirige tous ses mouvements, puisqu'elle est l'acte réel, l'acte premier qui pose par le corps toutes les conditions de la vie. L'âme est donc, par rapport à son corps divisible et matériel, l'unité indivisible des trois causes efficiente, formelle et finale. Les deux termes se supposent, s'impliquent; l'âme n'est pas dans le corps comme dans une demeure qu'elle puisse abandonner; elle ne peut voyager de corps

1. L'entéléchie première est à l'entéléchie seconde ce qu'est la science à la pensée actuelle. Le géomètre ne fait pas toujours de la géométrie. Si l'œil était un vivant, la vision en serait l'âme ; mais on peut distinguer la faculté de voir (entéléchie première) de l'action de voir actuellement telle ou telle chose (entéléchie seconde). L'œil est toujours apte à voir alors même qu'il est voilé.

en corps (*métempsycose*); elle ne peut exister que dans le corps qui répond à son essence et qu'elle crée par là même (*de An.*, 407 *b* 13).

Il y a trois sortes d'âmes qui répondent aux trois formes de la vie dans la nature, l'âme végétative, l'âme animale, l'âme humaine. L'âme des plantes est τὸ θρεπτικόν (*nutritive*) (*de An.*, 413 *b* 7); elle a pour fonctions la nutrition et la génération. L'âme de l'animal est αἰσθητική, sensitive (*de An.*, 413 *b* 1); de la sensation naît le désir, du désir le mouvement. L'âme humaine se caractérise par la raison. L'âme végétative vit d'une existence propre, indépendante, dans la plante; dans l'animal elle se fond avec l'âme sensitive; l'âme raisonnable comprend et concentre les deux âmes inférieures et leurs fonctions dans sa vie plus haute.

Après Aristote, la notion du spirituel disparaît. — Les Épicuriens : éléments de l'âme. — Stoïciens : le πνεῦμα. — Après Platon et Aristote la notion du spirituel s'obscurcit. Les Épicuriens reviennent à l'atomisme, à l'âme matérielle. Il n'y a d'incorporel que le vide qui ne pâtit ni n'agit. L'âme est composée d'éléments très subtils; de cette subtilité on peut donner deux preuves : d'une part la promptitude avec laquelle la volonté meut le corps; en second lieu ce fait qu'un homme mort pèse autant que vivant. (Luc., III, 178, 231 et suiv.) Quels sont les éléments de l'âme? Lucrèce y distingue un léger souffle (*aura*), la chaleur (*calor*), l'air (*aer*). A ces trois éléments il faut en ajouter un quatrième (*omnino nominis expers*, III, 243), le plus ténu, composé des atomes les plus petits et les plus lisses. C'est ce quatrième élément qui communique le mouvement et la sensibilité à l'*aura*, au *calor*, à l'*aer*, puis au sang, puis aux viscères, enfin aux os et aux muscles. Ces quatre éléments, intimement *unis*, mêlés et comme confondus, sont présents à toutes les parties du corps. Au plus subtil répond la pensée; à chacun des autres répond un caractère : la chaleur est le principe du courage; l'*aura* le principe de la crainte, l'*aer* le principe du calme, de l'indifférence. La chaleur domine dans le lion, l'*aura* dans le cerf, l'*aer* dans le bœuf. Chez l'homme se retrouvent ces trois tempéraments.

Tout ce qui est réel est corporel, disent de leur côté les Stoïciens; mais ils prêtent à la matière des attributs qui ne conviennent qu'à une substance spirituelle. Les idées du spirituel et du corporel qui, après Platon et Aristote, semblaient distinguées, se confondent de nouveau. Le monde est un vivant, un animal immense; la matière est son corps, la force est son âme. Mais la force n'est pas incorporelle; feu subtil, principe homogène et coétendu à ses effets, elle pénètre matériellement la matière, lui donne la forme, l'embrasse et la contient. Cette âme corporelle, « ce souffle (πνεῦμα) enflammé et pensant », « ce feu artiste » est Dieu même (Stob., *Eclog.*, I, 56). « Dieu circule dans le monde, comme le miel court dans les cellules des rayons » (Tertull., *de An.*, 44). L'ordre du monde et la pensée humaine prouvent sa souveraine intelligence. Ame corporelle, infuse au vaste corps qu'elle anime et se mouvant en lui, Dieu est la raison séminale (λόγος σπερματικός) de l'univers (D. L., VII, 136). Comme toute action se ramène à un mouvement dans l'espace, toute action est physique, donc nécessaire. L'âme du monde est à la fois destin et providence.

L'âme humaine est un fragment de Dieu, ἀπόσπασμα τοῦ θέου (Epict., *Diss.*, I, 14, 6), « une partie du souffle divin plongée dans le corps de l'homme, *in corpus humanum pars* divini spiritus *mersa* » (Sen., *Ep.*, LXVI, 11). L'âme, dit Chrysippe (ap. Galien, *Hippoc. et Plat.*, III, 1), est un souffle inné en nous qui parcourt tout le corps et le contient : ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Ce πνεῦμα se compose *ex aere et igne*, d'air et de feu. L'âme est donc un principe matériel de la nature de l'air et du feu. Les Stoïciens prouvaient directement la matérialité de l'âme par sa sympathie avec le corps, par sa pénétration dans tout l'organisme, enfin par la ressemblance morale des enfants aux parents qui les engendrent. L'âme maintient les éléments du corps (ἕξις), préside à son développement (φύσις), est le principe de la vie intellectuelle (ψυχή). Cette hiérarchie de fonctions n'altère pas l'unité de l'âme, elle est toujours un seul et même feu divin, remplissant des fonctions diverses dans des matières différentes. L'âme proprement dite comprend huit parties : l'ἡγεμονικόν, ou partie maîtresse; les cinq sens; la faculté de la parole, la faculté génératrice.

L'âme et le πνεῦμα. — **Influence de la théologie hébraïque ; Philon; le Nouveau Testament.** — La théorie du πνεῦμα n'est pas particulière au stoïcisme; elle a joué le plus grand rôle dans la physiologie et dominé toute la psychologie médicale jusqu'à la découverte de la circulation du sang[1]. Le πνεῦμα, conçu matériellement, est tantôt l'âme elle-même, tantôt son pré-

1. Voir le très intéressant chapitre que consacre à cette question M. Hermann Siebeck dans sa *Geschichte der Psychologie*, I Theil, II, Abtheilung, p. 130 sq.

mier organe, l'intermédiaire entre l'esprit et le corps. Pour les premiers hommes, l'âme est un souffle, un air subtil. Selon Diogène d'Apollonie la pensée naît de l'air qui à travers tout le corps coule dans les veines avec le sang. La respiration, dit Héraclite, nourrit l'âme de l'air ambiant, sans lequel il n'y a plus ni vie ni raison. Dans les explications physiologiques d'Hippocrate, l'air respiré, mêlé à la chaleur interne, joue le rôle d'un principe dynamique; bien que se rattachant à des écoles philosophiques diverses, la plupart des médecins ne font pas seulement du πνεῦμα la force vitale, qui organise et maintient le corps, mais l'âme elle-même. Galien, le médecin illustre qui a donné sa forme définitive à la théorie physiologique et médicale du πνεῦμα, refuse, en ce qui le concerne, de décider s'il est l'âme elle-même ou son premier organe.

Pour les Stoïciens, le πνεῦμα est un corps, mais il n'en a pas moins tous les attributs de l'esprit. Il y avait là une contradiction qui devait rapprocher la théorie du πνεῦμα de la théorie platonicienne de l'âme immatérielle. C'est surtout au contact de la théologie hébraïque que s'est opérée cette transformation. L'expression hébraïque qui répond au mot grec πνεῦμα (Ruach), à l'origine a un sens matériel : c'est l'air, le vent; dans les êtres animés, la respiration, le souffle vital qui circule avec le sang. Mais la conception du Dieu biblique conduit à spiritualiser le πνεῦμα. Jéhovah est séparé de son œuvre, il crée le monde par un acte de sa volonté. Le πνεῦμα ne doit donc plus être, comme chez les Grecs, un élément matériel agissant mécaniquement sur la matière; il doit s'opposer au corps comme un principe qui en est distinct, comme le principe de la force et de la vie. Cependant l'Ancien Testament parle toujours du πνεῦμα comme d'une puissance à demi physique. L'esprit de Dieu sort de lui et se répand à la façon d'un souffle. Dans le *Livre de la Sagesse,* attribué à Salomon, mais qui paraît avoir été écrit au temps d'Auguste, la sagesse, c'est-à-dire la puissance de Dieu pénétrant le monde, est un πνεῦμα, un souffle qui mêle les attributs de la matière et de l'esprit (πολυμερές — λεπτόν — ὀξύ — διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων, autant de traits qui rappellent le matérialisme stoïcien).

Philon est le plus célèbre des Juifs alexandrins qui s'efforcèrent de concilier le judaïsme et l'hellénisme. Avec lui la théorie du πνεῦμα prend une forme décidément spiritualiste, bien qu'on puisse relever encore dans ses paroles plus d'une contradiction qui marque l'influence du stoïcisme et de l'École des médecins grecs. Jéhovah, le dieu inconnaissable, ne peut agir directement sur la

matière, c'est donc par des intermédiaires qu'il gouverne le monde. Toutes ces forces divines, toutes ces puissances qui relient le monde à Dieu sont comprises dans la Sagesse, dans le Verbe. Le Λόγος de Philon, c'est une synthèse plus ou moins cohérente de la Sagesse hébraïque, du Νοῦς d'Aristote et du monde des idées de Platon. Le Πνεῦμα divin n'est qu'une forme de l'activité du Verbe; c'est le Verbe en tant qu'il ne représente plus seulement les idées, les exemplaires éternels dans l'esprit de Dieu, mais en tant qu'il les réalise dans le monde. Le Πνεῦμα est spirituel comme le Λόγος lui-même, et cependant Philon adopte la définition matérialiste que donnent les Stoïciens de la qualité : ἕξις πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ'ἑαυτό. La psychologie de Philon présente le même caractère spiritualiste et les mêmes contradictions. L'espace est plein d'âmes. Les âmes pures, que n'a pas attirées la séduction trompeuse de la vie sensible, sont les messagers de Dieu, les démons, les héros des Grecs, les anges de Moïse. Considérée en elle-même, abstraction faite des éléments sensibles qui résultent de son union avec le corps, l'âme est une force divine. Par sa nature spirituelle l'homme reste uni à Dieu, est une image, une partie de lui (ἀπόσπασμα). L'âme végétative et sensitive se constitue des éléments aériformes de la semence; la raison vient du dehors, elle est le souffle de Dieu dans l'homme. Comme simple force vitale, l'âme a son siège dans le sang; mais le πνεῦμα, dans lequel seul consiste l'essence de l'homme, est le souffle divin : τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία — νοῦς ἀπ'οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν. Mais Philon ne reste pas toujours fidèle à lui-même : il fait de l'air le principe général de la vie et de l'âme; et il dit de l'âme raisonnable elle-même qu'elle émane de cet éther dont le ciel et les astres sont formés.

Avec le Nouveau Testament le πνεῦμα prend un sens tout spirituel. On ne retrouve la trace de l'analogie de l'air matériel et du πνεῦμα que dans des comparaisons : « J'ai vu l'Esprit (Πνεῦμα) descendre du ciel comme une colombe... (*Ev. Joh.*, I, 33); l'esprit, comme le vent, souffle où il veut (*ibid.*, III, 8). Mais l'esprit immatériel, divin, est le révélateur, le témoin, le principe vivant, éternel de la connaissance et de la foi pour les fidèles et l'Église. (*Ev. Joh.*, XIV, 16, 26.) Ce sens mystique du terme πνεῦμα est surtout frappant chez l'apôtre Paul. Il ne s'agit plus ici d'une action physiologique, organique, mais d'une action immatérielle. L'Esprit nous donne la foi, l'intelligence des choses divines, par lui nous entrons en communion avec Dieu : « Celui qui est uni au Seigneur devient un même esprit avec lui, ἓν πνεῦμα. » (*I Cor.*, VI, 17.) Le πνεῦμα

n'est plus la force vitale qui organise le corps vivant, mais le principe d'une vie toute nouvelle qui est la mort à la vie du péché, aux œuvres de la chair.

Néo-platonisme : la notion du spirituel se retrouve dans les théories de l'âme du monde et de l'âme humaine. — Avec le néo-platonisme, la philosophie antique de nouveau fait reposer la métaphysique sur la notion du spirituel.

L'incorporel, d'après Ammonius Saccas, le maître de Plotin, est de telle nature qu'il s'unit à ce qui peut le recevoir aussi intimement que s'unissent les choses qui s'altèrent et se détruisent mutuellement en s'unissant, et qu'en même temps dans cette union il demeure tout entier ce qu'il était, comme demeurent les choses qui ne sont que juxtaposées. (Ravaiss., *Ess. sur la Méth. d'Ar.*, t. II, p. 374-5.)

Cette possibilité de se donner sans rien perdre, de se diviser sans cesser d'être un, c'est le principe même de la théorie de l'émanation. De l'Unité absolue, par une sorte de rayonnement, procède le Νοῦς, Intelligence et intelligible, du Νοῦς, l'Ame universelle. Cette âme du monde, c'est le Dieu des Stoïciens, le principe de l'unité du Cosmos, qu'elle pénètre et contient. Intermédiaire entre le monde des Intelligibles et le monde tel qu'il nous apparaît, elle développe en une multitude de puissances distinctes les formes que l'intelligence concentre dans son unité. C'est par ce mouvement qu'allant d'une chose à une autre elle crée le temps et l'étendue, conditions de son œuvre. Ainsi c'est de l'âme que procède tout ce qu'il y a de réel dans la matière.

L'âme universelle enveloppe une multitude d'âmes particulières; celles-ci, désireuses de se faire dans un corps séparé une existence indépendante, éprises de leur propre image, se détachent de l'âme, leur principe commun, et tombent dans le corps. Ce n'est pas à dire que les âmes individuelles ne soient que les parties entre lesquelles se divise l'âme universelle. L'âme universelle est tout entière dans chacune des âmes, partout présente sans division : μενούσης μὲν ὅλης, ποιούσης δὲ παρ'αὑτῆς οὐδὲν ἧττον πολλάς (*Enn.*, IV, IX, 4). Elle se donne et se garde, elle se multiplie et n'en demeure pas moins une. Cette âme, toujours semblable à elle-même, qui pénètre et met en sympathie les parties du monde comme les organes de nos corps, ne peut être matérielle. D'abord, loin de pouvoir donner l'unité, ce qui est étendu et divisible ne peut la recevoir que d'un principe spirituel; à une âme matérielle il faudrait une autre âme, et ainsi à l'infini. En second lieu, si l'âme est composée de parties, d'où vient la sympathie, l'accord de ses actions entre elles ? comment expliquer l'unité de la perception ? de la comparaison ? la mémoire ? L'âme humaine n'est pas seulement intimement unie à l'âme universelle, elle n'est pas détachée du Νοῦς, où elle est représentée, ni de l'Un, dont elle émane comme tout le reste. Son œuvre est de remonter peu à peu dans le monde des Intelligibles, et de se retrouver par l'extase dans sa vraie patrie qui est l'unité absolue, le bien suprême.

Opposition du matérialisme et du spiritualisme chez les premiers philosophes chrétiens. — L'immortalité de l'âme semble une conséquence de sa spiritualité : si l'âme est indivisible, elle est indissoluble. La spiritualité de l'âme, condition de sa survivance, semblait devoir être un dogme du christianisme. Des hésitations cependant se produisirent. L'apologiste Tertullien (né en 160) est un matérialiste, à la façon des Stoïciens; il nie l'immatériel; il affirme que l'âme et Dieu même sont corporels : *omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.* (*De An.*, 7.) Il reprend la théorie du πνεῦμα. Subtile, lumineuse, aérienne, l'âme est un souffle (*flatus*), qui anime le corps, en pénètre tous les éléments; elle est étendue et, dans l'état d'extase, elle peut être vue avec les yeux par d'autres personnes, comme elle se voit elle-même.

Au contraire de Tertullien, Grégoire de Nysse (331-394) rejette toutes les définitions de l'âme autres que celle de Platon. Il combat la définition d'Aristote, en disant qu'on ne comprend pas un corps ayant la vie en puissance avant d'être animé. L'âme est une οὐσία αὐτοτελής, une substance qui se suffit à elle-même, toujours en mouvement et dont le repos serait l'anéantissement. Elle pénètre le corps non pas matériellement, mais dynamiquement, « comme la lumière pénètre l'air. » Elle n'est pas à proprement parler dans le corps, c'est le corps qui est en elle. (*De opif. hom.*, 11.)

Au milieu du IVe siècle, Hilaire, évêque de Poitiers, reprend la thèse de la matérialité de l'âme. Il soutient que toute créature, même l'âme humaine, est matérielle; que Dieu senl est soustrait aux catégories de l'espace et du temps. Claudius Mamert, évêque de Vienne en Dauphiné (mort en 477), réfute Hilaire de Poitiers. Il montre qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'âme matérielle pour la distinguer de Dieu. L'âme ne tombe pas sous les catégories de l'espace et de la quantité; par là, elle est semblable à Dieu, mais

elle est créée et elle se meut dans le temps, par là elle se rapproche du corps et se distingue du Dieu éternel, increé. L'âme est donc immatérielle; comme pour Grégoire de Nysse, elle n'est pas comprise dans le corps. C'est elle qui le comprend, car c'est elle qui fait et maintient son unité. (*De Statu animæ.*)

Saint Augustin fixe la doctrine chrétienne et donne les arguments que la plupart répéteront après lui. L'âme est incorporelle, parce qu'elle est le sujet de la pensée (*de Trin.,* X, 10, 13). Il est impossible de faire de la pensée un attribut, un mode de ce qui ne pense pas. L'âme n'aperçoit directement en elle que des fonctions spirituelles, comme la pensée, la connaissance, la volonté, la mémoire (*de Trin.,* X, 13); si elle était corporelle, elle devrait apercevoir en elle immédiatement quelque chose de corporel (*de Quant., an.,* 17, 30). Ce qui achève de caractériser et de distinguer l'âme, c'est sa puissance de réflexion. Un corps n'a qu'une figure, qu'une forme, il ne peut devenir la figure et la forme d'un autre corps; l'esprit peut connaître et aimer et soi et toutes les autres choses (*de Trin.,* IX, 4). L'âme en un mot prend conscience de soi comme d'une substance inétendue, dont les activités sont sans rapport avec les propriétés de la matière.

Le moyen âge et la Renaissance. — Le moyen âge n'apporte ni méthode ni solutions nouvelles. Les théories de Platon, puis celles d'Aristote, triomphent tour à tour. On ne songe guère à étudier la réalité, à observer les faits. Quelques-uns reprennent l'hypothèse de l'âme du monde qui semble assez inutile, si l'on admet la création de l'univers par un Dieu qui en est la Providence. *Bene Plato Spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit* (*Theol. chr.,* I, 1013), dit Abélard. Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Platoniciens fervents, admettent aussi l'âme du monde (première moitié du XIIe siècle). Bernard de Chartres arrive à une sorte de panthéisme : *mundus quidem est animal, verum sine anima substantiam non invenias animalis* (*Megacosmos*). Avant toutes choses est Dieu, l'ineffable; le Νοῦς (Noys), c'est son intelligence, en laquelle résident les idées éternelles, les formes exemplaires de tout ce qui est. Du Νοῦς par une sorte d'émanation se dégage l'âme du monde (*velut emanatione defluxit*) qui donne au monde sa forme et son unité (*naturam informavit*). Le Νοῦς, c'est le Verbe, l'âme du monde, c'est le Saint-Esprit. (*De Mundi universit.* Voir V. Cousin, *Œuvres inéd. d'Abélard,* tome I, p. 628 sq.)

Quand les écrits d'Aristote pénètrent dans l'Occident par l'intermédiaire des Arabes et des Juifs, la scolastique devient péripatéticienne (commencement du XIIIe siècle). Guillaume d'Auvergne (mort en 1249) marque la transition. Dans son traité *de Anima,* remarquable pour l'époque, en se souvenant de saint Augustin, il pressent Descartes. Il est contradictoire de nier l'existence de l'âme, dit-il, car celui qui nie l'âme, au moment même où il la nie, sait qu'il pense et qu'il n'y a pas d'intelligence sans un être intelligent. De plus nous apercevons notre âme directement *per dispositiones intelligibiles, quæ sunt scientiæ, dubitationes et omnino cogitationes.* Au contraire, nous ne connaissons l'âme des autres que par leurs corps, c'est-à-dire par des signes, par des symboles. D'où vient donc qu'on puisse nier l'âme? C'est que nous sommes habitués à penser sous la condition de l'espace, de la figure, *sequi signa sensibilia ad excogitandas vel potius ad imaginandas res.* Cependant imaginons dans l'air un homme voilé qui n'use d'aucun de ses sens, cet homme pense (*cogitat et intelligit, ergo se cogitat et intelligit*), donc se pense lui-même, il nie son corps, il affirme l'être qu'il a et qu'il sent qu'il a (*sentit*), ce qui suppose l'existence d'une âme distincte du corps.

Albert le Grand et saint Thomas reprennent les idées d'Aristote en les conciliant avec le dogme chrétien. Selon saint Thomas, l'embryon possède dès le début de la vie une âme propre, qui n'est d'ailleurs qu'une âme végétative (*Summa th.,* I, qu. 118, a. 2). Cette âme disparaît pour faire place à une âme qui est à la fois végétative et sensitive; enfin celle-ci cède à son tour la place à l'âme intellectuelle qui comprend en elle-même les deux autres puissances : alors seulement l'animal devient homme. L'âme humaine est donc tout à la fois une forme sans matière (*forma separata*), et l'entéléchie du corps. Une même substance est le principe qui organise le corps, l'âme sensitive et motrice, et enfin l'âme raisonnable. Les âmes végétative et sensitive sont présentes à l'embryon, avant que n'ait apparu l'âme raisonnable. Cette dernière est immédiatement créée (*Sum. cont. gent.,* II, 86, 1), pénètre du dehors et se fond si intimement avec les deux autres qu'elle les absorbe (*Summa th.,* I, qu. 76, a. 3). Cette doctrine compliquée a été adoptée par le concile de Vienne, 1311.

La Renaissance prépare la philosophie moderne. Platoniciens (Marcile Ficin) et Péripatéticiens (Césalpini) s'accordent à reconnaître dans l'étendue l'attribut essentiel de la matière, dans la pensée l'attribut essentiel de l'esprit. La matière n'est plus, comme pour Aristote, une puissance indéterminée; elle a un attribut positif

l'étendue. Ainsi la continuité historique ne se rompt pas, et cette théorie des philosophes de la Renaissance est la transition naturelle qui nous mène à Descartes. (H. Ritter, *Hist. de la philos.*, part. IX; *Philos. chrét.*, 2e vol.; *Geschichte der Psychologie*, par F. Harms, p. 225.) Signalons cependant encore dans l'École de Padoue l'influence d'Averroës, et la lutte des Averroïstes contre les Alexandristes, qui se rattachaient à Alexandre d'Aphrodise. Les Averroïstes admettent que l'intellect actif est impersonnel, le même en tous les hommes; mais par cela même il est immortel, et après la mort de l'individu retourne à Dieu. Pomponat, dans son *de Immortalitate animæ*, combat l'unité des âmes comme une fiction absurde, et conclut, après un long examen des arguments des philosophes que l'âme est mortelle. L'opposition de l'ordre de la foi et de l'ordre philosophique, qui est alors d'un usage courant, et dont nous retrouvons la trace jusque chez Pascal, le met en règle avec l'Église. (E. Renan, *Averroës*, 3e édit. p. 322 et suiv.)

Descartes : l'âme définie par la pensée; son existence distincte. — Descartes trouve dans le doute même une première vérité. Moi qui doute, je pense; *je pense, donc je suis.* Je puis feindre que je n'aie pas de corps, je continuerai d'exister tant que je penserai. L'idée de la pensée est donc distincte de l'idée de l'étendue, et c'est de ma pensée seule que je ne puis douter. Je suis *res cogitans*, c'est-à-dire *res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.* (*2e Médit.*) Mais ce qu'établit la *2e Méditation*, c'est seulement la distinction idéale de l'esprit et du corps, leur distinction pour la pensée qui les connaît par des moyens différents. Cette distinction *in abstracto* est-elle une distinction concrète, réelle? L'objection avait été faite à Descartes après la publication du *Discours de la Méthode*. On lui avait dit : de ce que l'âme se connaît comme pensante il ne suit pas qu'elle soit seulement une pensée. L'étendue ne pourrait-elle être une propriété de l'âme que vous ignorez? Descartes répond que dans la *2e Méditation*, comme dans le *Discours*, il a ajourné la question de la distinction réelle. C'est dans la *6e Méditation* qu'il aborde ce problème. Aux idées distinctes, clairement conçues, répondent des réalités distinctes, parce que Dieu ne peut nous tromper et que sa toute-puissance peut réaliser tout ce que nous concevons. (*6e Médit.*) Descartes a besoin de la véracité et de la toute-puissance divines pour établir qu'à chaque idée claire et distincte doit répondre une réalité distincte : c'est pourquoi il attend la *6e Méditation* pour

prouver la distinction réelle de l'âme et du corps. La *2e Méditation* a montré par le *cogito, ergo sum* que la pensée est une notion irréductible; la *4e Méditation* a établi la véracité et la puissance divines : la *6e Méditation* conclut :

Puisque j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre côté, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense pas, il est certain que *moi, c'est-à-dire mon âme*, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être et exister sans lui. (*6e Médit.*)

Spinoza : l'âme du monde est l'idée de l'étendue; l'âme humaine l'idée du corps humain. — Un des disciples de Descartes, Regius (Leroy), lui avait dit : La pensée et l'étendue sont deux attributs irréductibles, soit; mais qui empêche qu'une même substance supporte deux attributs différents? C'était poser déjà le principe de la philosophie de Spinoza. « Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement. » (*Eth.*, prop. 7). La grande difficulté est de passer de cette substance unique aux êtres finis que l'expérience nous révèle. Spinoza semble avoir cherché ce passage de l'unité à la pluralité dans ce qu'il appelle les *modes éternels et infinis*. Ce qui résulte de l'essence d'un attribut divin ne peut être qu'un mode éternel et infini. L'idée de Dieu, par exemple, est un mode éternel et infini, par lequel se développe l'attribut de la Pensée divine : l'idée de Dieu est la représentation dans la pensée de tous les attributs divins. La pensée, étant de sa nature représentative, exprime toutes les formes de l'être. L'idée de Dieu comprend donc l'idée de l'étendue et aussi l'idée de la pensée, modes éternels et infinis du second degré. De même considérons les choses du point de vue de l'étendue. Le mouvement et le repos sont des modes éternels et infinis du premier degré; la *facies totius universi* est un mode éternel et infini du second degré, c'est-à-dire qui se déduit d'un mode du premier degré. (*Lett. à L. Meyer*, 31e de la trad. Saisset.) Cet aspect, cette face de l'univers, quoique variée par l'infinité des modes qui se succèdent, reste la même, parce que la proportion du repos au mouvement ne change pas.

Si les parties qui composent un individu viennent à augmenter ou à diminuer, mais dans une telle proportion que le mouvement et le repos de toutes ces parties, considérées les unes à l'égard des autres, s'opèrent suivant les mêmes rapports, l'individu conservera encore sa première nature, et son essence ne sera pas altérée. (*Eth.*, 2e part., lemme 5.)

L'individualité corporelle se définit par un système de parties en rapport. Rien n'empêche que plusieurs individus ne s'emboîtent pour composer une individualité plus complexe. De ce point de vue le monde tout entier est un immense individu : son corps, ce sont tous les modes répondant à l'attribut d'étendue, mais ramenés à ces modes éternels et infinis qui font leur unité; son âme, c'est l'idée de l'étendue. L'idée de l'étendue comprend les idées de toutes les modalités de l'étendue. Or une âme, pour Spinoza, n'est autre chose que l'idée d'une modalité de l'étendue. L'idée de l'étendue enveloppe donc toutes les âmes : elle est l'Ame universelle. (*V. Œuvres de Spinoza,* trad. Saisset, Introd., p. 86 et suiv.) Mais dans le spinozisme, la difficulté n'est pas d'obtenir l'unité, c'est de la fragmenter, de la briser en apparences multiples. Or si l'on voit assez bien comment les modes éternels et infinis du premier et du second degré permettent de concilier avec l'unité des attributs et par suite de la substance la succession infinie des modes *donnés,* ce qu'on ne voit pas du tout, c'est comment on passe de ces modes éternels et infinis aux modes finis qui varient la *facies totius universi.*

Spinoza déduit de son système la théorie de l'âme humaine. L'étendue et la pensée ne sont pas des substances distinctes, comme l'a cru Descartes ; ce sont des attributs irréductibles d'une seule et même substance. L'âme humaine est l'idée du corps humain, comme l'âme du monde est l'idée de l'étendue. Réduite à n'être que l'idée de son corps, l'âme n'existe pas, elle est dans un perpétuel changement, comme ce corps lui-même. Ses pensées et ses actes se succèdent selon les affections du corps, et elle n'est qu'une suite de pensées, de volitions déterminées du dehors. Elle est une somme, un total, ou mieux une succession sans unité, sans identité réelles. L'individualité de l'âme humaine ne fait que réfléchir celle du corps humain, dont une loi constante maintient toutes les parties dans un rapport qui ne change pas. Comment concilier cette théorie de l'âme avec la possibilité de la connaissance adéquate qui est la raison d'être de l'Éthique? Comment l'âme, définie « l'idée d'un corps », peut-elle dépasser l'individuel, sortir de ce corps particulier pour s'emparer de l'univers en contemplant les choses sous la forme de l'éternité? C'est que l'âme humaine, en même temps que d'un côté elle n'est en quelque sorte que le reflet du corps, d'un autre côté se rattache à Dieu; il y a en Dieu « une idée de l'âme » qui s'unit à l'âme, comme l'âme ou « idée du corps » s'unit au corps. (*Ethiq.,* prop. 21, part. 2.)

Leibniz : théorie des monades; l'harmonie préétablie substitut de l'âme du monde. — Descartes ne reconnaissait d'âme que l'âme humaine; Spinoza maintenait la distinction de la pensée et de l'étendue et admettait, si j'ose dire, autant d'âme que d'étendue ; Leibniz ramène l'étendue elle-même à l'âme, et ne laisse pour constituer le monde qu'un nombre infini d'âmes à des degrés infiniment variés de perfection. Leibniz avait adopté d'abord le mécanisme cartésien; mais, quand il chercha les dernières raisons des lois du mouvement, il fut tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les seules mathématiques et qu'il fallait retourner à la métaphysique. (Erdm., 720.) De plus la matière est composée, divisible, donc pure multitude. Mais une multitude ne peut tirer sa réalité que d'unités véritables. « Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est qu'un amas ou *aggregatum* des simples. » (*Monad.,* 2.) De l'étendue et de la matière nous sommes donc ramenés à des unités tout immatérielles, c'est-à-dire à des *atomes formels,* à des atomes de substance, sortes de points métaphysiques qui se distinguent des atomes d'Épicure en ce qu'ils sont inétendus; car l'étendue n'est qu'un phénomène, et non pas, comme pour les Cartésiens, l'essence du corps.

Ce qui fait la réalité de ces *atomes immatériels,* c'est la force.

La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'École; il ne faut pas l'entendre, en effet, ainsi que les Scolastiques, comme une simple faculté ou possibilité d'agir qui, pour être effective ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation venue du dehors et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même; elle est *entéléchie,* pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué; elle contient et enveloppe l'effort; elle se détermine d'elle-même à l'action, et n'a pas besoin d'y être aidée, mais seulement de n'être pas empêchée. L'exemple d'un poids qui tend la corde à laquelle il est suspendu, ou celui d'un arc tendu, peut éclairer cette notion. (Erd., 125 *a.*)

Mais sommes-nous réduits à cette notion encore extérieure de force?

La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas.

L'expérience interne nous fait connaître une force active, réelle, la seule que nous connaissions, notre âme. (Erdm., 185 *b.*) C'est donc à l'imitation de nos âmes (Erdm., 124 *a*) que nous devons concevoir les atomes métaphysiques. Les substances ne peuvent être que des âmes, au sens le plus général de ce mot. Leur unité con-

siste en dernière analyse dans la perception et la pensée, leur force dans la tendance et l'appétition. « Ainsi le monde n'est pas une machine, comme le voulaient Descartes et Hobbes. Tout y est force, vie, âme, pensée et désir. La machine, c'est ce qu'on voit ; mais on ne voit que le dehors de l'être ; c'est ce qui voit qui est l'être. » (Boutroux, éd. de la *Monad.*) La perception explique à la fois et l'unité de chaque monade et la diversité infinie des monades. La perception enveloppe la multitude dans l'unité, *perceptio nihil est quam multorum in uno expressio.* (Erdm., 438.) Que perçoivent les monades ? L'univers entier, mais chacune à un point de vue qui lui est propre et qui la constitue. La perception a des degrés : au-dessous de la perception distincte et aperçue par la conscience ou *aperception,* il y a la perception insensible, et les deux termes se rejoignent par une progression continue. Le degré de distinction des perceptions fait le degré de perfection des monades, dont pas une n'est identique à l'autre (principe des indiscernables). La monade étant créée et sujette au changement, et sa nature étant la perception, son changement ne peut-être que le passage d'une perception à une autre. L'*appétition* est l'effort de la monade pour passer d'un état interne à un autre. La loi de cet effort est la loi des causes finales, à laquelle par suite se trouve subordonnée la loi des causes efficientes, puisqu'en dernière analyse le mécanisme matériel exprime et symbolise cet effort des monades. Comme notre volonté tend toujours au bien, de même l'appétition de la monade est l'effort vers un état interne plus parfait que le précédent, c'est-à-dire une tendance à des perceptions plus distinctes. (Erdm., 706.)

Si tout est âme, comment discerner les êtres ? Nous l'avons dit, par la distinction des perceptions. Il y a une infinité de degrés dans la perception, il y a donc une infinité de degrés dans les vivants. (Erdm., 676.) Leibniz toutefois en distingue trois sortes : les simples vivants, les animaux, les hommes.

Le simple vivant, c'est la monade, unie à un corps approprié : sa perception est insensible et ne se survit pas à elle-même : *omne corpus mens est momentanea.* Le second degré est celui de la monade douée d'une perception plus distincte, c'est-à-dire de *sentiment.* Une telle monade peut être appelée âme ; unie à un corps approprié, elle est l'animal. Le troisième degré est celui des âmes douées *de raison et de réflexion, ou esprits.* Ce qui caractérise les esprits, c'est la connaissance proprement dite, la réflexion sur soi, la possession des vérités universelles et par conséquent la possibilité d'une science démonstrative.

Les monades étant simples ne peuvent agir l'une sur l'autre,

comment donc de ces êtres sans rapport direct, tous indépendants peut-il se former un Tout, un *Cosmos ?* et comment expliquer dans cette harmonie générale les harmonies partielles ? « Quelques modernes n'ont pas fait difficulté d'accepter cette âme universelle et unique qui engloutit toutes les autres. Le système de l'harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal. » (*Théodicée, Disc. de la Conform. de la raison et de la foi,* § 10.) Toutes les monades sont en accord réciproque ; tous les actes d'une monade quelconque dans leur suite infinie sont en rapport avec tous les actes de toutes les autres monades. Qui pourrait développer pour ainsi dire les replis d'une monade y lirait l'histoire du monde entier : *Dum Deus calculat fit mundus.* Dès lors l'unité de l'univers est expliquée : chaque monade agit spontanément, pour elle-même ; mais de tous ces actes indépendants sort l'harmonie universelle qui a été leur raison d'être. La loi de cet accord, c'est le bien, c'est la subordination de ce qui vaut moins à ce qui vaut plus. Ainsi les harmonies partielles s'entendent aussi bien que l'harmonie totale : une monade est plus parfaite qu'une autre, en tant qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de tout ce qui se passe dans l'autre. Toutes les monades du corps humain par exemple sont indépendantes, mais toutes dans la série de leurs actes sont accordées avec la monade âme, ce qui explique et l'harmonie visible du corps humain, et ses rapports avec la pensée.

Les Empiriques. — Matérialisme de Hobbes. — Indécision de Locke. — Phénoménisme de Hume et de Stuart Mill. — Parallèlement à l'École idéaliste, qui part de Descartes, se développe l'École empirique, qui part de Bacon. Hobbes est un matérialiste hardi et conséquent. Il identifie comme les Stoïciens la substance et le corps : ce qui est incorporel, c'est ce qui n'est pas, l'abstraction pure. Tous les phénomènes se ramènent à des mouvements, à des changements de situation dans l'espace. Il ne peut y avoir qu'une causalité mécanique. La sensation n'est qu'un mouvement des parties corporelles, produit par le mouvement extérieur des choses. L'esprit est un corps dont tous les phénomènes se ramènent à des mouvements.

L'esprit pour nous est un corps assez subtil pour ne point agir sur les sens. Dire que Dieu est un esprit, c'est lui marquer notre respect par cet effort pour faire abstraction de toute substance corporelle et grossière... Toute conception est imaginative et vient des sens ; nous supposons que les esprits n'agissent point sur les sens, donc il est impossible de les concevoir... L'Écriture ne dit

pas que les esprits sont incorporels, en ce sens qu'ils n'auraient pas de dimensions. (*Léviathan ;* Supplém., c. Ier.)

Locke reconnaît avec Descartes qu'un sentiment intérieur me donne la conscience de moi-même.

Le *moi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (*de quelque substance qu'elle soit formée,* soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe), qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et par là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre. (*Ess. sur l'ent. hum.*, II, XXVII, 17.)

Le moi est caractérisé par la conscience et l'identité, il a en quelque sorte la même étendue que mes souvenirs, mais quelle est la substance de l'âme ? Sur ce point Locke est très réservé.

L'esprit, observant que différentes qualités simples sont toujours inséparablement unies, juge qu'elles appartiennent toutes à un même sujet... L'idée de la substance en général n'est donc que l'idée *de je ne sais quel sujet* qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples... Puisque nous n'avons aucune idée ou notion de la *matière* que comme de quelque chose dans quoi subsistent plusieurs qualités sensibles qui frappent nos sens, nous n'avons pas plus tôt supposé un sujet dans lequel existe la pensée, le doute, la puissance de mouvoir, etc., que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'esprit que de la substance du corps; celle-ci étant supposée le soutien des idées simples qui nous viennent du dehors, sans que nous connaissions ce que c'est que ce soutien-là ; et l'autre étant regardée comme le soutien des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, *et qui nous est aussi tout à fait inconnu...* Et par conséquent de ce que nous n'avons aucune notion de la substance spirituelle, nous ne sommes pas plus autorisés à conclure la non-existence des esprits qu'à nier par la même raison l'existence des corps. (*Ibid.*, II, XXIII, 5.)

Dans les deux cas nous posons un x, une inconnue, et c'est pourquoi, si nous n'avons aucune raison de nier les substances spirituelles, il n'est pas impossible que Dieu ait doué la matière du pouvoir de penser.

Nous avons des idées de la matière et de la pensée, mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposé comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. (*Ibid.*, IV, III, 6.)

Hume pousse logiquement l'empirisme de Locke à ses dernières conséquences. Il doit y avoir quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle; or il n'y a aucune impression qui réponde à l'idée de substance, nous ne connaissons donc aucune substance, pas plus les corps que l'âme. (Cf. *les Théories de la conscience.*) Le

moi n'est ni simple ni identique ; il n'est qu'une série toujours changeante, qu'un ensemble complexe de représentations.

Si quelqu'un, après une réflexion sérieuse et sans préjugé (*upon serious and unprejudiced reflexion*), pense avoir une notion différente de lui-même, je dois avouer que je ne puis raisonner plus longtemps avec lui. (*De la Nat. hum.*, l. Ier, part. IV, § 6.)

Et cependant les hommes croient communément à l'identité et à la simplicité du moi ; d'où naît cette illusion ? Chacune de nos perceptions étant distincte et séparable des autres, comment sont-elles reliées de façon à produire en nous l'idée d'un moi identique à lui-même? Les lois de l'association suffisent à expliquer cette apparence subjective. La mémoire ramène sans cesse en nous les images de nos sensations passées; ces images forment une chaîne dont l'imagination, grâce à l'habitude, parcourt rapidement les anneaux, et cette suite d'éléments distincts, comme soudés bout à bout, finit par nous apparaître comme un tout continu. La mémoire ne nous découvre donc pas seulement notre identité, elle contribue à la produire. La relation de cause à effet achève de déterminer la notion du moi, en en reliant les éléments. Nos impressions font naître les idées qui leur correspondent, et nos idées à leur tour produisent d'autres impressions. Nos états internes s'enchaînent ainsi les uns aux autres selon les lois d'un déterminisme qui conduit la pensée de l'un à l'autre. Ma douleur ou ma joie présente me ramène à telle action accomplie autrefois, et de même dans ma résolution présente je prévois le plaisir futur que j'en attends. La loi de causalité donne ainsi au moi tout à la fois une étendue et une cohésion que ne lui donnerait pas la seule mémoire.

Une fois que nous avons acquis la notion de causalité par la mémoire, nous pouvons étendre cette même chaîne de causes, et par conséquent l'identité de notre personne, au delà de notre mémoire, et nous pouvons embrasser des temps, des circonstances et des actions que nous avons entièrement oubliées, mais que nous supposons, d'une manière générale, avoir existé. Car combien peu y a-t-il de nos actions passées dont nous ayons un souvenir? Qui peut me dire par exemple quelles furent ses pensées et ses actions le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719, et le 3 août 1733? Ou bien affirmera-t-il, parce qu'il a entièrement oublié les accidents de ces journées, que son moi présent n'est pas la même personne que le moi de ce temps-là, et bouleversera-t-il ainsi toutes les notions les mieux établies de l'identité personnelle? Sous ce rapport la mémoire produit moins qu'elle ne découvre (*does not so much produce as discover*) l'identité personnelle, en nous montrant le rapport de cause à effet entre nos différentes perceptions. (*Trait. de la Nat. hum., ibid.*)

La croyance à la simplicité réelle du moi s'explique comme la croyance à son identité réelle. Un objet, dont les différentes parties

coexistantes sont liées les unes aux autres par une relation étroite, apparaît à l'imagination comme un objet parfaitement simple et indivisible. En un mot le moi est une collection de phénomènes internes qui, étant données les lois de l'imagination, apparaît nécessairement comme une substance simple et identique.

Stuart Mill a repris la théorie de David Hume.

Notre notion de l'esprit, aussi bien que celle de la matière, est la notion de quelque chose dont la permanence contraste avec le flux perpétuel des sensations et des autres sentiments ou états de conscience que nous y rattachons; de quelque chose que nous nous figurons comme restant le même, tandis que les impressions particulières par lesquelles il révèle son existence changent. La croyance que mon esprit existe, alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance d'une *possibilité permanente de ces états...* Ainsi je ne vois rien qui nous empêche de considérer l'esprit comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes) telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités indéfinies de sentir qui demandent pour leur réalisation actuelle des conditions qui peuvent avoir ou n'avoir pas lieu, mais qui, en tant que possibilités, existent toujours, et dont beaucoup peuvent se réaliser à volonté. (*Phil. de Hamilton*, tr. fr., p. 228-9.)

Mais Stuart Mill se fait à lui-même une objection, qu'il reconnaît décisive.

Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments peut se connaître soi-même en tant que série. (*Ibid.*, p. 235.)

Matérialisme français (dix-huitième siècle), allemand (dix-neuvième siècle). — Le matérialisme n'est pas, à vrai dire, une doctrine empirique. Locke, Hume, tous les vrais empiriques reconnaissent l'impossibilité d'atteindre la substance. La science n'impose aucune métaphysique, puisqu'elle ne porte que sur les phénomènes; c'est par une pure illusion que les matérialistes croient parler en son nom. De la Mettrie (*Histoire naturelle de l'Ame, l'Homme-machine*) insiste sur les rapports de l'âme et de l'organisme, sur leur développement parallèle, et s'efforce de ramener ainsi l'esprit au corps. Helvétius et Saint-Lambert partagent les mêmes idées. D'Holbach identifie la matière et la force : tout est matériel et tout agit. Il aboutit à une sorte de matérialisme dynamiste, qui mêle l'atomisme d'Épicure à l'hylozoïsme des premiers philosophes de la Grèce. L'âme ne se distingue pas du cerveau, la pensée consiste dans les mouvements cachés, imperceptibles de ses fibres les plus délicates. C'est la différence des cerveaux qui fait la différence des esprits : l'âme n'est que la résultante du mécanisme organique.

Les progrès admirables qu'a faits de nos jours la physiologie du système nerveux devaient amener une renaissance du matérialisme. Mais si la physiologie détermine avec une précision de plus en plus grande les rapports du physique et du moral, de l'organisme et de la pensée, la théorie matérialiste de l'âme ne change pas, elle tient tout entière dans les mêmes aphorismes : « les activités spirituelles ne sont que les fonctions du cerveau, d'une substance matérielle. » (Carl Vogt, *la Foi du charbonnier et la science*, 1854.) « La pensée est au cerveau dans le même rapport que la bile au foie et l'urine aux reins. » (Moleschott, *Circul. de la vie*, 1852.) Les faits dont chaque jour s'enrichissent la physiologie et la pathologie, sont des plus intéressants, mais ils ne prouvent pas la thèse du matérialisme. A l'affirmation naïve de Carl Vogt : « La physiologie se déclare catégoriquement contre une immortalité individuelle, comme en général contre toutes les hypothèses qui se rattachent à l'existence d'une âme distincte » (*ibid.*); il suffit d'opposer les paroles modestes et profondes de Dubois-Reymond : « Pour ce qui est de l'énigme : qu'est-ce que la force? qu'est-ce que la matière? et comment peuvent-elles penser? le naturalisme doit se résoudre une fois pour toutes à cet arrêt : *ignorabimus.* » (*Les Limites de la Sc. de la Nat.*)

Kant : paralogismes de la raison pure; impossibilité de passer de l'unité et de l'identité du « moi » à l'unité et à l'identité d'une « substance spirituelle ». — C'est l'unité de l'univers qui suggère aux philosophes l'hypothèse de l'âme du monde, comme l'unité de la pensée l'hypothèse de l'âme humaine. Selon Kant, la pensée et le monde sont solidaires (voir *Problème de la Raison*) : l'unité de la pensée fait l'unité du monde qui seule permet l'existence de la pensée. Il faut distinguer dans la connaissance la matière et la forme. La matière, ce sont les sensations, tous les phénomènes; la forme, ce sont les lois subjectives qui de ce chaos d'éléments font un ensemble bien lié. A l'âme du monde Kant substitue donc les catégories de l'entendement, qui par leur application aux phénomènes composent le déterminisme inflexible qui permet la science et donne une réalité à l'univers. Par la critique, l'âme humaine se résout aussi dans les lois de la pensée.

Il n'est pas plus permis de conclure du moi dont j'ai conscience, de la pensée une et identique, à l'existence d'une âme substance, que de l'unité de l'univers à l'âme du monde.

Il y a un paralogisme qui domine tous les procédés de la psychologie rationnelle; il est représenté par le syllogisme suivant: Ce qui ne peut être conçu autrement que comme sujet n'existe aussi que comme sujet et par conséquent est une substance; — or un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être conçu que comme sujet; — donc il n'existe aussi que comme sujet, c'est-à-dire comme substance. Le vice du raisonnement consiste en ce que la *pensée* est prise dans les deux prémisses en des sens entièrement différents: dans la majeure, elle s'applique à un objet en général (tel, par conséquent, qu'il peut être donné dans l'intuition); dans la mineure, au contraire, on ne l'envisage que dans son rapport à la conscience de soi, et par conséquent il n'y a plus ici d'objet conçu, mais on se représente seulement le rapport à *soi* comme à un sujet, en tant que ce rapport est la forme de la pensée. Dans la première il s'agit des *choses* qui ne peuvent être conçues que comme *sujets;* dans la seconde, au contraire, *il ne s'agit plus de choses*, mais (puisque l'on fait abstraction de tout objet) de la *pensée* dans laquelle le *je* sert toujours de sujet de conscience. (*Crit. de la rais. pure,* tr. fr., t. II, p. 13-14.)

La pensée s'apparaît comme une et identique, c'est la condition même de son existence; cela ne nous apprend rien de nouveau; qui dit *pensée* dit *sujet* s'apercevant et se connaissant lui-même dans la suite de ses idées successives : c'est là un jugement analytique. Cette unité générale de la pensée, cette *aperception transcendantale* est la condition première qui détermine toutes les catégories, toutes les formes de la pensée : celles-ci n'ont de sens et de valeur que parce qu'elles sont les moyens qui concourent à produire l'unité de la conscience. Mais ce n'est que par un paralogisme, par un usage sophistique du principe de substance, que la psychologie rationnelle prétend passer du moi de la conscience à l'âme, du *moi-phénomène au moi-noumène;* transformer le jugement analytique qui ne fait que développer le concept de la pensée en un jugement synthétique qui pose le moi dont j'ai conscience comme une substance une et identique.

Si le matérialisme est insuffisant à expliquer mon existence, le spiritualisme ne l'est pas moins; et la conséquence qui sort de là, c'est que nous ne pouvons connaître, de quelque manière que ce soit, la nature de notre âme, en ce qui concerne la possibilité de son existence séparée en général. Et comment d'ailleurs serait-il possible de sortir de l'expérience (de notre existence actuelle) à l'aide de l'unité de la conscience, que nous ne connaissons que parce qu'elle est pour nous la condition indispensable de la possibilité de l'expérience... On voit par tout cela que la psychologie rationnelle tire son origine d'une pure confusion. L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet, et la catégorie de la substance y est appliquée. Mais cette unité n'est autre que celle de la *pensée,* qui à elle seule ne donne point d'objet et à laquelle par conséquent ne s'applique pas la catégorie de la substance qui suppose toujours une intuition donnée. (*Ibid.,* p. 20-21.)

Sommes-nous donc condamnés à ne rien savoir de notre nature? La science nous laisse nécessairement dans le monde des phénomènes; mais si nous passons de la raison pure à la raison pratique, de la faculté de penser à la faculté d'agir, la foi morale nous donne des lumières nouvelles sur notre nature. L'idée du devoir suppose la liberté du vouloir. En tant qu'être moral, soumis à la loi du devoir, l'homme est indépendant du mécanisme de la nature, il est une personnalité, il appartient au monde des fins en soi, des *noumènes.* L'esprit qui sent et qui pense ne s'aperçoit que comme phénomène; l'esprit qui veut et agit se pose comme une chose en soi. Pour la raison pure, l'esprit n'est que le phénomène d'une chose en soi inconnue; pour la raison pratique l'esprit est un être autonome et libre.

Retour à la métaphysique : Fichte, Schelling, Hégel : l'esprit absolu. — Kant avait fermé à l'intelligence le monde des noumènes. De sa philosophie même sort l'idéalisme le plus hardi. Fichte supprime ces choses en soi, inconnues et inconnaissables. Que reste-t-il? l'Esprit, le *moi.* C'est de cet unique principe que tout doit être déduit. Ce *moi absolu,* point de départ de la déduction philosophique, ne doit pas être confondu avec le *moi* empirique, individuel, que révèle la conscience. Le moi absolu est connu par une intuition intellectuelle, qui est la conscience immédiate d'agir. « La volonté est l'essence même de la raison, le pouvoir pratique la racine la plus profonde du moi. » L'esprit est acte, énergie, et cet acte est la réalité même. « Le sujet de la conscience et le principe de la réalité se confondent. » L'esprit fait tout ce qu'il sait, c'est parce qu'il agit qu'il connaît, et dans toute connaissance il se connaît lui-même, dans toute science il sait quelque chose de lui. Si le moi seul existe, la science de l'âme est la science de la réalité véritable. Le monde sensible est une illusion, née d'un jeu de formes et de catégories, qui dans le moi oppose quelque chose qui semble extérieur au moi, mais une illusion nécessaire dont on trouve la raison dans la nature de l'esprit et de ses fins. De même, du moi absolu, comme moment nécessaire de son développement, et du non-moi posé par le moi se déduit la pluralité réelle des *moi* individuels. Ainsi, pour Fichte, il n'y a de réalité que la réalité spirituelle : un moi absolu, une âme universelle, dont l'essence est l'activité, et qui, pour se développer elle-même,

pour agir, s'oppose un monde extérieur illusoire et se divise en une pluralité d'êtres libres et agissants.

Fichte, uniquement occupé de la vie morale, ne laisse subsister que l'énergie spirituelle en acte; Schelling, versé dans les sciences de la nature, veut sortir de ce subjectivisme, rendre au monde sa réalité sans le séparer de l'esprit. Le réel et l'idéal, l'objectif et le subjectif, sont comme les deux pôles de l'absolu. L'œuvre de la philosophie est de faire sortir tour à tour la nature de l'intelligence et l'intelligence de la nature, d'établir ainsi l'identité des deux termes; elle s'achève par la science du beau que crée le travail simultané du conscient et de l'inconscient fondus dans l'inspiration du génie. L'unité et le progrès de la nature ne s'entend que par une âme du monde (Weltseele), un principe plastique qui organise l'univers. Cette âme du monde, cet absolu, qui comprend et concilie dans son indifférence le sujet et l'objet, nous le saisissons par une intuition intellectuelle (*intellectuelle Anschauung*), au plus profond de nous-mêmes. Ce qui dans notre esprit arrive à la conscience de soi, ce sont les activités mêmes qui, dans la nature, créent l'univers. La matière est de l'esprit éteint. La réalité est l'évolution de l'absolu, la vie de l'âme universelle. La philosophie est l'histoire de Dieu. On ne comprend l'esprit que par une construction de la nature : la pluralité des âmes n'est qu'un moyen pour l'absolu de se développer en prenant de plus en plus conscience de lui-même et de sa liberté.

Hégel admet avec Schelling que tout vient de l'absolu, mais il reproche à son prédécesseur de poser l'absolu sans le définir (*das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen :* « l'absolu est en quelque sorte tiré comme par un coup de pistolet »). Pour Hégel, l'absolu est l'*Idée,* la réalité est la *Vérité.* La conscience n'est qu'un moment dans le développement de l'Être. Pour la science absolue, l'être et la pensée sont identiques; le rationnel est le réel, le réel est le rationnel. La métaphysique est une logique. La *logique* développe le système des concepts qu'expriment tous les développements de la nature et de l'esprit. Sa méthode est une dialectique qui procède par *thèse, antithèse* et *synthèse,* marchant ainsi de contradictions en conciliations toujours plus riches et plus complexes, dialectique réelle, que la conscience ne crée pas, dont le mouvement est le mouvement même qui fait l'évolution des choses. Par un enchaînement dialectique ininterrompu, la logique conduit à la *philosophie de la Nature,* c'est-à-dire à l'Idée devenue comme étrangère à elle-même, et celle-ci à *la philosophie de l'Esprit*, ou à

l'Idée qui de la nature revient en soi et prend avec la possession d'elle-même une existence pour soi. Le développement de l'Esprit est le progrès logique qui le conduit de la dépendance de la nature à la liberté, qui est son essence. Les moments de ce progrès sont l'esprit subjectif, l'esprit objectif, l'esprit absolu. L'esprit subjectif, en tant qu'il dépend de la nature et du corps (races, tempéraments, sommeil, etc.), est étudié par l'*anthropologie.* La *phénoménologie* étudie l'esprit subjectif dans son élévation progressive vers la raison; la *psychologie* l'étudie dans sa puissance spéculative et pratique. L'intelligence s'affranchit spéculativement, quand elle reconnaît que tout est la raison réalisée; pratiquement, quand la volonté détermine son contenu. L'unité de la volonté et de la pensée, c'est l'énergie de la liberté se déterminant elle-même. L'essence de la moralité est la volonté prenant la raison pour fin : c'est dire que l'esprit est libre quand il reconnaît qu'il crée tout, quand par suite il veut tout ce qu'il crée, en d'autres termes quand l'Idée devenue consciente d'elle-même et de ses œuvres se reconnaît Dieu dans l'esprit. L'esprit *objectif,* ce sont les produits de la volonté, les mœurs, les lois, les cités; l'esprit *absolu,* c'est l'art, qui est l'Idée apparaissant dans une forme déterminée ; la religion, qui est la forme sous laquelle apparaît l'absolu à l'imagination et au sentiment; la philosophie, qui est l'Idée se pensant elle-même, la vérité se sachant, la Raison consciente. L'Esprit divin se retrouve et se repose enfin dans l'esprit de Hégel et de ses disciples. La vérité devenue l'âme, c'est Dieu même.

Spiritualisme écossais et français. — Parallèlement à ces spéculations hardies se développait une philosophie plus modeste. Thomas Reid, fondateur de l'École écossaise, pour échapper au scepticisme de Hume, s'en remettait au *sens commun.* « Je prends pour accordé, dit-il, que toutes les pensées dont j'ai conscience ou dont je me souviens sont les pensées d'un seul et même principe pensant, que j'appelle *moi* ou *mon esprit.* » (*Ess. sur les fac. intell.,* I, 2.) Il cherche cependant à établir par le raisonnement l'existence de l'âme, qu'il a d'abord admise sans discussion. Il part d'un principe de sens commun : « Tout acte ou opération suppose un agent, toute qualité un sujet; nous ne donnons pas le nom d'esprit à la pensée, à la raison, au désir, mais à l'être qui désire, qui pense et qui raisonne. » (*Ibid.*) Pour déterminer la nature de l'âme, il conclut des phénomènes à la substance. « Mon identité personnelle, constatée par la mémoire, suppose l'existence

continue de ce quelque chose d'invisible que j'appelle *moi.* » (*Essai sur les fac. int.,* III, 4.)

Royer-Collard accepte les idées de Thomas Reid. Maine de Biran insiste fortement sur les différences qui opposent la connaissance de soi-même, immédiate, directe, à la connaissance des choses extérieures, médiate, indirecte. Sans doute, l'âme considérée dans sa substance est un x, mais par la réflexion sur soi le sujet se connaît comme cause et se distingue de tous ses phénomènes. Déjà dans l'effort, ce fait primitif, le moi se saisit dans son opposition au non-moi, et par suite se pose lui-même en s'opposant à ce qui n'est pas lui. Jouffroy, qui avait d'abord admis avec Reid le passage des phénomènes à la substance, se rallia à cette idée que seule la réflexion intuitive permet d'atteindre le moi. M. Ravaisson, développant les idées de Maine de Biran, soutient que la réflexion ne laisse pas en dehors d'elle je ne sais quelle substance inconnue; qu'elle saisit l'essence même de l'âme, qui est force d'abord et amour en dernière analyse, puisque force suppose tendance. En même temps, insistant sur le passage incessant de la vie à la pensée, il revient du dualisme cartésien à une doctrine qui se rapproche de celles de Leibniz et de Schelling.

Conclusion. — Ce qui suggère l'hypothèse de l'âme, c'est la nécessité de trouver une raison et à l'unité de l'univers et à l'unité du corps et de la pensée : de là l'âme universelle et les âmes individuelles. L'hypothèse d'une âme du monde tend à reparaître dès qu'on veut se passer d'un Dieu créateur et providence. Matérialisme, empirisme, criticisme, spiritualisme, telles sont les grandes solutions que nous avons rencontrées. Le matérialisme ne voit pas la question; il ne laisse qu'un principe de division et de multiplicité, qu'il n'arrive même pas à définir. L'empirisme, en développant par ses analyses les données du problème qu'il refuse d'aborder, contribue à le poser de mieux en mieux. Le criticisme explique tout à la fois et l'enchaînement des phénomènes et l'unité de l'esprit par les formes *a priori* de la pensée. Les hypothèses métaphysiques sont des efforts toujours renouvelés pour trouver à l'harmonie de l'univers, comme à l'unité du corps et de l'esprit humain, un principe réel qui en soit la raison suffisante.

CHAPITRE IV

LA MATIÈRE ET L'AME. — COMMUNICATION DES SUBSTANCES

Les systèmes qui n'admettent pas le dualisme sont tenus du moins de rendre compte des apparences qui en ont suggéré l'hypothèse. Toute métaphysique reconnaît un principe d'action et un principe d'inertie, explique la vie de la nature et de l'homme par le rapport de ces deux termes. Ce que nous chercherons à travers l'histoire, ce sont donc les solutions successives qu'a reçues le problème qui, sous sa forme aiguë, si j'ose dire, devient le problème de la communication des substances. Nous achèverons ainsi de résumer dans leurs éléments essentiels les grandes théories métaphysiques sur la nature et sur l'homme.

Philosophie anté-socratique : confusion du principe actif et passif. — Chez les premiers philosophes de la Grèce, les concepts du matériel et du spirituel sont encore confondus. L'élément dont l'évolution constitue le monde est à la fois matière et force. Le principe humide de Thalès est animé (Arist., *de Anim.,* 411 *a* 7), divin. L'air d'Anaximène est en un perpétuel mouvement et il est dieu (Cic., *de Nat. Deor.,* I, 10). Diogène d'Apollonie, pour expliquer l'ordre du monde, se contente de faire de l'intelligence (Simplic., *in Phys.,* 36 *b*) un attribut de l'élément matériel qui, selon lui, constitue la substance des choses (l'air). Pour Héraclite, le feu est à la fois l'élément premier des choses, le principe du mouvement par ses transformations incessantes, le principe de l'harmonie par la loi d'union des contraires, qui lui est immanente. On peut distinguer dans l'homme l'esprit et le corps, mais cette distinction ne va pas jusqu'à les opposer dans leur substance. Le corps est le feu épaissi, éteint; l'âme est le feu primitif sous sa forme pure (Arist., *de Anim.,* I, 2,405 *a* 25).

La distinction du corporel et de l'incorporel est aussi étrangère aux Éléates. Parménide décrit l'Être comme une masse continue, homogène, limitée, se prolongeant uniformément dans tous les sens à partir de son point central (v. 102 sq.). La pensée n'est pas dis-

tincte de l'Être : car en dehors de l'Être il n'y a rien, et toute pensée est pensée de l'Être (v. 94).

La cosmologie des Pythagoriciens est dominée par le principe d'ordre et d'harmonie. La terre n'est pas le centre du monde, parce que par elle-même elle est ténébreuse. Le feu central est lumineux, immobile, parce que la lumière et le repos sont rangés dans la série des biens. Est-ce à dire que, pour les Pythagoriciens, le principe de cette harmonie se distingue de la matière qu'il ordonne? Nullement. Ce que nous retrouvons dans le monde, ce sont les qualités de l'élément qui le constitue. Si toutes choses sont faites numériquement, c'est que le nombre est la substance des choses. « Le nombre, dit Aristote, est le principe des êtres sous le point de vue de la matière, en même temps que la cause de leurs modifications et de leurs états divers. » (Arist., *Mét.*, I, 5, 986 *a* 15.)

Pour Démocrite, l'hypothèse d'une cause motrice distincte de la matière est superflue, le mouvement étant éternel. L'âme est faite d'atomes, en rapport avec ses fonctions motrices et vivifiantes; elle est répandue dans tout l'univers. L'air contient beaucoup d'âme et de raison, parce qu'il contient beaucoup d'atomes psychiques : ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν. (Arist., *de Resp.*, c. 4.) Les atomes ignés engendrent le mouvement et la vie par leurs propriétés physiques, et, accumulés en grande masse, ils produisent la pensée, qui n'est elle-même qu'un mouvement. L'âme humaine étant étendue, il n'y a pas de difficulté à la loger dans le corps; elle est répandue dans toutes ses parties.

Empédocle distingue des quatre éléments matériels qu'il admet deux forces motrices, l'Amour et la Haine : la première qui les unit et les combine, la seconde qui les sépare (v. 80 sq.). Mais tantôt il fait de ces deux forces des êtres mythologiques, tantôt il semble les considérer comme des substances corporelles, mêlées aux choses. Le premier, Anaxagore distingue la force de la matière qu'elle meut. Aux éléments il oppose l'intelligence qui les ordonne. Mais le Νοῦς garde quelque chose d'une force de la nature, impersonnelle, corporelle. Il est la plus pure et la plus subtile de toutes les choses : λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον (fr. 6); il semble qu'il pénètre tout à la façon d'un fluide étendu. Enfin Socrate (*Phédon*, 98 *b*) et Aristote (*Mét.*, I, 4, 985 *a* 18) reprochent à Anaxagore de ne pas se servir du principe qu'il a posé, et de ne faire intervenir l'intelligence que là où il ne peut découvrir les causes mécaniques d'un phénomène.

En résumé, les vieux Ioniens, les Pythagoriciens, les Éléates, ne distinguent pas la matière et la force. Démocrite supprime hardiment le problème, en reculant à l'infini l'origine du mouvement. Avec Empédocle, plus nettement avec Anaxagore, les concepts de la matière et de la force sont distingués. Mais la notion même de la force reste encore très vague, et on n'explique son action sur la matière qu'en l'y mêlant comme une sorte de fluide étendu.

Il est difficile de dire comment Socrate concevait la matière et ses rapports avec l'âme. Il insiste volontiers sur la finalité dans la nature; mais il s'embarrasse peu des grands problèmes de la métaphysique. L'univers est une œuvre d'art, qui suppose un artiste divin. Quant aux rapports de la divinité au monde, nous en avons une sorte d'expérience dans les rapports de notre âme à notre corps. (*Mém.*, I, IV, 17.) Ce n'est pas résoudre le problème, c'est le poser sous une autre forme.

Platon : la matière est le non-être ; le mécanisme corporel subordonné aux fins de l'âme. — La matière, pour Platon, est le non-être. Il n'y a donc pas deux réalités en présence; l'Idée seule est substantielle; les phénomènes, « ce sont les rayons des idées brisés dans l'espace vide et obscur de l'infini ». (Zeller.) D'où faire dériver le non-être? — de l'Idée? — c'est vouloir déduire le non-être de l'être. Si seule l'idée est réelle, c'est dans l'idée qu'est toute la réalité du monde sensible. Mais d'autre part, si l'idée est immuable, éternelle, si elle reste en dehors de la pluralité et du devenir, le sensible ne peut être un moment de l'Idée. Nous voilà ramenés logiquement au dualisme. La matière n'est pas le non-être absolu, puisqu'elle limite l'être de l'Idée dans le monde sensible. Platon semble opposer la matière à l'Idée comme un obstacle, une limite, comme quelque chose qui est en dehors d'elle et qu'elle ne réussit pas à pénétrer entièrement. S'il est difficile de comprendre comment le monde sensible dérive du monde des idées, non moins grande est l'obscurité de leurs relations actuelles. L'existence des Idées n'a rien qui nous surprenne, puisque par définition même les Idées sont toute réalité; mais qu'est-ce que vient faire le monde sensible auprès du monde des idées? qu'est-ce que cette réalité nouvelle qui n'est pas la réalité? Platon croit résoudre ce problème par la théorie de la *participation* (μέθεξις). Les choses sensibles n'existent que dans la mesure où elles participent aux idées. Mais comment se fait cette μέθεξις? comment est-elle possible? comment l'un et le plusieurs, l'immuable et le devenir, l'être et le non-être, ce qui est dans l'espace et ce qui est en dehors de l'es-

pace, comment ces termes contradictoires peuvent-ils s'unir, se fondre dans l'unité de l'apparence, et comment concevoir leurs rapports dans cette union? (Zeller.)

Dans le *Timée* la cosmologie prépare la psychologie. Le Cosmos, système de sphères en rotation, est un vivant : il a son âme et son corps. L'âme cosmique est douée de mouvement spontané et de connaissance ; étendue à travers le monde du centre aux extrémités, elle le meut en se mouvant elle-même. Il est certain que Platon ne prenait pas à la lettre cette théorie, où le mythe se mêle à la vraie pensée du philosophe. Dans l'homme, l'âme est supérieure au corps ; elle peut exister sans lui, puisqu'elle existait avant lui (théorie de la préexistence) ; elle accomplit, sans qu'il intervienne, sa fonction la plus haute, la pensée pure. Ce n'est pas à dire que les deux termes soient sans rapports.

D'abord le corps doit être considéré comme l'instrument de l'âme. L'âme n'est pas l'harmonie du corps, puisqu'elle lui préexiste. Loin d'être l'effet, elle est bien plutôt la cause de l'organisation, et c'est dans ses besoins, dans ses fonctions qu'il faut chercher la raison du mécanisme corporel. L'âme comprend trois parties : νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία. Le νοῦς est logé dans la tête ; le siège propre de l'âme raisonnable est le cerveau (*Tim.*, 73 *d*) : cette âme supérieure est composée des mêmes éléments que l'âme cosmique, elle est douée des mêmes propriétés de mouvement spontané et de connaissance, elle accomplit dans la tête, sorte de microcosme, les mêmes révolutions harmoniques. Le θυμός est logé dans la poitrine entre le νοῦς et l'ἐπιθυμία, pour exécuter plus promptement les ordres du νοῦς et être plus à même de refréner les désirs. (*Tim.*, 70 *a*.) L'ἐπιθυμία a son siège au-dessous du diaphragme, dans la région abdominale. (*Tim.*, 70 *e*.) Mais ces deux parties de l'âme se rattachent à la moelle épinière, qui se continue jusqu'au cerveau, et ainsi se représente dans l'organisme l'unité des trois âmes. (*Tim.*, 73 *b*.) Le cœur, point de départ des veines, est le centre physiologique du θυμός : il reçoit les ordres du νοῦς et les transmet par les vaisseaux sanguins à toutes les parties du corps. (*Tim.*, 70 *b*.) Les impressions du dehors suivent les mêmes conduits, mais en sens contraire. Les vaisseaux sanguins jouent donc le rôle de conducteurs, qui est attribué aujourd'hui aux nerfs. (*Tim.*, 65 *c*.) Le foie unit le νοῦς à l'ἐπιθυμία. L'ἐπιθυμία ne peut obéir directement à la raison, et ne peut être dirigée que par des images. Sur la surface polie et brillante du foie, comme sur un miroir, le νοῦς fait apparaître des images redoutables ou charmantes ; il change la douceur naturelle de cet organe en amertume par la sécrétion de la bile ; au contraire, il le rétablit dans son état premier, effrayant ou apaisant la partie de l'âme qui réside dans cette région du corps. (*Tim.*, 71 *b*.)

Ce qu'il faut retenir de ces assertions, c'est que l'organisme a une finalité psychologique, c'est que l'âme sert à entendre le corps, qui est son instrument.

Ce n'est point à dire qu'il n'y ait pas action réciproque du corps sur l'âme. Il est le principe des erreurs, des passions, de l'illusion qui attache si fortement la plupart des hommes à la vie sensible.

Un mouvement imprimé au corps par un choc extérieur se transmet au mouvement propre de l'âme (*Timée*, 61 *d*) ; quand les impressions extérieures sont trop violentes, la connaissance exacte est impossible. La santé du corps est nécessaire à la santé de l'âme (*Tim.*, 86-90), et réciproquement (*Tim.*, 66 *e*). Le meilleur rapport entre les deux termes, c'est l'accord, la mesure, συμμετρία. Cette relation intime de l'organisme et de l'esprit explique l'importance que Platon attribue à la génération. Les qualités et les défauts des parents se transmettent aux enfants par l'hérédité ; le législateur doit donc posséder l'art de combiner les tempéraments selon les proportions les plus heureuses. (*Politique*, 310.)

On ne voit pas bien, il faut l'avouer, comment l'état du corps des parents au moment de la conception peut avoir une telle influence sur une âme qui préexiste au corps qu'elle anime. C'est, sous une autre forme, la difficulté de passer de l'intelligible au sensible.

Aristote : la matière et la forme, leurs rapports. — Correspondance de l'âme et du corps ; le πνεῦμα. — Pour Aristote, la matière est ce qui peut devenir ceci ou cela, ce qui, considéré abstraitement, est indifférent à toute détermination, le sujet permanent du changement. La forme c'est l'ἐνέργεια, la réalisation du possible, son achèvement, ἐντελέχεια. La forme et la matière n'ont donc pas besoin d'un intermédiaire pour s'unir ; quand le possible devient le réel, il n'y a pas en présence deux substances qui se combinent ; la matière, c'est la chose en tant qu'elle était possible ; la forme, c'est la chose en tant que devenue réelle. (*Mét.*, 1045 *b* 17.) La matière n'est pas le non-être, la possibilité logique : ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως τὴν ὕλην (*Phys.*, I, 9) ; elle contient à titre de tendance ce dont la forme est la réalité : ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. (*Phys.*, I, 9.) Elle aspire à la forme qui la sollicite à se mouvoir et qui l'achève.

La matière sans détermination est un pur possible, elle n'est donc jamais une réalité.

La matière est toujours donnée avec une forme déterminée : οὐ χωριστή, ἀλλ'ἀεὶ μετ'ἐναντιώσεως (*de Gen. et Corr.*, II, 1). Une seule et même chose peut en un sens être matière, en un autre sens être forme : le marbre est matière par rapport à la statue, forme en tant que marbre. La matière s'élève donc de formes en formes par une évolution progressive. La matière première (πρώτη), indéterminée, qu'on ne connaît que par analogie, se retrouverait, en dernière analyse, au fond de toute réalité ; mais d'autre part chaque chose a sa matière dernière et propre (ἐσχάτη, ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου) : le marbre, par exemple, est la matière dernière de la statue, et entre ces deux extrêmes se placent comme intermédiaires toutes les formes que la matière première doit revêtir successivement pour devenir cette matière dernière, déterminée, à laquelle la forme plus haute s'unit immédiatement.

Entre la πρώτη ὕλη et la forme pure ou Dieu, on conçoit une série de formes progressives, une hiérarchie savante dont les termes se supposent. Mouvement du possible vers une réalité de plus en plus haute, sous l'action du désir que suscite en la nature la perfection divine : évolution et continuité, tel est le mot de l'énigme. La matière ne s'oppose plus à la forme comme le néant à l'être ; le réel a pour antécédent nécessaire le possible ; il n'y a opposition entre les deux termes qu'en ce sens que la matière, selon le point du développement auquel on s'arrête, n'est propre à recevoir que telle ou telle forme déterminée.

Il semble qu'Aristote échappe aux difficultés de la conception platonicienne. Mais la forme pour lui est le général, l'objet de la science ; d'autre part le général n'existe que par les êtres particuliers ; le réel, c'est l'individuel, qui suppose, outre la forme, la matière. Dès lors, peut-on dire que la matière est pure possibilité ? Si la forme est la vraie réalité, si en ce sens elle s'oppose et à la matière et au composé de la matière et de la forme, comment concilier ces deux assertions que la forme est le général et qu'il n'y a de réel que le particulier ? Aristote ne réussit pas à accorder les éléments platoniciens et les éléments empiriques de sa doctrine : le général est le réel ; le général n'existe que dans l'individuel.

L'union de l'âme et du corps est un cas particulier du problème de l'union de la matière et de la forme. La forme n'existe pas en dehors de la matière dont elle est l'acte ; l'âme est la forme du corps (εἶδος). Il ne faut pas concevoir la vie comme la combinaison de deux êtres hétérogènes, σύνθεσις-σύνδεσμος (*Mét.*, 1045) : l'âme est dans le corps la force agissante, le corps est l'instrument naturel de l'âme : πάντα τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα (*de An.*, II, 4). L'âme et le corps, en un mot, sont termes corrélatifs, séparables logiquement, en fait inséparablement unis.

« L'âme n'est pas un corps, mais elle ne saurait être sans corps (μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή) ; car l'âme n'est pas un corps, mais quelque chose qui est relatif à un corps (σώματος δέ τι), et c'est pourquoi elle est dans un corps et dans un corps de telle et telle nature : καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιουτῷ » (*de An.*, II, 2). Ce n'est pas à dire que l'âme soit une résultante ; bien plutôt comme cause formelle et finale, elle est le principe et la raison de l'organisme : ἔστι δ' ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. (*De An.*, II, 4.) L'âme est la réalisation (ἐντελέχεια) de ce qui dans le corps n'existe qu'en puissance.

Toutes les actions et passions du vivant ont donc deux aspects, l'un *formel*, qui regarde l'âme, l'autre *matériel*, qui regarde le corps. Quand un animal ou un homme est en colère, cette émotion est à la fois un fait de l'âme et un fait du corps : comme fait de l'âme on peut dire que c'est un désir d'offenser qui nous a offensés ; comme fait du corps on peut la définir une ébullition du sang et une chaleur autour du cœur. (*De An.*, I, 1 ; Al. Bain, *Psych. d'Aristote.*) Ces deux aspects d'une émotion, qu'on peut distinguer logiquement, en fait sont corrélatifs et s'impliquent. De même toutes nos opérations sont à la fois corporelles et psychiques ; la santé de l'âme implique la santé du corps, la supériorité de notre organisme vient de ce qu'elle doit être l'instrument d'une âme supérieure ; l'homme ne pense pas parce qu'il a des mains, il a des mains parce qu'il pense (*de An.*, II, 4). Aristote fait cependant une exception. L'intellect actif, le νοῦς ποιητικός, n'a pas d'organe corporel ; il vient du dehors (θύραθεν), il est séparable (χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής), seul éternel et immortel : ἀθάνατόν καὶ ἀΐδιον. (*De An.*, III, 5.)

N'est-il pas possible de déterminer avec plus de précision l'élément qui est le siège de l'âme et avec lequel elle se transmet d'un être à l'autre dans la génération ?

Toute chaleur, suivant Aristote, celle du soleil aussi bien que celle des organismes, est principe de vie (ζωτικὴ ἀρχή). Le corps vivant et toutes ses parties doivent avoir une chaleur naturelle innée : σύμφυτον θερμότητα φυσικήν (*de Vit.*, 4), dont le principe est dans le cœur, où brûle pour ainsi dire le feu psychique (τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἐμπεπυρευμένης). Les animaux supérieurs sont ceux qui ont en plus grande abondance le θερμόν. (*De Respir.*, 13.) Avec le foyer du cœur s'éteint la vie. La chaleur se communique à l'air intérieur qui participe ainsi de la force vitale. Ce qui fait la semence féconde, c'est la chaleur qui est en elle (τὸ καλούμενον θερμόν). Cette chaleur n'est pas le feu, mais le πνεῦμα enveloppé dans la semence mâle et femelle, ou plutôt la nature contenue dans ce πνεῦμα (ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις), nature analogue à l'élément des astres : ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ — θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων. (*De gen. anim.*, II, 3.) La chaleur vitale est dans le πνεῦμα, le principe du πνεῦμα est dans le cœur (ἀρχὴ τοῦ πνεύματος).

Il est vraisemblable d'après cela que, pour Aristote, la chaleur vitale est liée à l'air, mais que le principe premier est le chaud, le *pneuma* n'étant que l'air échauffé et participant des propriétés du chaud, qu'il porte dans tout le corps.

Théorie du πνεῦμα avant Aristote. — Théorie du πνεῦμα chez les Stoïciens. — Dieu et le monde, l'âme et le corps : mélange physique. — Les Épicuriens : l'âme animale et l'âme raisonnable. — La théorie du πνεῦμα, de l'air mêlé à la chaleur vitale qui le raffine et le subtilise, a joué le plus grand rôle dans la physiologie antique. C'est l'hypothèse la plus fréquemment admise pour expliquer soit la vie psy-

chique elle-même, soit les rapports de l'âme et du corps. Même quand le πνεῦμα sera devenu l'un des concepts les plus élevés de la théologie chrétienne (Saint-Esprit), pendant tout le moyen âge et jusqu'à la découverte de la circulation du sang, la théorie physiologique du πνεῦμα gardera toute son importance : les esprits animaux de Descartes en sont la dernière forme. (Herm. Siebeck., *Gesch. der Psych.*) Selon Héraclite, c'est de l'air externe, en partie par la respiration, en partie par les organes des sens, que nous vient la chaleur, principe de la vie et de l'intelligence. Hippocrate, dans le *Traité des airs et des eaux,* attribue la plus grande influence à la nature de l'air ambiant sur l'organisme et le caractère des peuples. Après Hippocrate, la théorie du πνεῦμα devient courante dans la physiologie des anciens. Les médecins s'accordent à reconnaître une intime relation entre les deux faits de la chaleur animale et de la respiration. L'air entre dans l'organisme par la respiration et se pénètre de chaleur ; le πνεῦμα se forme encore par l'évaporation des éléments humides que contient la nourriture ingérée, sous l'action de la chaleur organique. Il circule avec le sang ; il se répand dans tout le corps ; il agit à la fois mécaniquement, selon sa densité, selon ses mouvements propres, et dynamiquement comme principe d'organisation (embryologie), comme force vitale. « Le πνεῦμα vient de l'air et se répand par les veines; de là il parvient dans les cavités de l'intérieur du corps et surtout dans le cerveau, d'où il détermine la pensée et les mouvements des membres. » (Hipp., *de Morb. sacr.*) Au temps d'Alexandre, le médecin Praxagoras distingue les artères des veines. Les veines sont pleines de sang ; quant aux artères, qui sur le cadavre sont vides, elles ne servent qu'à la circulation de l'air, *pneuma,* et elles jouent dans la sensation le rôle que jouent pour nous les nerfs. Comme on remarquait de nombreuses anastomoses entre les veines et les artères, on fondait toute une théorie des maladies sur l'invasion des artères par le sang.

Dans leur explication des rapports de l'âme et du corps, les Stoïciens ont reproduit la plupart des idées de leurs devanciers sur le πνεῦμα, mais ils en ont développé la théorie et ils ont exercé à leur tour une réelle influence sur la physiologie antique. L'union de l'âme et du corps n'est qu'un cas particulier de l'union de la matière et de la force. Tout est corporel, tout dérive du feu primitif, tout y doit retourner un jour. Mais dans l'état actuel de l'univers, par suite du relâchement qui éteint par degrés la substance primitive, on peut distinguer l'actif et le passif, la matière inerte et la cause raisonnable et agissante. Ce n'est pas que la matière et la forme soient, comme dans Aristote, des principes d'origine différente, bien que liés éternellement. La matière dérive du feu ; la forme est corporelle, elle est elle-même le πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές, le souffle enflammé et artiste. Si la forme est corporelle, son union avec la matière ne peut être qu'un mélange physique. Comme la qualité essentielle d'un corps est présente à tous ses éléments, il faut admettre qu'un corps peut pénétrer les parties d'un autre corps, qu'un corps, selon l'expression de Plutarque, peut être le lieu d'un corps. (Plut., *Comm. Not.,* 37, 2.) Les Stoïciens sont ainsi conduits à nier l'impénétrabilité. Ils vont jusqu'à dire qu'un corps plus petit qui se mêle à un corps plus grand s'étend autant que lui : une goutte de vin rougirait la mer. (D. L., VII, 151.) C'est là le mélange de toutes les parties, κρᾶσις δι'ὅλων : c'est ainsi que la force se mêle à la matière, Dieu au monde : *Divinus spiritus per omnia maxima ac minima æquali intensione diffusus* (Sén., *Consol. ad Helv.,* 8, 3). L'accord de toutes les parties de l'univers ne s'explique que par cette tension d'un souffle divin : *hæc ita fieri omnibus inter se concinnentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur* (Cic., *de Nat. Deor.,* II, 7, 19). Faisant de l'univers un animal, les Stoïciens s'interrogeaient sur le siège de son âme, sur le centre d'où rayonnaient et se répandaient les forces actives : la plupart plaçaient l'ἡγεμονικόν dans la région supérieure, dans l'éther ; Cléanthe, dans le soleil (Cic., *Acad.,* II, 41, 126). L'âme humaine est un fragment de l'âme universelle : elle est à l'organisme ce que Dieu est au monde, elle s'étend en lui et en maintient tous les éléments dans une mutuelle sympathie. Les rapports de l'âme et du corps suffisent à établir qu'elle est corporelle : il n'y a qu'un corps qui puisse agir sur un corps. C'est donc par un mélange physique que s'explique l'union du corps et de l'âme. L'âme est un πνεῦμα, un souffle enflammé, qui se nourrit des vapeurs du sang, comme les astres des vapeurs de la terre. Elle a son siège, non dans le cerveau, mais dans le cœur : n'est-ce pas dans la poitrine que pénètre l'air respiré ? n'est-ce pas de la poitrine que sort la voix, cette première manifestation de la pensée ? Dans la génération, une partie de l'âme des parents se transmet à l'embryon : tant qu'il est dans le ventre de la mère, il n'a qu'une âme végétative ; c'est après la naissance, sous l'action de l'air extérieur, et par une sorte de condensation, que se forme l'âme animale (Plut., *de Stoïc. repugn.,* 41, 1, 8). Les sept parties de l'âme (cinq sens — faculté du langage — faculté

génératrice) s'étendent dans le corps à partir de l'ἡγεμονικόν, de la force centrale et supérieure, comme les bras d'un polype. (Plut., *de Plac. Ph.*, IV, 4, 2.)

Pour les Épicuriens, comme pour les Stoïciens, l'action réciproque du corps et de l'âme suffit à prouver que l'âme est corporelle. (Lucr., III, 61, sq.) Elle est composée de feu, d'air, de *pneuma* et d'un quatrième élément, le plus mobile, le plus subtil, principe de la sensation. (Lucr., III, 231 sq.) L'âme irraisonnable (*anima*, Lucrèce) est répandue dans tout le corps, dont elle est la force vivifiante. L'âme raisonnable (*animus, mens*, Lucr.) a son siège dans la poitrine : c'est à elle seule qu'appartient la sensation, le mouvement (D. L., X. 66). Bien que constituant un seul et même être, ces deux âmes peuvent se trouver dans des états différents : c'est ainsi que l'esprit peut être dans la sérénité quand l'âme animale est en proie à la douleur.

Galien donne sa forme définitive à la physiologie du πνεῦμα. — Rôle du cerveau, de la moelle et des nerfs. — Parallèlement aux écoles philosophiques, les médecins développent la théorie physiologique du πνεῦμα. Pendant plusieurs siècles, l'école de médecine d'Alexandrie fut florissante : on y pratiquait l'expérience et la vivisection, on s'y livrait à l'étude des nerfs et du cerveau, on y avait fait des découvertes, qu'on retrouvera de nos jours (distinction des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs). Le plus grand de ces médecins, Galien, reprend la théorie du πνεῦμα, en s'efforçant de lui donner plus d'unité et de cohérence. Le cœur et les artères reçoivent de l'air dans la diastole du pouls, et dans la systole ils rejettent celui qui est devenu impur. Le cœur, foyer de la chaleur organique, fournit le poumon de sang et reçoit du poumon et des artères le πνεῦμα, qui, par le ventricule gauche du cœur, retourne dans les artères, par lesquelles il se répand dans tout le corps. L'air respiré subit dans l'organisme des modifications qui le raffinent et le subtilisent. Dans le poumon il se mêle au *pneuma* présent dès la naissance, πνεῦμα σύμφυτον ; dans le cœur et dans les artères, puis dans les ventricules du cerveau, il est travaillé, raffiné. C'est ainsi qu'il devient πνεῦμα ζωτικόν, souffle vital : sous cette forme il se trouve surtout dans le cœur et les artères et préside aux fonctions de la vie végétative (digestion, respiration). Du πνεῦμα ζωτικόν, dans les ventricules du cerveau, se forme le πνεῦμα ψυχικόν, le souffle psychique, beaucoup plus subtil.

Ce *pneuma* psychique est-il l'âme même, ou n'est-il que son pre-

mier organe? Sur ce point Galien volontairement s'abstient de se prononcer. Il suffit d'ailleurs à son dessein que le *pneuma* soit la condition nécessaire de la vie et que ses altérations produisent les maladies du corps, les troubles de l'âme, la mort elle-même. Mais si Galien n'affirme pas que l'âme est matérielle, il met en lumière les rapports du physique et du moral. Les puissances de l'âme se développent en même temps que les organes du corps ; la perfection de la pensée humaine s'explique par l'heureux mélange des éléments qui entrent dans la composition du cerveau et par la subtilité du *pneuma* chez l'homme. Les états de l'âme dépendent du tempérament, c'est-à-dire des proportions selon lesquelles se combinent les éléments corporels, les principes du chaud, du froid, du sec et de l'humide (εὐκρασία—δυσκρασία). En admettant qu'il y ait dans l'âme une partie supérieure, incorporelle, la partie mortelle ne peut être autre chose que ce tempérament, que ce mélange des principes organiques. Ne voyons-nous pas la fièvre et les poisons rompre l'union de l'âme avec le corps, les différences de climat modifier le caractère des peuples, la bile noire introduite dans le cerveau produire la folie ?

Depuis Aristote, deux opinions avaient cours sur le siège de l'âme : les Péripatéticiens et les Stoïciens tenaient pour le cœur, les médecins pour le cerveau. Galien oppose à Aristote les expériences faites sur les animaux vivants ; la vivisection prouve que ce n'est pas le cœur, mais le cerveau, qui est le principe de la sensation, du langage et du mouvement volontaire. Le cœur n'est le siège que des passions et des mouvements involontaires ; le principe de la vie végétative réside dans le foie. La moelle épinière sert à réunir le cerveau aux nerfs, qui ne partent pas directement de lui ; quand on la sectionne dans toute son épaisseur, on supprime la sensation et le mouvement dans toute la partie du corps située au-dessous de la section. La substance des nerfs est la même que celle du cerveau, mais plus épaisse et plus dure. Ils sont les conducteurs du *pneuma*, transportent du centre à la périphérie les impulsions motrices et les sensations de la périphérie au centre. Leur fonction est triple : par leur rapport avec les organes des sens ils produisent la sensation ; par leur union avec les muscles, le mouvement volontaire ; enfin pour les autres organes ils rendent possible la conscience des modifications dangereuses.

Difficultés d'entendre les rapports de la matière et de l'âme dans la doctrine néo-platonicienne. —

Plotin reprend les idées de Platon sur la matière : elle n'est pas le corps, elle n'a aucune qualité, elle est l'indéterminé, le non-être. Au terme de la *procession,* l'Ame, la troisième hypostase, a besoin, pour disperser ce que concentre le monde des idées, d'une étendue où elle se développe : elle se crée à elle-même son lieu : προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα (*Enn.,* IV, 3, 9). Comment de l'Ame peut procéder la matière, de l'Être sortir le non-être, de ce qui est spirituel ce qui ne l'est plus à aucun degré, c'est ce que Plotin ne réussit pas à expliquer. Le monde phénoménal résulte de l'union de l'âme et de la matière. Comment entendre cette union? Image de l'Être dans le non-être, le monde sensible peut être comparé à l'apparence que donne l'objet réfléchi dans un miroir. De même qu'un visage se reproduit dans un grand nombre de glaces sans perdre son unité, ainsi l'Ame et la forme intelligible ne perdent pas leur unité, restent tout entières en elles-mêmes, alors qu'elles semblent divisées et multipliées dans les choses sensibles. La matière, comme non-être, participe de l'être sans y participer : μὴ μετέχον μετέχει (III, 6, 14); de même l'âme est dans la matière sans y être, elle est présente à la multitude des choses sensibles, sans sortir d'elle-même, tout en demeurant immuable.

Enveloppée d'abord dans l'Ame universelle, l'âme individuelle cède au désir de se faire dans un corps séparé une vie indépendante. Mais en tombant dans ce corps, elle ne perd pas sa nature purement spirituelle, elle reste unie à l'Ame et au Νοῦς. Comment de cet être supra-sensible et du corps composer un tout vivant? L'âme, répond Plotin, n'est pas dans le corps comme le corps est dans l'espace, ni comme la partie dans le tout; elle y est comme la force agissante dans son organe naturel, comme est présent à l'air le feu qui le pénètre sans s'y mêler. Il ne faut pas dire que l'âme est dans le corps, mais bien plutôt que le corps est dans l'âme, parce que c'est elle qui contient dans sa sphère d'action les organes corporels.

Les Pères de l'Église et les Scolastiques. — Les apologistes et les Pères de l'Église reprennent les théories des philosophes grecs; il n'est pas jusqu'au matérialisme stoïcien qui n'ait ses partisans (Tertullien). Sur la question de l'origine de l'âme, deux doctrines s'opposent : *créatianisme, traducianisme.* Selon la première, Dieu crée l'âme par un acte particulier et l'ajoute au corps. Selon la seconde, l'Ame est produite par les parents, comme le corps et dans la même mesure. Une partie du *pneuma* des ascendants se transmet dans l'acte de la génération. Saint Augustin trouve des difficultés à ces deux théories et refuse de se prononcer. Sur les rapports de l'âme et du corps, ses idées rappellent celles des Néo-Platoniciens. L'âme est simple, on ne peut la concevoir comme étendue. Elle est cependant présente à tout le corps, mais elle le pénètre, non pas *locali diffusione,* sed *vitali intentione;* elle est tout entière en toutes ses parties et en chacune d'elles, *in singulis tota et in omnibus tota* (*Epist.* 166, 2, 4). Conformément à ces principes, c'est l'âme tout entière qui éprouve l'impression faite sur une partie quelconque du corps, sans avoir besoin de se mouvoir au point même où cette impression se produit (*de Imm. an.,* 16, 25). Saint Augustin avoue d'ailleurs que cette union de l'âme et du corps ne peut être expliquée scientifiquement. L'homme est comme une troisième substance composée de deux substances hétérogènes. Saint Augustin n'admet pas l'action du corps sur l'âme : c'est l'âme qui dans le corps agit sur elle-même. On ne comprend pas bien pourquoi, dans cette hypothèse, il reprend les idées de Galien sur les intermédiaires entre le corps et l'âme (nerfs et pneuma — cerveau — cœur).

Nous retrouvons au moyen âge les idées de la matière et de la forme ; la tradition de la philosophie grecque n'est pas interrompue. Aristote n'avait pas expliqué comment la forme, qui est le général, peut faire de la matière, entièrement indéterminée par soi, un être individuel. Les Scolastiques péripatéticiens, Albert le Grand, saint Thomas, croient se tirer d'affaire en faisant de la matière elle-même le principe d'individuation. *Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem* (*de Princip. individ.,* fol. 297). Mais si l'individualité de l'homme ne tient qu'à la division de la matière, à la disposition de ses éléments dans l'espace, et si l'âme est en elle-même une forme immatérielle, comme l'affirme saint Thomas, ne faut-il pas nier l'individualité de l'âme humaine?

Duns Scot, l'adversaire de saint Thomas, ne veut pas qu'on identifie la forme et le général, ni qu'on fasse de la matière le principe d'individuation. L'individu est l'*ultima realitas* (*In 2m Sent.,* D. 3, 9, 6), l'existence individuelle n'est pas une déchéance, mais une perfection. Elle suppose qu'au général s'ajoutent des déterminations positives; l'essence générale (*quidditas*) est achevée par la nature individuelle (*hæcceitas*). D'ailleurs tout ce qui n'est pas Dieu, même les esprits créés, est composé de matière et de forme (*de Rer. princ.,* 9, 7). La matière qu'implique l'existence de l'âme humaine ou des anges, est très différente de la matière corporelle; il ne

faut entendre par là que la matière immédiatement créée par Dieu, la base universelle de toute existence finie : c'est ce que D. Scot appelle la matière premièrement première, *primo prima* (*de Rer. princ.*, 9, 8).

Occam, qui au début du XIVe siècle remet en honneur le nominalisme, n'admet pas qu'on identifie l'âme végétative (*forma corporis*), l'âme sensitive (*anima sensitiva*) et l'âme pensante (*anima intellectiva*). L'âme sensitive est étendue; elle est unie au corps pour ainsi dire corporellement en en pénétrant toutes les parties (*circumscriptive*). L'âme pensante est une autre âme, une substance séparable, unie au corps en telle façon qu'elle est tout entière en chacune de ses parties (*diffinitive*).

La théorie de Galien sur l'esprit psychique et animal (*spiritus*), unie à la théorie des quatre humeurs et des tempéraments, se fondit de bonne heure, au moyen âge, avec la psychologie d'Aristote. D'après cette théorie, que Mélanchton reproduit encore dans sa psychologie, les quatre humeurs fondamentales sont élaborées d'abord dans l'estomac, puis dans le foie (deuxième processus organique); l'humeur la plus noble, le sang, par une troisième élaboration, qui a lieu dans le cœur, devient l'*esprit vital* (*spiritus vitalis*); enfin, raffinée dans les cavités cérébrales (quatrième et dernier processus), elle devient l'esprit animal (*spiritus animalis*). Si cette théorie a jeté des racines si profondes, c'est probablement qu'elle offrait aux intelligences superficielles un moyen facile de relier le sensible au supra-sensible. (Lange, *Hist. du matérialisme*, tr. fr., t. Ier, p. 219.)

Voici comment s'exprime Mélanchton :

Galien dit de l'âme de l'homme : ces esprits sont ou l'âme ou un instrument immédiat de l'âme. Cela est certainement vrai; et leur éclat surpasse celui du soleil et de toutes les étoiles. Ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'à ces mêmes esprits se mêle, chez les hommes pieux, l'esprit divin lui-même, qui par sa lumière divine les rend encore plus brillants, pour que leur connaissance de Dieu soit plus éclatante, leur attachement plus solide, et leurs élans vers Dieu plus ardents. Quand au contraire les diables occupent les cœurs, ils troublent par leur souffle les esprits dans le cœur et le cerveau, empêchent les jugements, produisent des fureurs manifestes et entraînent les cœurs et les autres membres aux actes les plus cruels. (Cité par Lange, tr. fr., t. Ier, p. 482.)

La découverte de la circulation du sang, due au génie d'Harvey, bouleversa toute l'ancienne physiologie, dont la théorie du *pneuma* était comme la clef de voûte : c'est ce qui explique les résistances qu'on opposa à la vérité nouvelle. Descartes, instruit par ses observations anatomiques, adopta les idées du médecin de Charles Ier et conçut une physiologie toute mécaniste, mais en gardant quelque chose de la doctrine de Galien. La théorie des esprits animaux peut être considérée comme la dernière forme de l'antique théorie du *pneuma*, qui datait des premiers médecins grecs.

Le sang remplit les artères comme les veines, mais les parties les plus subtiles du sang, élaborées au cœur, montent sans cesse vers le cerveau, et servent à expliquer l'action réciproque de l'âme et du corps.

Descartes : opposition de l'étendue et de la pensée ; union et action réciproque de l'âme et du corps. — Pour Descartes, l'essence de la matière est l'étendue, parce que l'étendue est dans le corps la seule chose dont nous ayons une idée claire et distincte et sans laquelle nous ne saurions le concevoir. (*Principes*, II, 4.) Le corps vivant est une machine merveilleuse. L'animal est un automate qui n'a ni sentiment ni volonté. Descartes est l'adversaire résolu de l'animisme.

On a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme... Le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même) lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. (*Passions*, a. 5 et 6.)

Le corps est donc quelque chose de complet, d'achevé, une machine automatique dont les rouages n'attendent pas une impulsion étrangère. En tant que corps, l'homme est automate comme l'animal : jusque-là tout dans l'univers s'explique mécaniquement. Mais avec l'homme apparaît quelque chose d'entièrement nouveau, la pensée. Le corps et la pensée n'ont rien de commun, comment concevoir l'union et les rapports de ces deux substances hétérogènes?

Descartes ne cherche pas à expliquer l'union de l'âme et du corps par une hypothèse métaphysique; il la constate, il l'admet comme un fait. La métaphysique éclaircit notre notion de la pensée; les mathématiques déterminent notre notion de l'étendue; pour savoir ce qu'est l'union de l'âme et du corps « il faut vivre, s'abstenir de méditer ». (*Lett. à la princ. Elis.*, éd. Cousin, t. IX, p. 123-129.)

Que l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque *des expériences trop certaines et trop évidentes* nous le font connaître tous les jours trop manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres. (*Ibid.*, t. X, p. 161.)

L'union de l'âme et du corps est donc *sui generis ;* pour la com-

prendre il ne faut partir ni de la notion de l'étendue ni de la notion de la pensée, il faut partir de la vie même, des notions qui se rapportent à cette union (faim, soif, douleur, etc.). Cette union est des plus étroites; Descartes va jusqu'à dire que « le corps est *substantiellement* uni à l'âme ». (*Rép. aux 4es obj.*) L'esprit est distinct du corps, comme le bras est distinct du corps entier, c'est-à-dire qu'à la rigueur on peut l'en séparer, mais qu'il fait partie du tout.

J'avais décrit après cela l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, mais qu'elle doit expressément être créée, et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir des sentiments et des appétits semblables aux nôtres. (*Disc. de la Méth.*, 5e part.) La nature m'enseigne par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense; mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. (*6e Médit.*)

Le corps et l'âme étant ainsi unis, comment s'exerce leur action réciproque? L'âme est jointe à tout le corps, mais « elle a son siège principal et elle exerce ses fonctions plus particulièrement » dans la petite glande pinéale, vers laquelle montent sans cesse les esprits animaux élaborés au cœur.

La petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets, mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions, qu'il arrive de divers mouvements en cette glande; comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme, ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres. (*Pass.*, a. 34.)

Descartes admet donc que l'âme peut agir directement sur le corps : elle ne saurait sans doute augmenter ni diminuer la quantité de mouvement dans les corps, puisque cette quantité est immuable; mais elle peut changer la direction du mouvement des esprits animaux, et modifier ainsi leur cours par sa seule volonté. Cependant Descartes, malgré lui, par son dualisme même, est comme poussé vers la théorie des causes occasionnelles ou de

l'harmonie préétablie. Comment l'âme a-t-elle autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en la glande pinéale?

C'est parce que ces mouvements sont institués par la nature pour les lui faire sentir, c'est qu'ils lui donnent occasion de sentir. (*Dioptrique*, t. V, p. 54-100.) De cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion. (*Pass.*, a. 36.)

De même pour expliquer l'action de l'âme sur le corps, Descartes en vient à une sorte d'*occasionnalisme;* c'est toujours en agissant sur elle-même et sur ses idées que l'âme agit sur le corps.

Nos passions ne peuvent directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être *indirectement par la représentation* des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. (*Pass.*, a. 45.) Encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude (a. 50); et il y a telle liaison entre notre corps et notre âme, que, lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec *quelque pensée*, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi (a. 136).

Malebranche : la communication des substances; théorie des causes occasionnelles. — Sur la question de l'union de l'âme et du corps, Malebranche se sépare de Descartes. Il nie l'action directe et réciproque des deux substances, il n'admet qu'une correspondance de leurs phénomènes. Mais sa théorie de l'union de l'âme et du corps n'est que le corollaire de sa théorie générale de la communication des substances et ne s'entend que par elle. Si l'on admettait dans la nature de véritables puissances, si l'on croyait « que le soleil donne le mouvement et la vie à toutes choses », il faudrait revenir au paganisme, adorer ces forces bienfaisantes ou redoutables. (*Rech. de la Vér.*, l. VI, 2me part., c. III.)

Il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; toutes les causes naturelles ne sont point de *véritables* causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, qui déterminent l'auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre. (*Ibid.*)

Ce n'est pas le soleil qui fait pousser les plantes, c'est Dieu qui, à l'occasion du rayonnement solaire, dont il est le principe, détermine selon des lois générales tous les mouvements qui ont pour effet la croissance des plantes.

On peut donner une démonstration générale de cette impuissance des créatures.

Il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus, il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas tout, il y a contradiction que les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu. La démonstration en est claire; car nulle puissance, quelque grande qu'on l'imagine, ne peut surpasser ni même égaler celle de Dieu. Or il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit qu'il ne veuille qu'il soit quelque part, et que, par l'efficace de sa volonté, il ne l'y mette, il ne l'y crée. Donc nulle puissance ne peut le transporter où Dieu ne le porte pas, ni le fixer ou l'arrêter où Dieu ne l'arrête pas, si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures. (7e *Ent. mét.*, § 10.) Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan; mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler si Dieu ne s'en mêle : car, encore un coup, tant que Dieu voudra créer ou conserver cette boule au point A, ou à tel autre qu'il vous plaira, et c'est une nécessité qu'il la mette quelque part, nulle force ne pourra l'en faire sortir... La force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu. (7e *Ent. mét.*, § 11.)

Ces lois générales s'appliquent à toutes les créatures. Analysez l'idée de l'étendue, vous n'y trouverez jamais l'idée d'une force mouvante. Quand une boule qui se remue en rencontre et en meut une autre, c'est Dieu qui à l'occasion du mouvement de la première produit le mouvement de la seconde. « Les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connaître, si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui. » *A fortiori* l'esprit et le corps, substances hétérogènes, ne sauraient agir l'un sur l'autre.

Le corps par lui-même ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps: ils n'ont nul rapport entre eux. (*Morale*, 1re part., ch. x.) Il est évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficace propre sur un esprit, sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellente que lui. (4e *Ent. mét.*, § 11.) Vous ne pouvez de vous-même remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, mettre dans l'univers le moindre changement... (7e *Ent. mét.*, § 13.)

Comment donc expliquer cette union de l'âme et du corps qu'à tout instant l'expérience nous révèle? Une seule hypothèse nous reste, celle des causes occasionnelles. Tel mouvement du corps provoque Dieu à produire dans l'âme telle pensée, telle sensation; et, réciproquement, telle sensation et telle pensée provoquent Dieu à produire dans le corps tel mouvement, de sorte que Dieu fait tout et qu'il est le seul acteur.

Puisque vous voyez clairement qu'il ne peut y avoir de rapport ou de liaison nécessaire entre les ébranlements du cerveau et tels et tels sentiments de l'âme, il est évident qu'il faut avoir recours à une puissance qui ne se rencontre point dans ces deux êtres... (4e *Ent. mét.*, § 8.) Ainsi il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. (*Ibid.*, § 11.) Dieu seul peut remuer les esprits animaux, lui seul peut et sait les faire couler du cerveau dans les nerfs, des nerfs dans les muscles: toutes choses nécessaires au mouvement des membres... Dieu a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et *il veut sans cesse* que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. (7e *Ent. mét.*, § 13.)

Spinoza : l'unité de la substance explique le développement parallèle de l'étendue et de la pensée. — Le dualisme cartésien rendait bien difficile à entendre l'union substantielle et l'action réciproque de l'âme et du corps. Spinoza, comme Malebranche, se sépare de Descartes.

Qu'entend-il, je le demande, par l'union de l'âme et du corps? Quelle idée claire et distincte peut-il avoir d'une pensée étroitement unie à une portion de l'étendue? Dans sa philosophie, la distinction entre l'âme et le corps est si radicale, qu'il n'aurait pu assigner une cause déterminée ni à cette union ni à l'âme elle-même, et il aurait été contraint de recourir à la cause de l'univers, c'est-à-dire à Dieu... Je voudrais savoir aussi combien de degrés de mouvement l'esprit peut donner à cette glande pinéale, et avec quel degré de force il peut la tenir suspendue... Certes, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la volonté et le mouvement, il n'y a rien de commun entre la puissance ou les forces de l'esprit et celles du corps, et par conséquent les forces de l'un ne peuvent être déterminées par celles de l'autre. (*Eth.*, 5e part., Av.-Propos.)

Malebranche ramenait l'union de l'âme et du corps à une pure apparence, et il faisait remonter à Dieu et à l'efficace de sa volonté tout ce qu'il y avait de réel dans cette union. Mais, comme Descartes, il ne reconnaissait d'autre âme que l'âme humaine. Spinoza n'a pas seulement à expliquer l'union de la pensée et de l'étendue dans l'homme, mais l'union de la pensée et de l'étendue divines dans tout ce qui est. Comme il n'y a qu'une seule et même substance, il est nécessaire qu'il y ait correspondance entre tous ses attributs, expressions diverses d'une seule et même existence. A chaque mode de l'étendue divine doit donc correspondre un mode de la pensée divine : l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses. (*Eth.*, II, 7.)

La substance pensante et la substance étendue ne font qu'une seule et même substance, laquelle est conçue tantôt sous l'un de ses attributs et tantôt sous l'autre. De même, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières. Par exemple un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose exprimée par deux attributs différents, et par conséquent que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous celui de la pensée, ou sous tel autre attribut que ce puisse être, nous trouvons toujours un seul et même ordre, une seule et même connexion de causes. (*Eth.*, II; *Sch. de la prop. VII.*)

Ce n'est donc pas seulement à propos de l'homme que se pose le problème des rapports de l'étendue et de la pensée. Tout corps est un mode de l'étendue ; tout mode de l'étendue correspond si étroitement à un mode de la pensée que tous deux ne sont au fond qu'une seule et même chose ; donc tout corps est animé.

On peut dire que tous les individus de la nature, à des degrés divers, sont animés. De toutes choses, en effet, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est la cause. Les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, de sorte que l'une est supérieure à l'autre et contient une réalité plus grande, à mesure que l'objet de celle-ci est supérieur à l'objet de celle-là et contient une réalité plus grande... A mesure qu'un corps est plus propre que les autres à agir ou à pâtir simultanément d'un grand nombre de façons, il est uni à une âme plus propre à percevoir simultanément un grand nombre de choses. (*Eth.*, II ; *Sch. de la prop. XIII.*)

De même que la vie universelle est le développement parallèle et, en un sens, identique de tous les attributs divins, la vie humaine est le développement parallèle des modes de l'étendue qui constituent le corps humain, et des modes de la pensée qui correspondent à ces modes de l'étendue. Étant au fond identiques dans leur substance, l'âme et le corps doivent se correspondre dans toute la suite de la vie. Il n'y a aucune action directe ni réciproque : l'âme se développe sans le concours du corps, par une suite de pensées, « l'âme est un automate spirituel » (*Réf. de l'ent.*, tr. Saisset, t. II, p. 309) ; le corps se développe par une suite de mouvements, sans le concours de l'âme ; le corps du peintre fait des tableaux, sans que son âme y ait aucune part (*Eth.*, III ; *Sch. de la pr. II*) ; mais entre les deux séries il y a parallélisme, harmonie nécessaire. L'âme exprime par des pensées inadéquates et confuses tout ce qui se passe dans son corps, et par son corps elle a des rapports avec tout l'univers étendu. Nous retrouverons ces idées dans Leibniz, qui doit beaucoup à Spinoza.

L'âme et le corps étant une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue, il en résulte que l'ordre, l'enchaînement des choses est parfaitement un, soit que l'on considère la nature sous tel attribut ou sous tel autre, et partant que l'ordre des actions et des passions de notre corps et l'ordre des actions et des passions de notre âme sont simultanés de leur nature. Les hommes douteront de ce parallélisme, tant ils sont convaincus que c'est par la seule volonté de l'âme que le corps est mis tantôt en mouvement, tantôt en repos, et exécute enfin un grand nombre d'opérations qui s'accomplissent au gré de l'âme et sont l'ouvrage de la pensée. Personne, en effet, n'a encore appris de l'expérience ce que le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire par les lois de la nature corporelle, et sans recevoir de l'âme aucune détermination. Mais les merveilles qu'on observe dans les animaux, et qui surpassent de beaucoup la sagacité des hommes, ces actions des somnambules qu'ils n'oseraient répéter durant la veille, montrent assez que le corps humain, par les seules lois de sa nature, est capable d'une foule d'opérations qui sont pour l'âme jointe à ce corps un objet d'étonnement. (*Eth.*, III ; *Sch. de la prop. II.*)

En résumé il n'y a, selon Spinoza, aucun rapport entre l'étendue et la pensée, mais il y a un parallélisme constant dans le développement de ces deux attributs divins, dont l'harmonie résulte de l'unité de la substance qu'ils manifestent.

Leibniz : théorie de l'harmonie préétablie. — Dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* Leibniz nous apprend que c'est le problème de l'union de l'âme et du corps qui l'a amené à réfléchir sur le problème général de la communication des substances.

Après avoir établi la nature de la substance, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa ;* ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. (*Syst. nouv.*, etc.)

Leibniz, selon sa méthode progressive, donne une solution du problème qui de plus en plus nous ramène du dehors au dedans, du composé au simple, de l'apparence à l'être. Partons d'abord de l'hypothèse de deux substances hétérogènes, qui est celle de Descartes. Comment se représenter leur union et leurs rapports ?

Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde, dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième, dans leur propre exactitude... Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de l'*influence* est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de l'*assistance* est celle du système des causes occasionnelles ; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit intervenir que de la manière dont il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'*harmonie préétablie* par un artifice prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général. (*Syst. nouv.*, 1er Eclairciss.)

Ainsi, de ce premier point de vue, le corps et l'âme sont comme

deux horloges qui, sans agir l'une sur l'autre, marqueraient toujours les mêmes heures et sonneraient en même temps.

Mais ce n'est là encore qu'un point de vue extérieur et superficiel. C'est dans la nature et les lois générales de l'être qu'il faut chercher la raison des apparences. L'harmonie préétablie n'est pas seulement, pour Leibniz, une théorie de l'union de l'âme et du corps; elle est, si j'ose dire, sa philosophie tout entière. Les substances, étant simples, ne peuvent agir du dehors les unes sur les autres; « les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » (*Monad.*, § 7.) Comment dans cette hypothèse, qui semble éparpiller l'Être en une infinité d'individus solitaires, expliquer l'unité du monde qui nous apparaît et l'accord de tous les phénomènes qui le constituent?

« Il faut dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses du dehors... Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle, il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités que le vulgaire des philosophes imagine. » (*Syst. nouv.*) Leur vraie relation est une influence idéale, semblable, quant à ses effets, à une influence réelle, mais tout interne. Ainsi chaque monade a en soi le principe de tous ses développements, ses perceptions ne lui viennent que d'elle-même, elle est donc, pour Leibniz comme pour Spinoza, « un automate spirituel » (*Syst. nouv.*); mais en même temps ses actes sont en accord préétabli avec tous les actes de toutes les autres monades, et par là « elle est un miroir vivant perpétuel de l'univers ». (*Monad.*, § 56.)

C'est dans ces lois générales que nous devons chercher l'explication de l'union de l'âme et du corps.

Quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie. (*Monad.*, § 62.) Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, parce qu'elles sont toutes les représentations d'un même univers. (*Monad.*, § 78.)

Quand Leibniz dit que l'âme est unie plus particulièrement à un corps, il entend que Dieu a eu égard à l'âme en réglant la suite des actes des monades qui constituent le corps, et réciproquement. De même, pour bien entendre l'action réciproque de l'âme et du corps, il faut se souvenir de ce que c'est réellement qu'agir et pâtir.

La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi, l'on attribue l'*action* à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle a des perceptions confuses. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une *influence idéale* d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. (*Monad.*, 49, 50, 51.)

L'action réciproque de l'âme et du corps, comme leur union, est donc tout idéale. Le corps est poussé à exécuter les ordres de l'âme, en tant que celle-ci a des perceptions distinctes, et l'âme se laisse incliner par des passions qui naissent des représentations corporelles. En un mot: 1° l'âme est une monade supérieure, qui est l'entéléchie du corps, en ce sens que c'est en elle qu'on trouve la raison des actes des monades sans nombre qui constituent le corps, et de leur harmonie; 2° l'âme agit sur le corps en tant qu'on trouve en elle la raison de ce qui se passe dans les monades dont elle est le lien idéal; le corps agit sur l'âme en tant qu'on trouve en lui ce qui rend raison des modifications de l'âme.

Conclusion. — Après les Cartésiens, on s'efforce surtout d'éviter le problème. — On peut dire qu'après l'école cartésienne on s'efforce bien plutôt d'éviter que de résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps, et le problème plus général de la communication des substances. La doctrine de l'*influx physique*, qu'on attribue à Euler et qui est la théorie traditionnelle des écoles, n'est pas une solution du problème. Influx physique ne veut dire qu'*influence naturelle*[1]. Cette doctrine consiste à admettre comme un fait que deux substances agissent naturellement l'une sur l'autre; mais ce n'est point une hypothèse pour expliquer le comment de cette union.

1. Dans cette histoire des hypothèses explicatives de l'union de l'âme et du corps, nous n'avons pas cru devoir parler de la prétendue théorie du *médiateur plastique* attribuée dans les manuels de philosophie (d'après l'autorité de Laromiguière) à Cudworth, le célèbre auteur du *Systema intellectuale*. Nous avons démontré dans notre thèse latine (*de Natura plastica apud Cudworthum*, 1848, traduite en français, 1860) qu'il n'y a rien de semblable dans Cudworth. La *nature plastique*, qu'il n'appelle jamais médiateur, n'a pas pour fonction d'expliquer l'union de l'âme et du corps, mais la production de l'organisation et de la vie. Elle est une sorte d'instinct, de vie plastique dans la nature, analogue à ce que l'on appelle aujourd'hui l'Inconscient; et Cudworth s'en sert encore comme d'une âme du monde, qui sous les ordres de Dieu est chargée de l'organisation des choses; et est responsable des désordres et des erreurs de la nature. Ce n'est donc pas ce principe mi-spirituel, mi-matériel, qui aurait été chargé, comme on le supposait, d'expliquer l'union du matériel et du spirituel : hypothèse aussi puérile que contradictoire. P. J.

De quelque manière, dit Euler, qu'on envisage cette étroite union entre l'âme et le corps, qui constitue l'essence d'un homme vivant, elle demeure toujours un système inexplicable dans la philosophie. (*Lett. à une princ. d'Allemagne,* 2e part., l. 13.)

Les phénoménistes de l'école de Hume et les savants se bornent à constater qu'on ne saisit aucun rapport entre un mouvement et un état de conscience, que par suite il y a là pour nous deux séries de phénomènes irréductibles.

Si nous connaissions parfaitement les états moléculaires qui correspondent à tel ou tel état de pensée ou de sentiment, nous serions encore aussi loin que jamais de la solution de ce problème : quel est le lien entre cet état physique et les faits de conscience? L'abîme qui existe entre ces deux classes de phénomènes serait toujours intellectuellement infranchissable. (Tyndall, cité par H. Taine : *de l'Intelligence,* 2e édit., 1870, t. Ier, p. 355.)

Kant considère comme un avantage de la *Critique de la raison pure* qu'elle nous débarrasse de l'insoluble problème de l'union de l'âme et du corps. Il y a quelque chose à garder du dualisme cartésien. Le fond des choses n'est ni la matière ni l'esprit; c'est une chose en soi inconnue, que le corps et la pensée manifestent sous les formes différentes de l'espace et du temps. Le matérialisme et l'idéalisme ont également tort : l'esprit n'est pas immédiatement perçu comme substance, moins encore comme la substance de tout; l'esprit n'est pas un mode, un phénomène de la matière, il n'y a pas passage de l'une à l'autre. Le corps et la pensée sont deux phénomènes : il est possible que la chose en soi soit unique; sous la forme de l'espace, elle est le corps; sous la forme du temps, elle est la pensée. Nous ne pouvons échapper à cette opposition de deux ordres de phénomènes, mais par la critique nous nous délivrons d'un problème insoluble.

La difficulté consiste, comme on sait, dans la prétendue hétérogénéité de l'objet du sens intime (de l'âme) et de ceux des sens extérieurs, attendu que l'intuition du premier ne suppose d'autre condition formelle que le temps, tandis que celle des seconds suppose en outre l'espace. Mais si l'on songe qu'il n'y a pas entre ces deux espèces d'objets de différence intrinsèque, que seulement l'une se manifeste (*erscheint*) à l'autre extérieurement, et que par conséquent ce qui sert de fondement, comme chose en soi, à la manifestation de la matière (*der Erscheinung der Materie*) pourrait bien n'être pas d'une nature si hétérogène, alors la différence s'évanouit, et il n'en reste plus d'autre que celle de savoir comment est possible en général un commerce de substances. Or la solution de cette dernière difficulté est sans aucun doute hors du champ de toute connaissance humaine. (*Paralogismes de la raison pure,* t. II, p. 26, tr. fr.)

Pour Fichte, il n'y a qu'une substance, le moi infini. L'absolu de Schelling est l'identité du sujet et de l'objet, du réel et de l'idéal.

La nature non seulement en soi, comme étant l'acte intégral et absolu de la manifestation divine, mais encore dans son existence visible, est essentiellement une, elle ne renferme aucune diversité intérieure. Dans toutes choses elle est la même vie, la même puissance, la même fusion par les idées. Il n'y a point en elle d'existence corporelle pure, mais partout l'âme symboliquement transformée en corps... La psychologie s'appuie sur l'hypothèse de l'opposition de l'âme et du corps, et l'on peut facilement juger ce qui peut sortir de recherches faites *sur ce qui n'existe pas, savoir une âme opposée au corps.* Toute vraie science de l'homme ne peut être cherchée que dans l'unité essentielle et absolue de l'âme et du corps, c'est-à-dire dans l'*idée* de l'homme, par conséquent, non pas en général dans l'homme réel et empirique, qui n'est qu'une manifestation relative de celle-ci... La vraie science de la nature doit partir de l'*identité de l'âme et du corps dans toutes les existences;* de sorte qu'entre la physique et la psychologie on ne doit concevoir aucune réelle opposition. (*Leç. sur les études acad.,* VIe et XIe leçon.)

Les Matérialistes affirment l'identité de la matière et de la force : « pas de matière sans force, pas de force sans matière »; mais ils ne s'inquiètent de définir ni la matière, ni la force, ni le *comment* de leur union. Les Spiritualistes, qui maintiennent encore le dualisme cartésien, considèrent l'union des deux substances hétérogènes, esprit et corps, comme un fait que l'expérience nous contraint d'admettre, que la science est incapable d'expliquer. Toutefois il semble que de plus en plus on soit disposé à admettre l'unité de substance, soit à la manière de Leibniz, soit à la manière de Spinoza ; dès lors on évite l'insoluble problème de l'union de l'âme et du corps. Mais il ne faut point oublier qu'il n'est pas beaucoup plus facile de comprendre comment deux substances de même nature peuvent agir l'une sur l'autre. Comme le remarquait Cuvier, la communication du mouvement ne nous paraît s'expliquer suffisamment elle-même que par l'habitude que nous avons de la rencontrer partout. Il semble, selon l'idée de Schelling, que cette action réciproque de tous les individus qui composent l'univers ne puisse s'entendre, en dernière analyse, que par l'unité du principe qu'ils manifestent. Seulement dans cette hypothèse, on n'explique l'unité qu'en mettant en péril l'individualité.

THÉODICÉE[1]

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS L'ANTIQUITÉ ET AU MOYEN AGE

S'il est vrai d'une manière générale que toute philosophie est sortie de la mythologie, cela est surtout vrai du problème philosophique que l'on peut appeler le problème religieux, c'est-à-dire celui qui porte sur l'existence et sur les attributs de Dieu. Ce problème est né manifestement des réflexions suggérées à la pensée humaine par les croyances populaires qui sont le fond de toute religion. Logiquement, l'histoire de la religion devrait ici précéder l'histoire de la philosophie. Nous ne remonterons pas si haut. Nous signalerons seulement très rapidement les premières conceptions religieuses des Grecs, telles que nous les pouvons entrevoir dans leurs plus anciens poètes, dans la *Théogonie* d'Hésiode et dans les poèmes homériques.

La théologie grecque. — Les poètes : Hésiode et Homère. — Hésiode nous enseigne que le monde est sorti du Chaos par la vertu de l'Amour.

Tout au commencement fut le Chaos ; puis ensuite la terre aux larges seins, base solide de tout, et toujours, le ténébreux Tartare au plus profond de la terre aux larges voies, et l'Amour, le plus beau d'entre les dieux immortels, qui sou-

1. Le terme de *théodicée* a été contesté comme ne signifiant au propre dans Leibniz, qui l'a employé le premier dans le livre qui porte ce nom, que la *Justice* de Dieu (Θεοῦ δίκη) ou la *Justification* de Dieu : c'est donc surtout un traité sur la Providence. Mais ce mot, par extension, a fini par signifier toute la partie de la métaphysique qui traite de Dieu. C'est la loi de la *Vie des mots* (voir sur ce sujet l'ingénieux écrit de M. Darmesteter) d'étendre sans cesse la signification des mots, en passant de la partie au tout. Le mot *théodicée* est court, et il remplace avantageusement l'ancien terme de *théologie naturelle,* qui se compose de deux termes, dont le premier est équivoque. Au reste, la *Théodicée* de Leibniz traite en réalité de toutes les questions qui concernent Dieu. Il n'y est pas seulement question de la justice, mais de la bonté, de la puissance, de la liberté divine, de la création, et même de l'existence de Dieu. C'est donc au fond un traité complet de théologie naturelle.

lage les membres de tous les dieux et de tous les hommes... Du Chaos et l'Érèbe et la Nuit noire naquirent, et de la Nuit elle-même naquit l'Ether et le Jour qu'elle engendra, ayant conçu unie d'amour à l'Érèbe... etc. (*Théogonie*, v. 116 et suivants, trad. de Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, t. I, p. 59.)

On retrouve la même théogonie dans le mythe des oiseaux, rapporté par Aristophane dans la comédie de ce nom (*Oiseaux*, v. 191).

Telle paraît avoir été la plus ancienne théologie des Grecs, assez conforme d'ailleurs à ce que nous savons de la théologie phénicienne par le témoignage de Sanchoniathon (*Eusèbe*, d'après Philon de Byblos, *Præpar. Evang.*, l. I, c. VI; voyez Renouvier, p. 60). C'est, on le voit, une sorte de naturalisme panthéistique, où tout sort du Chaos par la vertu des forces qu'il contient en germe, et qui le transforment.

Dans la théologie d'Homère se manifestent un tout autre esprit, un tout autre caractère. Cette cosmogonie panthéiste et naturaliste se transforme en un anthropomorphisme qui se rapproche du théisme. Jupiter est le suprême ordonnateur (ὕπατος μήστωρ). Il dispose et dirige tout. Toutes les forces de l'univers se rangent sous son autorité. Au sommet de l'empire des dieux, Jupiter apparaît seul, idéal de suprême puissance et d'intelligence absolue. Il préside l'assemblée des dieux, et il communique avec les hommes. Il est le père d'Ati, la déesse qui égare les coupables; du Repentir, qui rachète les fautes; de la Plainte, « vengeresse des opprimés ». Il est le protecteur des droits sur lesquels reposent les rapports des hommes. Dieu suprême du serment et de la famille, il veille sur l'enceinte des habitations; il est le patron des hôtes et des suppliants, et même des mendiants. (Jules Girard, *du Sentiment religieux chez les Grecs*, p. 71-72.)

Malgré les grandes idées mêlées à la poésie d'Homère et d'Hésiode, la religion des Grecs ne s'est pas beaucoup élevée au-dessus de la mythologie; elle n'est jamais devenue complètement ce que nous appelons une religion. Trois choses, en effet, caractérisent une religion : 1° un révélateur; 2° un livre sacré; 3° une métaphysique et une morale. En Grèce, il n'y a pas de révélateur; aucun homme ne s'est présenté et n'a été accepté comme un intermédiaire sacré et privilégié entre Dieu et l'homme. Il n'y a pas eu un Manou, un Zoroastre, un Boudha. De même il n'y a pas eu de livres sacrés, tels que le Zend-Avesta, le Véda, le Coran, etc. Enfin il n'y a pas eu de théologie, c'est-à-dire de doctrine métaphysique et morale développée par un sacerdoce savant et placée au-dessus du libre examen des individus. En Grèce, les théologiens sont les poètes : eux

seuls développent les idées religieuses et morales contenues dans les croyances populaires. Cependant quelques tentatives d'organisation religieuse ont été essayées et nous donnent l'idée de ce qui aurait pu devenir la religion grecque. Les mystères d'Orphée ou même le pythagorisme sont des essais de ce genre. (V. *le Sentiment religieux chez les Grecs*, de M. Jules Girard.) Rien de tout cela n'a abouti, et la religion grecque est restée une religion d'imagination, dont les philosophes et les poètes ont été les métaphysiciens et les moralistes. Voyons donc les idées religieuses des poètes se développer par la philosophie.

La cosmogonie des premiers philosophes grecs. — École ionienne. — Xénophane. — Critique du polythéisme. — Le panthéisme de Xénophane. — Scepticisme religieux. — Les Sophistes. — La première philosophie des Grecs, celle de l'école d'Ionie, fut une cosmogonie avant de devenir une théologie. Elle fut, sous une forme abstraite et scientifique, la traduction de la cosmogonie mythologique. Aristote rattache la doctrine de Thalès, que tout vient de l'humide, à ce vieux mythe qui fait de l'Océan « le père des dieux et des hommes ». (Arist., *Métaphys.*, I, 3.) Cependant la cosmogonie de Thalès, matérialiste en apparence, était animée d'un sentiment panthéistique. Il disait que tout est plein de Dieu, πάντα πλήρη θεῶν (Arist., *de Anim.*, I, 5). Il attribuait aussi une âme à l'aimant (Arist., I, 2, 405 *a* 19).

Le premier penseur qui ait élevé la conception de Dieu à la hauteur philosophique, soit en combattant des superstitions populaires, soit en déterminant les caractères propres et les attributs de la divinité, est Xénophane, le fondateur de l'école éléatique. Xénophane raillait l'anthropomorphisme polythéiste. Il disait que les hommes ont fait leurs dieux à leur image.

Les nègres se les représentent noirs et avec le nez épaté; les Thraces avec des yeux bleus et une chevelure rouge. Si les bœufs et les chevaux savaient peindre, ils représenteraient les dieux sous forme de chevaux et de bœufs. (Xénoph., Frag. 6 et 7; Cicéron, *de Nat. deorum*, I, 24.)

Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui est déshonorant chez les hommes, le vol et l'adultère. (Cicéron, *de Natura deorum*, I, 24.)

Xénophane, selon Aristote (*de Xenoph.*, 3), démontrait l'unité de Dieu *a priori* : « Si Dieu est ce qu'il y a de plus puissant, il doit être un; car s'il était deux ou plusieurs, il ne serait pas ce qu'il y

a de plus puissant, puisqu'il ne pourrait pas tout ce qu'il voudrait. » Il démontrait de la même manière l'éternité de Dieu. Enfin, il lui reconnaissait le plus haut des attributs, l'intelligence : « Sans fatigue, disait-il, il dirige tout par la puissance de l'esprit : ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. » (Fragm. 3.) Cependant on peut se demander encore si ces paroles doivent être entendues dans le sens du théisme ou du panthéisme (V. Cousin, *Fragments philosophiques,* art. XÉNOPHANE). Aristote nous dit que Xénophane s'éleva à l'idée de l'unité divine en contemplant le ciel tout entier : εἰς τὸν ὅλον οὔρανον ἀποϐλέψας. (*Mét.,* I, 5.) Il semble bien aussi que ce soit à l'univers que s'applique cette belle pensée : « Tout entier il voit ; tout entier il conçoit ; tout entier il entend : Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νόει, οὖλος δὲ τ'ἀκούει. » (Frag. 2.)

Ce n'est donc pas Xénophane, c'est Anaxagore qui a séparé le premier l'esprit de la matière et placé l'intelligence à l'origine des choses. C'est ce qui résulte de ce passage d'Aristote :

Que l'ordre et la beauté qui existent dans les choses ou qui s'y produisent aient pour cause la terre ou quelque autre élément de cette espèce, c'est ce qui n'est guère vraisemblable... Attribuer ces admirables effets au hasard et à la fortune était trop peu raisonnable. Aussi quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence cause de l'arrangement et de l'ordre universel, cet homme parut jouir de sa raison au prix des divagations de ses devanciers (οἷον νήφων ἐφάνη παρ'εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον). Or nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore s'attacha à cette opinion. (*Métaph.,* I, 3.)

Voici les textes qui nous restent d'Anaxagore et qui témoignent de la doctrine précédente.

Au commencement, toutes choses étaient ensemble infinies quant au nombre et à la petitesse... L'intelligence a ordonné toutes choses en les séparant : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν... Νοῦς πάντα διεκόσμησε [1]. (Diog. L., II, 6.) — L'intelligence est indépendante (αὐτοκράτης) ; elle n'est mêlée à aucune autre chose ; elle est tout entière en elle-même, μοῦνος αὐτὸς ἐφ'ἑαυτοῦ ἐστι. — Elle est ce qu'il y a de plus subtil, de plus pur, τὸ λεπτότατον, τὸ καθαρώτατον. (Fragm. 8.) — Elle a une puissance souveraine sur toutes choses : ἰσχύει μέγιστος πάντων νοῦς κρατέει ; enfin elle a un savoir illimité : περὶ πάντος ἴσχει, πάντα ἔγνω (*Simplic.,* 271 *a* 30).

Avec les Sophistes commence le scepticisme en matière de religion. Protagoras disait :

Je ne sais rien des dieux, ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas : οὔθ' ὡς εἰσί, οὔθ'ὡς οὐκ εἰσί (D.L., IX, 51.) Thrasymaque passe pour avoir élevé des doutes sur la

1. Le seul mot de διεκόσμησε signifie à la fois l'acte de séparer (διὰ) et l'acte d'ordonner (κόσμάω).

providence divine. Il disait que les dieux ne s'occupaient pas des affaires humaines : ὅτι οἱ θέοι οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα.

Enfin on attribue à Critias, un des trente tyrans, élève des Sophistes et de Socrate, un passage où, comme les philosophes du XVIII[e] siècle, il attribuait aux législateurs l'invention des dieux.

Au commencement, dit-il, les hommes vivaient sans lois et sans ordre comme les animaux. On établit des lois pénales ; mais comme ces lois n'attaquaient que les crimes commis au grand jour, il est survenu un homme habile et ingénieux qui, voulant prévenir les délits cachés, se mit à parler des dieux immortels et à leur assigner le ciel pour demeure. (Sextus Emp., *Adversus Mathematicos,* IX, 54.)

Le théisme philosophique. — Socrate. — Les causes finales. — La Providence. — L'impiété des Sophistes suscita un défenseur des idées morales et religieuses. Malgré les germes que nous avons recueillis dans les philosophies antérieures, ces germes sont encore trop faibles et trop confus pour que nous ne soyons pas autorisés à voir dans Socrate le vrai fondateur du théisme philosophique, le premier qui ait eu l'idée de la person nalité divine et qui ait trouvé la preuve de l'existence de Dieu connue dans l'École sous le nom de preuve des causes finales. D'une part le Discours de Socrate dans le *Phédon* de Platon, d'autre part dans Xénophon le double entretien de Socrate avec Euthydème et Aristodème, contiennent l'exposé le plus net des doctrines que nous venons de mentionner. Socrate s'était d'abord, comme les philosophes antérieurs, occupé de physique et de cosmogonie ; mais il n'avait pu se contenter de leurs explications. Il ne fut pas même satisfait d'Anaxagore, qui n'avait introduit l'intelligence dans son système que pour ne pas s'en servir. Socrate, au contraire, conçut l'univers comme le produit d'une cause morale, d'une volonté bienfaisante. Il ne disait pas que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire, mais parce que cela est bon. Tel est le résumé du Discours de Socrate dans Platon (*Phédon,* 96, 199). Xénophon nous le montre aussi, mais sous une forme plus populaire, développant à Aristodème (*Mémor.,* I, 4) les heureuses combinaisons du corps humain et l'enchaînement harmonieux des causes et des effets, des moyens et des fins. Il ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence ; il y trouve la preuve d'une puissance bienfaisante pleine de sollicitude pour les hommes (IV, 3). Il croit à la présence constante et à l'action infaillible de cette puissance dans l'univers ; il croit qu'elle a les regards ouverts sur les hommes, et qu'elle connaît le secret de leurs pensées et de leurs

sentiments (I, 1). Il reconnaît donc, non seulement l'existence de Dieu, mais celle de la Providence, et non seulement de cette Providence universelle qui veille sur l'ensemble de l'univers, mais de la Providence particulière qui s'intéresse au sort des individus. Il recommandait la prière, et voulait que l'on n'en usât que pour le bien de son âme, et non pour les biens temporels. En se plaçant au point de vue philosophique, on peut dire que Socrate a été le révélateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout entier, la Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu; tandis que la religion grecque, sous la forme anthropomorphique, n'était encore qu'une religion de la nature, Socrate fit connaître le premier le Dieu moral, celui qui a été depuis reconnu et adoré de toutes les nations civilisées.

La doctrine religieuse de Platon : l'idée du Bien, la vie de Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu. La Providence. — Le mal; l'optimisme. — Les idées de Socrate furent développées par Platon d'une manière beaucoup plus ample et sous une forme plus scientifique. C'est avec lui que commence véritablement l'histoire de la théodicée. On peut dire, à la vérité, que sa philosophie tout entière, à savoir la théorie des Idées, n'est autre chose qu'une théodicée.

Que faut-il entendre par idée (ἰδέα, εἶδος) dans la doctrine de Platon ? C'est l'élément général et essentiel de toutes choses : c'est ce qu'il y a de fixe et de permanent en elles. Mais l'idée n'est pas seulement supérieure aux individus par la quantité, comme l'un au plusieurs, mais encore par la qualité. Elle n'est pas seulement le *général*, elle est l'*idéal*. (Voy. notre *Essai sur la dialectique de Platon*, p. 249.) A la vérité, il a souvent confondu ces deux points de vue : ce qui a donné lieu à Aristote de ne voir dans sa théorie qu'un tissu d'abstractions. Mais l'esprit du platonisme tout entier dépose contre cette interprétation. La mesure de l'être pour Platon n'est pas seulement dans la généralité et l'extension du concept : elle est en même temps et surtout dans la perfection. En effet, entre les différentes idées, quelles sont celles que Platon place au premier rang, et dont il accorde partout l'existence sans hésiter et avec la plus entière conviction ? Ce sont les idées de ce qu'il y a de plus parfait, les idées du juste, du beau et du bien.

Il y a donc quelque chose de beau, de bien et de grand par soi-même. — Pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien. (*Phédon*, 77, 4.) — Dirons-nous que la justice est quelque chose ou qu'elle n'est rien ? Nous le dirons assurément. N'en dirons-nous pas autant du beau et du bien ? (*Phédon*, 65, 7.)

En un mot, toutes les idées que nous marquons dans le discours, les caractères de l'existence, ne font pour Platon l'objet d'aucun doute. Il en est de même, quoiqu'il les place au second rang, des idées mathématiques, l'égalité, les nombres, la mesure, tout ce qui dans les choses sensibles est principe d'ordre et d'harmonie. Enfin, mais avec plus d'hésitation, Platon admet les idées des choses sensibles, c'est-à-dire le principe essentiel de chaque genre et de chaque espèce, telles que l'idée de l'homme (*Parm.*, 130), l'idée du feu (*Timée*, 51 *c*) ou même l'idée du monde sensible en général, qu'il appelle le vivant en soi, τὸ αὐτόζωον.

Maintenant ces types idéaux fondements de la réalité visible et sensible seraient-ils, comme on l'a dit, des modes sans substance, ou ne se rattachent-ils pas eux-mêmes à une idée supérieure, qui est précisément l'idée de Dieu ? Les textes sont décisifs, et il n'est pas permis de séparer les Idées et Dieu. Que dit en effet Platon dans la *République ?* « Tous les êtres intelligibles tiennent du Bien leur être et leur essence : τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῖς προιεῖναι (*Rép.*, VI, 109 *b*.) N'est-ce pas dire que les idées ont leur substance dans l'idée du bien, qui n'est autre que Dieu lui-même ? C'est ce qui résulte encore de cet autre passage de la *République :*

Aux dernières limites du monde intellectuel est l'idée du Bien (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ), idée que l'on aperçoit avec peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon (πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτίαν); que dans le monde intelligible c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence : ἀληθείαν τε καὶ νοῦν παρασχομένη. (VII, 517 D.)

Dira-t-on que ce que Platon appelle l'Idée du Bien n'est pas Dieu lui-même ? Mais que serait-ce donc ? Et quel autre principe que Dieu peut être la source de la vérité et de l'intelligence, la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans les choses ?

Considérons cette idée, dit-il encore, comme le principe de la science; et quelque belles que soient les sciences et la vérité, tiens pour certain que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. (*Rép.*, VI, 508 E.)

C'est encore le même principe qui dans Platon est l'objet, non seulement de la dialectique, mais de l'amour. L'amour poursuit le beau comme la science poursuit le vrai, et la vertu le bien. L'amour s'élève du corps aux esprits, de la beauté des formes à la beauté des sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, jusqu'à ce qu'il atteigne le beau tel qu'il est en soi.

O mon cher Socrate, s'écrie dans le *Banquet* l'étrangère de Mantinée, ce qui peut seul donner du prix à la vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non pas revêtu de chairs ou de couleurs destinées à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine? (*Banquet*, 210 sqq.)

Enfin ce Dieu, terme suprême de la dialectique et de l'amour, est un Dieu vivant; ce n'est pas une entité logique sans conscience et sans personnalité.

Eh quoi! nous persuadera-t-on facilement, dit Platon dans le *Sophiste,* que dans la réalité le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu, que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile et immuable sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? (*Sophiste*, 248 E.)

En même temps que Platon s'élève à Dieu spontanément par le mouvement ascensionnel de la dialectique et de l'amour, il cherche aussi à l'établir par le raisonnement, et c'est à lui que commence l'histoire de ce qu'on appelle les preuves de l'existence de Dieu[1].

1° *Preuve par la cause efficiente.* — « Tout ce qui naît, πᾶν τὸ γενομένον (*Timée,* 37 B) procède nécessairement d'une cause. La cause et ce qui produit est la même chose. Ce qui produit précède par nature (ἡγεῖται κατὰ φύσιν), et ce qui est produit vient à la suite. (*Phil.*, 7.) Il y a donc une puissance (δύναμις) capable de faire que les choses deviennent ce qu'elles n'étaient pas auparavant : τοῦ μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι (*Sophiste,* 205 *b*).

2° *Ce qui est dans l'effet est idéalement dans la cause.*

Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme? — Oui. — D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers lui-même n'était pas animé? — Il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a pas d'âme. Ainsi tu diras qu'il y a dans Jupiter, en qualité de cause, une âme royale, une intelligence royale. (*Philèbe,* 30.)

3° *Preuve par la cause motrice.* — Platon, avant Aristote, avait déjà prouvé Dieu par le mouvement; c'est l'objet d'une très longue démonstration dans le dixième livre des *Lois*. Il est vrai que dans ce passage, il s'agit plutôt de l'Ame du monde que de Dieu; mais cette âme du monde est produite par Dieu.

« Il y a deux sortes de substances : celles qui peuvent communiquer leur mouvement à d'autres, mais qui n'ont jamais la force de se mouvoir elles-mêmes, et celles qui se meuvent elles-mêmes et aussi d'autres substances. » La substance qui se meut soi-même est donc la cause du mouvement pour celles qui ne se meuvent pas elles-mêmes. « Tout ce qui appartient à l'âme

1. Voir Fouillée, *Philosophie de Platon,* t. I, p. 490.

est donc antérieur à ce qui appartient au corps. Par conséquent, les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et la mémoire ont existé avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force, puisque l'âme a existé avant le corps. » Même démonstration tirée de l'ordre et de l'harmonie célestes : « S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mouvement de l'intelligence, on doit conclure évidemment que l'âme pleine de bonté gouverne cet univers, et que c'est elle qui le conduit. »

4° *Preuve par les causes finales.* — Platon a fidèlement suivi la tradition de Socrate. Est-ce Socrate lui-même, est-ce Platon, sous le nom de Socrate, qui dans le *Phédon* oppose la méthode des causes finales à celle des causes physiques? Nous ne pouvons le dire. Ce qui est certain, c'est que ce passage du *Phédon* exprime une doctrine commune à tous deux. Dans ce passage célèbre, Socrate raille ceux qui expliquent l'univers par l'air, l'éther, l'eau, etc.

C'est comme si l'on disait : Socrate est assis sur son lit parce que son corps est composé d'os et de nerfs, que ces os étant durs et solides sont supportés par des jointures, que les muscles lient les os aux chairs, etc., ou encore si pour expliquer la cause de notre entretien il la cherchait dans le son de la voix, dans l'air, dans l'ouïe, sans songer à la véritable cause, à savoir que les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée. (*Phédon,* 100 sqq.) Ainsi la plupart des hommes pensent que les causes matérielles sont non seulement les causes auxiliaires, mais encore les causes réelles de toutes choses (οὐ συναιτία, ἀλλ'αἰτία), parce qu'elles produisent le froid et le chaud, et autres effets semblables. Mais il est impossible qu'elles aient de la raison et de l'intelligence. Or celui qui aime l'intelligence doit chercher avant tout les causes intelligentes (τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν) et n'accorde que le second rang à celles qui sont mues par d'autres, et qui en meuvent d'autres à leur tour d'une manière nécessaire. » (*Timée,* 46.)

Ailleurs Platon nous dit que « l'intelligence est de la même famille que la cause... Souvenons-nous donc que l'intelligence a de l'affinité avec la cause, et qu'elle est du même genre. » De plus, l'intelligence est la même chose que la vérité. Elle est amie de la mesure et de la proportion; elle est ce qui a le plus d'affinité avec le bien (*Philèbe,* 65 *a*). »

De ces principes Platon tire une *téléologie* (doctrine des causes finales) arbitraire et assez enfantine (si elle n'est pas quelque peu mythique), mais qui n'en peut pas moins être considérée comme le premier essai de ce qu'on a appelé dans les temps modernes la *Théologie physique.* C'est ainsi qu'il nous dit que :

« Dieu a placé l'eau et l'air entre le feu et la terre, afin que le corps du monde fût plein de mesure et d'harmonie » (*Timée,* 32); qu'il a donné au monde la forme orbiculaire parce que « cette forme est la plus belle » (*ibid.,* 33), que la vue nous a été donnée « pour contempler les cieux », la voix et l'ouïe « à

cause de l'harmonie, et pour réduire à l'ordre et à l'accord les révolutions de notre âme »; que la tête est ronde « pour imiter la forme de l'univers » et que le corps lui a été donné « comme un char où l'on peut voyager à son aise ». (*Timée*, 47.)

L'existence de Dieu implique déjà pour Platon la providence divine : car on ne peut guère séparer les attributs de Dieu de son existence. Si nous suivons cependant cette division reçue dans nos théodicées, nous avons à nous demander ce que pense Platon des attributs métaphysiques et des attributs moraux de la Divinité. (Fouillée, livre IX, ch. VI.) Dieu est unique ; car il n'est pas tel ou tel bien : il est le Bien; il est simple, non parce qu'il possède une seule qualité, mais parce qu'il les possède toutes. Il est immuable : car un être est d'autant moins exposé au changement qu'il est plus parfait. Il est éternel : car le passé et le futur ne sont que des formes passagères de l'être; on ne peut dire qu'une chose de la substance éternelle : c'est qu'elle est. Quant aux attributs moraux de Dieu, ils sont tous contenus dans sa définition même, à savoir qu'il est le *Bien*. Dieu a fait le monde par bonté.

Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon : or celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même ». (*Timée*, 29 *e*.)

De là une doctrine d'*optimisme*, selon laquelle le mal ne peut être qu'un accident dans l'univers, et n'a pas de réalité ni d'existence effective.

Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait tirer aucun ouvrage qui fût plus beau qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne peut y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps; et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. (*Ibid.*, 30.)

Même doctrine dans le dixième livre des *Lois* : « Le Roi du monde a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus, et le mal le dessous dans l'univers. » (*Lois*, 904.)

Non seulement la bonté de Dieu a présidé à l'origine de l'univers ; mais elle le suit dans son développement; elle lui continue sa surveillance et sa protection jusque dans les derniers détails. C'est donc une providence.

Ne faisons pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels, et tandis que ceux-ci s'appliquent à finir et à perfectionner leurs ouvrages, ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses, comme un ouvrier indolent et lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne donne son attention qu'aux grandes. (*Lois*, 902.)

A ce point de vue, l'objection du mal disparaît. C'est l'ensemble des choses qu'il faut considérer, et non les parties.

Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général... Tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du tout... que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes pour l'univers. Tout médecin, tout artiste dirige ses opérations vers un tout, et tend à la plus grande perfection du tout. Il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie; et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, suivant les lois de l'existence universelle. (*Lois*, 903.)

On voit combien les idées théologiques de Platon se rapprochent par anticipation de la théologie chrétienne, au point même que quelques Pères de l'Église ont supposé qu'il avait eu communication des livres saints. Mais c'est là une hypothèse très peu vraisemblable et que personne ne soutient plus aujourd'hui. Platon n'a fait autre chose que développer les idées de Socrate, qui est, avons-nous dit, le vrai fondateur du théisme philosophique. Tout en reconnaissant, d'ailleurs, les analogies de la philosophie de Platon et de la philosophie chrétienne, reconnaissons cependant une différence essentielle entre les deux doctrines : c'est que le Dieu de Platon n'est pas un Dieu créateur, mais un Dieu architecte et organisateur, un Démiurge travaillant sur une matière nécessaire et préexistante; nous reviendrons sur ce point en traitant de la théodicée chrétienne.

La théologie d'Aristote. — La puissance et l'acte. — L'acte pur. — La pensée de la pensée. — L'argument du premier moteur. — On peut dire que la théodicée d'Aristote n'est au fond que la théodicée de Platon, mais approfondie et conçue sous un point de vue plus scientifique et plus rigoureux. L'un et l'autre placent l'essence de Dieu dans la perfection de l'être; l'un et l'autre confondent la réalité suprême avec le suprême idéal. Mais tandis que Platon n'a jamais distingué nettement l'*idéal* du *général*, et qu'il a pu donner lieu de supposer qu'il plaçait la souveraine perfection dans la plus haute généralité, Aristote, au contraire, a été frappé de cette pensée, que la perfection est en raison de la détermination, et que la plus haute perfection est dans la plus haute détermination. Tandis que Platon s'élève à Dieu par l'*ascension dialectique*, qui parcourt l'échelle des idées (idées sensibles, idées

mathématiques, idées absolues), Aristote s'y élève par l'*ascension de la nature* qui d'étage en étage, de forme en forme, de type en type, parcourt l'échelle des perfections. En un mot, la formule de Platon est : *l'un et le plusieurs* (τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά); la formule d'Aristote est : la matière et la forme, et surtout la *puissance* et l'*acte* (ὕλη, μόρφη; δύναμις, ἐνεργεία).

Aristote est arrivé à la distinction de la puissance et de l'acte par l'analyse du mouvement et du changement. Tout être qui change implique deux éléments : d'un côté, l'aptitude à changer, à prendre tel ou tel caractère, à devenir ceci ou cela ; de l'autre la réalisation de cette aptitude, l'acquisition de ce caractère, le fait même d'être devenu *ceci* ou *cela*. D'une part, c'est le gland qui peut devenir chêne, l'enfant qui peut devenir homme ; de l'autre, c'est le chêne lui-même, c'est l'homme achevé. La *forme* ou l'*acte* est donc l'essence même de l'être: ce qui le constitue, le distingue, le détermine. Pour le marbre entre les mains du sculpteur, c'est la forme d'Hercule ou d'Apollon; pour la plante, c'est de vivre ; pour l'animal, c'est de sentir ; pour l'homme, c'est de penser. La puissance aspire à l'acte : le mouvement de la puissance vers l'acte, c'est le *désir,* et le désir est la loi universelle de la nature. Tout être désire le degré de perfection auquel il peut atteindre, le degré de réalité dont il est susceptible, c'est-à-dire son acte. L'acte *est* donc la *fin* à laquelle il aspire, τὸ οὗ ἕνεκα. La fin est identique au bien : le bien de chaque être est de réaliser sa puissance, de passer de la puissance à l'acte ; et par conséquent, l'être souverainement parfait sera celui où toute puissance sera convertie en acte. La nature est un vaste atelier où chaque être travaille à cette transformation, où chaque être s'efforce à détruire ce qu'il y a en lui d'imparfait, d'incomplet, d'indéterminé, pour augmenter la quantité d'acte dont il est susceptible ; et au-dessus de la nature est l'Acte pur et immobile qui n'a plus besoin de passer de la puissance à l'acte, puisqu'il est tout acte, toute réalité et toute perfection.

Ici, dit Aristote, une difficulté se présente. Tout être en acte, semble-t-il, a la puissance, tandis que la puissance ne passe pas toujours à l'acte. L'antériorité appartiendra donc à la puissance. Or, s'il en est ainsi, rien ne saurait exister; car ce qui a la puissance d'être peut ne pas être encore. Et alors, soit qu'on partage l'opinion des théologiens, qui font sortir tout de la nuit, soit qu'on adopte le principe des physiciens, « tout était ensemble », dans les deux cas, même impossibilité. Comment y aurait-il mouvement s'il n'y a pas de cause en acte? Ce n'est pas la matière qui se mettra d'elle-même en mouvement : ce qui l'y met, c'est l'acte de l'ouvrier. Ce n'est point la terre elle-même qui se féconderait : c'est la semence. Il faut donc que le mouvement ait un principe. Le premier principe est aussi le meilleur ; autrement, il faudrait dire que tout provient de la nuit, de la confusion primitive, du non-être. (*Métaph.*, XII, 1071 *b* 22.) — Ceux-là ne sont pas non plus dans le vrai qui assimilent les principes des choses à ceux des plantes et des animaux, et qui disent que ce qui est plus parfait provient toujours de ce qui est indéterminé, imparfait; mais remarquons que les principes qui produisent les plantes et les animaux sont plus parfaits que ce qu'ils produisent. L'homme engendre l'homme. (*Métaph.*, XIV, 1022 *a* 9.) Ceux qui pensent avec les Pythagoriciens et avec Speusippe que le premier principe n'est pas le Beau et le Bien par excellence, parce que les principes des plantes et des animaux sont des causes, et que le beau et le parfait ne se trouvent que dans ce qui provient des causes, ceux-là n'ont pas une opinion bien fondée : car la semence provient d'êtres parfaits qui lui sont supérieurs, et le principe n'est pas la semence, mais l'être achevé : car l'homme est antérieur à la semence. (*Métaph.*, XII, 1072 *b* 30.)

C'est donc un principe fondamental chez Aristote, et dont il a eu l'honneur, en métaphysique, à savoir que : ce n'est pas le parfait qui vient de l'imparfait, mais l'imparfait du parfait. Toute la mythologie faisait venir le Monde de la Nuit, et faisait apparaître, tout à coup, sans qu'on sût pourquoi, le principe de l'Amour (ἔρως); mais c'est l'amour qui est antérieur à la nuit, le principe actif au principe passif, la forme à la matière, et l'acte à la puissance.

Il y a donc deux principes irréductibles dans la philosophie d'Aristote : d'une part, la matière qui n'est que matière; de l'autre, la forme qui n'est que forme. La première, qui n'est qu'une pure abstraction, ou matière première (πρώτη ὕλη), est tout entière en puissance, sans aucun mélange d'acte ; la seconde est tout entière en acte, sans mélange de puissance : c'est l'acte pur, c'est Dieu.

On ne se représente pas ce que peut être cette matière première qui n'est rien par elle-même, qui n'a aucune forme, aucune détermination, et qui cependant est quelque chose, puisque c'est elle qui par ses transformations successives constitue la substance du monde ; mais la philosophie antique n'a jamais su se débarrasser de cette notion de matière première, et par conséquent du dualisme qui en résulte ; il n'en est pas moins vrai que cette matière n'est rien par elle-même, et que tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle devient, tout ce qu'elle possède d'ordre, d'harmonie et de beauté, elle le doit à l'action de Dieu, c'est-à-dire à l'acte pur, à la perfection absolue.

Quel est le mode d'action exercé sur la matière par l'acte pur ? Comment produit-il le mouvement ? Nous l'avons dit déjà, c'est le *désir* (ὄρεξις). L'acte pur n'agit pas sur la matière comme le Démiurge de Platon, par une action directe. Il n'agit qu'à titre de cause finale, à titre de souverain désirable.

Voici comment il meut. Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible : car l'objet du

désir c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons... Ainsi le beau en soi, et le désirable en soi, rentrent l'un et l'autre dans l'ordre de l'intelligible... Ce qui est premier est toujours excellent... L'être immobile meut comme objet de l'amour. Tel est le principe auquel sont suspendus, ἤρτηται, le ciel et la nature. (*Métaph.*, XII, 1072 *a* 25.)

Ce principe auquel toute la nature est suspendue, et qui la meut par le désir, qu'est-il en lui-même ? Il doit être évidemment ce qu'il y a de meilleur en soi ; or ce qu'il y a de meilleur en soi, pour Aristote, c'est la pensée.

La pensée par excellence est la pensée de ce qui est le Bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible à ce contact. Il y a donc identité entre l'intelligible et l'intelligence ; car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence ; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Le caractère divin de l'intelligence se trouve au plus haut point dans l'intelligence divine ; et la contemplation est la jouissance suprême et le suprême bonheur... Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration ; il en est encore plus digne si son bonheur est plus grand : or son bonheur est plus grand en effet. La vie est en lui : car l'action de l'intelligence est une vie ; et Dieu est l'activité même de l'intelligence ; cette actualité prise en soi, telle est la vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel et parfait. La vie et la durée continue et éternelle appartiennent à Dieu ; car cela c'est Dieu même. (*Ibid.*, XII, 7.)

Si Dieu est l'intelligence, si la vie consiste dans la pensée, que pense-t il ? Quels sont les objets de l'intelligence ? « Car s'il ne pensait rien, s'il était comme un homme endormi, quelle serait sa dignité ? » Cependant l'objet de la pensée divine peut-il être la première chose venue ? Non ; car « il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que voir ». D'ailleurs, si elle pensait un objet extérieur à elle, elle en dépendrait : ce serait alors ce principe qui serait le plus excellent. On voit donc que Dieu ne peut penser autre chose que lui-même. Mais lui-même qu'est-il ? Nous l'avons vu, il est la pensée : donc en se pensant lui-même, il pense la pensée, et c'est là, en effet, sa vraie définition : il est la pensée de la pensée, ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (XII, 9, 1074 *b* 34.) Cette formule a l'air contradictoire ou tautologique. Elle s'explique en admettant que la pensée a deux sens : un sens objectif et un sens subjectif. D'un côté elle est l'intelligible, de l'autre l'intelligence ; elle est l'identité de l'intelligible de te l'intelligence : c'est là ce qu'Aristote entend par la pensée de la pensée.

Nous avons dû nous étendre sur cette grande théodicée d'Aristote, qui est et reste encore le fond de toute théodicée, malgré les additions que la philosophie moderne a pu y apporter. Mais outre ce vaste ensemble de spéculations dans lesquelles Dieu est, en quelque sorte, la résultante de tout le système, la pensée inspiratrice qui anime tout et résume tout, nous devons encore signaler dans Aristote la première démonstration complète et savante de l'existence de Dieu. C'est la preuve connue dans les écoles sous le nom de preuve du *premier moteur*. Elle est impliquée dans ce qui précède ; mais Aristote lui a donné une forme propre et développée dans le VIII[e] livre de la *Physique*, qu'elle remplit tout entière. Voici cette preuve, résumée d'après M. Ravaisson. (*Essai sur la métaph.*, I, p. 459.)

Tout ce qui est en mouvement est mû par quelque chose d'autre que soi-même, ou par soi-même. Supposons d'abord le premier de ces deux cas. Soient ces trois termes : le mobile, le moteur, et l'intermédiaire par lequel le moteur meut le mobile : τὸ κινούμενον, τὸ κινοῦν, καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. L'intermédiaire est un moteur, puisqu'il met le mobile en mouvement ; mais c'est aussi un mobile, puisqu'il ne fait que transmettre le mouvement. L'intermédiaire n'est donc qu'un moyen terme. Or entre le mobile et le moteur il ne peut pas y avoir une infinité de moyens, car la série des causes ne saurait être infinie. Donc, en remontant la chaîne des intermédiaires, il faut arriver à un premier terme qui ne soit mû par aucun autre. Le premier caractère du premier moteur est donc d'être immobile, du moins à l'égard de tout autre que lui. — Si donc le premier moteur était en mouvement, il ne serait mû que par lui-même. Mais rien de ce qui se meut soi-même ne se meut tout entier dans le même temps et de la même manière. En effet le mouvement est donné et reçu dans un même instant indivisible. Si donc la même chose se mouvait elle-même tout entière, la même chose donnerait et recevrait, ferait et souffrirait en même temps la même chose ; ce seraient les contradictoires dans un seul et même temps. La chose mue est en puissance ; le moteur est en acte : il ne peut donc pas au même instant et sous le même point de vue être en puissance et en acte. Donc tout ce qui se meut soi-même doit être partagé entre un mobile et un moteur ; et ces deux parties ne peuvent être indifféremment le mobile et le moteur l'une de l'autre ; ce serait un cercle : donc le moteur en tant que moteur, doit être essentiellement immobile. En conséquence, le moteur peut se ramener à trois espèces : 1° le moteur qui meut et qui est mû (les choses matérielles) ; 2° le moteur mobile par lui-même, mais immobile à l'égard du reste (les astres, le premier ciel) ; 3° enfin le moteur immobile (τὸ κινοῦν ἀκίνητον) et pour tout autre et pour lui-même, et celui-là est Dieu. Le moteur absolument immobile, à savoir Dieu, ne meut que par l'intermédiaire du moteur relativement immobile, le premier ciel, et c'est celui-là qui meut le reste du monde.

Telle est la preuve célèbre du premier moteur ; elle a pu changer de forme suivant le temps et les écoles ; mais elle n'en est pas moins vraie dans le fond ; car il reste toujours vrai que le mouvement ne se suffit pas à lui-même (autrement il se dévorerait lui-même comme dans Héraclite), et qu'il a sa cause dans quelque autre chose qui ne se meut pas.

Théologie stoïcienne. — Panthéisme matérialiste. — L'argument du consentement universel. — Les causes finales. — L'objection du mal. — Doctrine des ἐπιγεννήματα. — La piété stoïcienne. — La théologie stoïcienne, si on la compare à celle de Platon et d'Aristote, est à la fois un recul et un progrès ; un recul, en ce sens que, pour Platon et Aristote, le divin était au-dessus du monde, supérieur à la nature et que leur métaphysique est distincte de la physique; pour les Stoïciens, au contraire, la métaphysique se réduit à la physique : Dieu se confond avec la nature. Mais, d'un autre côté, cette théologie est un progrès, en ce que, si l'on fait abstraction de la confusion précédente, les diverses questions de la théodicée ont été traitées par les Stoïciens avec beaucoup plus de développement et de précision que par leurs prédécesseurs. La plupart des idées qui remplissent nos théodicées modernes (par ex. *l'Existence de Dieu* de Fénelon, la *Théodicée* de Leibniz) viennent en droite ligne du stoïcisme.

Pour les Stoïciens, c'est la nature elle-même qui est Dieu : *Quid aliud est natura quam Deus?* (Senec., *de Benefic.,* IV, 7.) — *Vis Deum naturam vocare? non peccabis.* (*Quæst. natur.,* II, 45.) — « *Tanquam natura sit Deus mundo permixtus.* (Lactant., *Div. Instit.,* VII, 3.) Le Dieu des Stoïciens n'est plus, comme chez Aristote, le moteur immobile. Il est lui-même le premier mobile (τὸ πρῶτον κόνητιν). C'est une âme, c'est un esprit répandu partout dans le monde, et qui en parcourt toutes les parties : πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθος. (Origen., *Cont. Cels.,* VI, 71.) C'est, comme dit Héraclite, le feu, c'est-à-dire le principe même de la mobilité, mais un feu artiste, procédant par méthode à la génération, πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. (D. L., VII, 156.) Ainsi la doctrine des Stoïciens est bien un panthéisme, ou, pour plus de précision, un *cosmothéisme,* c'est-à-dire une doctrine qui divinise le monde ; c'est même un panthéisme matérialiste; car pour les Stoïciens tout est corps, et il n'y a que des corps : ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν ἐπείδη ὄντος τὸ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν (Plut., *Commun. notitiæ,* 30, 2) οἱ Στωικοὶ πάντα τὰ σωματικά.

Il y a donc d'Aristote au stoïcisme un abaissement de l'esprit métaphysique ; et en même temps il est vrai de dire que nous trouvons dans le stoïcisme, non seulement un développement remarquable des preuves de l'existence de Dieu et de la Providence, mais encore chez certains Stoïciens (Cléanthe, Epictète, Marc-Aurèle) un sentiment religieux des plus élevés.

Les Stoïciens paraissent avoir les premiers invoqué l'argument du consentement universel, ou du moins lui avoir donné toute sa valeur : « Tous les hommes, toutes les nations, dit Cicéron, s'accordent à reconnaître des dieux. C'est un sentiment inné : *Omnibus innatum et in animo quasi insculptum esse Deos.* » (*De Natura Deor.,* II, 5.) Les Stoïciens ont aussi donné un grand développement à la preuve des causes finales et de l'ordre de la nature. Ce sont eux qui ont signalé les principaux faits sur lesquels repose cet argument et aussi les exagérations que l'on a pu reprocher à cette doctrine. La plus forte preuve de Cléanthe, dit Cicéron, c'est le mouvement réglé du ciel, la distinction, la variété, la beauté de l'arrangement du soleil, de la lune, de tous les astres : il n'y a qu'à voir le ciel pour juger qu'il n'est pas le produit du hasard : *Quarum rerum aspectus satis indicat non esse ea fortuita.* (*De Nat. Deor.,* II, 5.) Ce sont eux qui paraissent avoir inventé l'argument des vingt-quatre lettres de l'alphabet qui jetées au hasard n'auraient jamais produit un vers de l'*Iliade* (*de Nat. Deor.,* II, 37). Ce sont eux aussi qui ont trouvé les exemples dont on s'est tant servi pour prouver que ce qui est ordonné doit être l'effet d'une intelligence : « Si vous entrez dans un lieu où l'on rend la justice, la discipline et l'ardeur qui y règnent prouveront qu'il y a quelqu'un qui commande : de même et à plus forte raison encore dans l'univers. » Ils invoquaient également le principe que le plus parfait ne peut sortir de l'imparfait : d'un tout qui n'a pas de sentiment les parties n'en peuvent avoir.

S'il croissait sur un olivier des flûtes qui rendent un son harmonieux, douterions-nous que cet olivier sût jouer de la flûte? Pourquoi donc ne pas croire que le monde a une âme et qu'il est sage, puisqu'il produit des animaux et des sages? (*Ibid.,* II, 8.)

Sans doute, cet argument s'applique à la divinité du monde et non à un Dieu distinct du monde; mais ce n'en est pas moins l'origine de cet argument célèbre présenté par Montesquieu : « Quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents! » (*Esprit des Lois,* I, I.)

Les Stoïciens employaient les mêmes arguments pour prouver la Providence que pour prouver l'existence de Dieu, *divina providentia* (πρόνοια) (*de Nat. Deor.,* II, 29, 38) : car, disaient-ils, « sa plus grande étude, son plus grand soin est de pourvoir à ce que le monde soit le plus durable possible », *providet ut mundus sit aptissimus ad permanendum.* Or, ce qui prouve le mieux cette action divine, c'est encore l'ordre de la nature, et en particulier les causes finales :

Comme l'étui est fait pour le fourreau, et le fourreau pour l'épée, ainsi

toutes les choses de la nature sont faites l'une pour l'autre : les fruits de la terre pour les animaux, les brutes pour l'homme, le cheval pour voiturer, le bœuf pour labourer, l'homme pour contempler et imiter l'univers. (*Ibid.*, II, 14.)

Ils passaient en revue, comme plus tard Fénelon, toutes les parties de l'univers (*ibid.*, II, 39 et suiv.); la terre avec toutes ses beautés, la mer avec ses immensités, les innombrables espèces des animaux, le ciel et ses merveilles, les plantes et leurs parties si bien disposées.

Elles ont des racines pour soutenir leurs tiges ; une pellicule et une écorce pour se préserver du froid. Les animaux ont la peau, les poils, les plumes, les écailles pour se couvrir. Tout dans leur corps est si bien disposé qu'il n'y a rien de superflu. (II, 47.)

Ils invoquaient aussi les merveilles de l'instinct, par exemple les tortues qui vont d'elles-mêmes, à peine nées, chercher l'eau dont elles ont besoin. Ils entraient dans des détails tout semblables à ceux qu'on donne dans les traités de théologie physique du XVIII[e] siècle. (Cic., *De Nat. Deor.*, II, 49.) Ils arguaient aussi de la faculté de reproduction et des précautions que la nature a prises pour assurer la nourriture et la conservation des petits, ils citaient avec admiration les prodiges de l'amour maternel. Enfin, ce sont eux qui ont les premiers développé cette thèse, depuis si critiquée, mais qui n'en a pas moius sa vérité[1], à savoir que tout a été fait pour l'homme et qu'il est un des principaux buts de la nature : car, disaient-ils, tout a été fait pour les hommes et pour les dieux, car ce n'est pas certainement pour les plantes et pour les bêtes : *Ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum, quæque in eo sunt omnia.* (*De nat. deor.*, II, 62 et suiv.)

A ce plaidoyer en faveur de la Providence les Stoïciens étaient obligés de reconnaître, comme tous les philosophes, qu'il y a une objection redoutable. C'est l'objection du mal. Ici encore, ils ont été des premiers, sinon à poser l'objection (car elle est déjà dans Platon), du moins à chercher les moyens de la résoudre ; et leur solution est restée dans la science. Chrysippe avait essayé de justifier la Providence dans un écrit intitulé : *Qu'il n'y a rien à reprendre et à blâmer dans l'univers,* περὶ τοῦ μηδὲν ἔγκλητον εἶναι μήδε μεμπτὸν κόσμῳ. (Plut., *De repug. stoic.*, 37, 1). Il soutenait que le mal dans la nature n'était qu'un accident et ne survenait en quelque sorte que par accession, *ex consecutione;* κατὰ παρακολούθησιν, *per quasdam sequelas* (Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ,* VII, 1, 7). Marc-Aurèle disait aussi (VI, 36)

1. Voir nos *Causes finales* (première éd., p. 270, et 2 éd., p. 674).

dans le même sens que les maux étaient des ἐπιγεννήματα μετὰ τῶν σέμνων καὶ καλῶν ; en quelque sorte des excroissances du bien et du mal :

Ce n'est pas, disent les Stoïciens, l'intention de la nature de rendre les hommes sujets aux maladies ; mais créant un grand nombre de choses belles et utiles, il s'est trouvé qu'un certain nombre d'incommodités étaient liées à celles-là, *alia simul agnata incommoda.* (Aulu-Gell., *ibid.*)

C'est à peu près ce que dit Leibniz plus tard, lorsqu'il affirme que Dieu a permis le mal non par une volonté *antécédente,* mais par une volonté *conséquente.*

Malgré le panthéisme stoïcien, c'est encore dans cette école que nous trouvons les plus beaux exemples de sentiment religieux et de vraie piété que l'on rencontre dans toute l'antiquité. En ce genre, rien n'est plus beau que l'*Hymne* de Cléanthe *à Jupiter.*

O le plus glorieux des immortels... être qu'on adore sous mille noms, être éternellement puissant, ô Jupiter, salut ! C'est le devoir de tout mortel de te prier, car c'est de toi que nous sommes nés et que nous tenons le don de la parole. C'est pourquoi je t'adresserai mes hymnes et je ne cesserai de chanter ton pouvoir, etc. [1].

Chez les derniers Stoïciens, Épictète et Marc-Aurèle, la piété prend un caractère encore plus touchant et devient presque de la dévotion :

Traitez-moi, seigneur, à votre volonté... je suis résigné à vos lois, et votre volonté est la mienne. En toutes choses je célébrerai vos œuvres et vos bienfaits... Si le bien quotidien vient à me manquer, c'est que mon général me fait sonner la retraite. Je lui obéis ; je le suis ; je l'approuve ; je célèbre sa volonté ; car je suis venu ici quand il a voulu ; je l'ai glorifié : car c'était ma fonction auprès de moi-même, auprès de chacun, auprès de tous.

La théologie alexandrine. — Les trois hypostase. — Doctrine de la procession. — Descente et retour. — L'extase. — L'école stoïcienne avait confondu Dieu avec la vie ou l'*âme du monde;* Aristote avait défini Dieu par l'*intelligence,* et l'avait placé au-dessus du monde ; Plotin, le fondateur de la dernière grande école grecque, de l'école d'Alexandrie, ou néo-platonisme, a recueilli et adopté à la fois la conception des Stoïciens et d'Aristote, et placé encore au-dessus le principe emprunté à Platon de l'*Un* supérieur à l'intelligence et à l'âme. L'école d'Alexandrie admet donc un Dieu triple, un Dieu composé de trois

1. L'hymne est trop long pour être cité en entier. Voir sa traduction complète dans Denis, *Histoire des doctrines morales*, t. I, p. 350. Voir le texte dans Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, p. 198 (3[e] édition).

principes ou *hypostases* (ὑποστάσεις), en un mot, une *Trinité*. Mais il y a une différence fondamentale entre cette Trinité et la Trinité chrétienne. Dans celle-ci, les trois personnes (appelées également en grec hypostases) sont égales entre elles, et forment un seul et même Dieu en trois personnes. Dans la Trinité alexandrine, les hypostases sont inégales. Il y a chute, il y a *descente* de l'Un à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Ame. Dieu est *un* également, mais composé d'essences inégales qui sont une diminution progressive de son excellence. Dans la doctrine chrétienne, Dieu est; dans la doctrine alexandrine, Dieu rayonne et se développe, non dans le sens du moins parfait au plus parfait, mais en sens inverse, et par une dégradation continue, de l'excellence absolue au plus bas degré de l'être.

Le principe du développement divin dans le néo-platonisme est donc le principe de la *procession* (πρόοδος) ou de la descente des principes supérieurs aux principes inférieurs; mais ce qui caractérise essentiellement la procession, c'est que le principe supérieur se répand dans l'inférieur sans rien perdre de son essence.

Dieu ne passe pas dans les choses, comme disaient les Stoïciens; il ne leur donne pas une partie de lui-même; il se donne, il se communique, et pourtant il reste lui-même dans son intégrité première. Rien ne vient de Dieu par séparation, mais par extension (ἀποσπάσματι, οὐ διαιρέσει). Il donne, pour exemples : la science, qui se communique sans s'épuiser, qui sert à qui la reçoit sans abandonner celui qui la donne; le flambeau, qui sert à en allumer un autre sans perdre sa lumière. C'est le caractère de l'existence incorporelle de se multiplier sans se diminuer. — Le nouveau platonisme est enfin assis sur sa triple base; la théorie des trois principes divins ou des trois hypostases archiques: l'Un, l'Intelligence, l'Ame, principes enchaînés l'un à l'autre par le principe de la communication incorporelle. De ces trois principes, le moins élevé, l'Ame du monde, c'est Dieu tel que les Stoïciens l'avaient compris; le second, Intelligence, c'est le Dieu d'Aristote; enfin le principe suprême, l'Un, est le Dieu de Platon. Ce sont les trois principes des trois grandes doctrines de la philosophie grecque, dans l'ordre même où ces principes se sont succédé. (Ravaisson, *Essai sur la mét. d'Aristote*, t. II, p. 382.)

En résumé, trois hypostases dont chacune est à ce qui lui est inférieur ce que l'unité est à la multitude, et dont la plus haute est l'Un lui-même, l'Un absolu; trois hypostases liées les unes aux autres, de telle sorte que chacune est à celle qui vient après ce qu'un centre est à ses rayons, un centre divin qui se multiplie en quelque manière dans ses rayons, sans cesser pour cela d'être tout en lui-même : telle est, dans son dessin général, la doctrine de Plotin. (*Ibid.*, p. 429.)

La doctrine de Plotin est un panthéisme : car il n'admet pas d'autre existence que celle de Dieu; mais c'est un panthéisme qui n'absorbe pas Dieu dans le monde; puisque chaque principe reste inaltérable en lui-même tout en se développant au-dessous de lui. C'est ainsi que l'âme ne se confond pas avec le corps, quoique l'âme soit l'essence du corps; que l'âme universelle ne se confond pas avec les âmes individuelles, quoique celles-ci ne soient que les rayonnements de celle-là : de même l'Intelligence ne se confond pas avec l'Ame, ni l'Ame avec l'Intelligence.

Cela étant, qu'est-ce qui constitue le panthéisme alexandrin? C'est que Dieu s'y développe par nature et non par volonté. Supposer que la procession du premier principe ait lieu par volonté et non par nature, ce serait supposer en Dieu le désir, et par suite le manque. Or, comment manquerait-il quelque chose à ce qui est la perfection même? En second lieu, qui dit volonté dit mouvement. Or l'Un est immobile. Ce n'est donc pas par un acte libre de volonté que le premier donne naissance au second : c'est par son essence même. (*Ennéades*, III, II, 2.) Telle s'exhale une substance odorante; telle la chaleur s'échappe du feu, et le froid de la neige; tel luit et rayonne le soleil; tel déborde un vase trop plein. (*Ennéades*, V, I, 6; II, 1. — Voy. Ravaisson, 434.)

De même que tout part de l'Un, tout y retourne. Descente et retour, tels sont les deux lois du mouvement divin. Ce double mouvement suffit à tout expliquer; et ce double mouvement n'est lui-même qu'une alternative d'expansion et de concentration de l'absolue unité à la multiplicité infinie et de la multiplicité à l'unité. Ce retour vers le divin se fait dans l'âme par l'unification avec Dieu (ἕνωσις), par l'extase (ἔκστασις), c'est-à-dire le ravissement à soi-même et l'absorption en Dieu.

Telle est la fin de la théologie antique. Partie d'un monde qui était Tout; elle est arrivée à un Dieu qui est Tout; du panthéisme cosmique des Ioniens, elle s'est élevée au panthéisme idéaliste de Platon, est revenue à l'hylozoïsme stoïcien, pour s'abîmer dans le panthéisme mystique de Plotin. C'est le moment où la théologie chrétienne, séparant hardiment Dieu du monde par la doctrine de la création *ex nihilo,* plaçait Dieu dans une région immuable au-dessus de la nature, sans attribuer à la nature l'existence nécessaire, et attribuant à la volonté et à la liberté de Dieu la cause du développement de l'univers, que les Alexandrins mettaient sur le compte de l'essence divine et de la nature des choses.

Le problème religieux au moyen âge. — La philosophie du moyen âge se rattache à deux sources : d'une part la

philosophie d'Aristote, de l'autre la philosophie chrétienne représentée principalement par saint Augustin. La philosophie chrétienne à son tour se compose de deux éléments : le platonisme et le christianisme. Le fond de la théodicée chrétienne est emprunté à Platon ; mais elle y ajoute deux dogmes nouveaux, la Création et la Trinité.

Saint Augustin. — Analogie du platonisme et du christianisme. — Traits particuliers de la théologie chrétienne : La Trinité, et la création ex nihilo. —Indiquons d'abord les analogies de saint Augustin et de Platon (Voir Em. Saisset, Introduction à la *Cité de Dieu*, p. 79 et suiv.) : 1° Le monde est l'œuvre de la bonté de Dieu. Platon disait : « Dieu étant bon et exempt d'envie voulut que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. » — Saint Augustin rappelle dans le même sens le texte de la Genèse : « Dieu vit que cela était bon. Dieu a fait toutes choses par sa parole et il les a faites parce qu'elles sont bonnes » (*Cité de Dieu*, IX, 20). — 2° Pour saint Augustin, comme pour Platon, le temps est une image de l'éternité : « Toutes vos années, ô Seigneur, ne sont qu'un seul jour. » — Et Platon : « Dieu fit de l'éternité, qui repose dans l'unité, cette image éternelle, mais divisible, que l'on appelle le temps. » — 3° Pour Platon, le monde et le temps ont été créés en même temps. De même pour saint Augustin : « On ne saurait nier que le temps lui-même n'ait été créé. » — 4° Pour saint Augustin, comme pour Platon, le mal n'est que la négation du bien ; et le mal partout disparaît dans l'ensemble. (*Cité de Dieu*, liv. XI, ch. XXII ; liv. XII, ch. IV). — 5° Le souverain bien pour Platon, comme pour saint Augustin, est l'imitation de Dieu : « Que tous les philosophes, dit-il, le cèdent aux Platoniciens, qui ont fait consister le bonheur de l'homme, non à jouir du corps et de l'esprit, mais à jouir de Dieu. » (*Cité de Dieu*, VIII, VIII.) — 6° La théorie de l'expiation, qui rattache la félicité à la vertu et le malheur au vice, est également commune aux deux philosophes. Le mal vient de l'homme. Dieu l'a permis en le prévoyant, et sa providence le fait tourner au bien. (Platon, *les Lois*, liv. X. — *Cité de Dieu*, XII, VI ; V, IX et X ; VIII.)

Tels sont les principes communs du Platonisme et de la philosophie chrétienne ; voyons ce qui les distingue.

1° La création *ex nihilo*. — A l'origine de la philosophie grecque, le monde a d'abord été considéré comme existant par lui-même. Les

philosophes en cherchèrent d'abord le principe matériel (eau, air ou feu) ; puis on distingua la matière et le principe moteur (Amour et Discorde) ; puis le principe organisateur (le Νοῦς d'Anaxagore). Avec Socrate et Platon, le principe de l'Intelligence et du Νοῦς se dégage de plus en plus de la matière, et avec Aristote il s'en sépare complètement ; mais la matière continuait à exister conjointement avec le principe organisateur. Seulement cette matière devint de moins en moins effective. Au lieu d'être le chaos, ou mélange complet de toutes les substances corporelles, elle n'est plus que le principe passif de l'univers, la pure puissance, l'indéfini, l'indéterminé, τὸ ἀόριστον ; Platon même l'avait appelée le non-être, τὸ μὴ ὄν, et paraît quelquefois la confondre avec l'espace, c'est-à-dire avec le vide. Il ne restait plus qu'à faire de ce non-être relatif un non-être absolu, et à le faire disparaître absolument pour arriver à la doctrine de la création. Le Dieu du *Timée* est encore un *Démiurge*, un Dieu *architecte* et *organisateur*. Le Dieu chrétien est un Dieu *créateur*.

Comment avez-vous fait le ciel et la terre? dit saint Augustin. Ce n'est pas comme l'artisan humain qui se sert d'un corps pour former un autre corps. Vous n'aviez pas une matière qui pût vous servir à faire le ciel et la terre. Car d'où vous serait venu ce quelque chose que vous n'auriez pas fait, puisque rien n'est que parce que vous êtes? Mais vous avez dit : Que les choses soient ! et les choses ont été ; et vous les avez créées par votre parole. (*Confessions*, X, V.)

Saint Augustin dit encore ailleurs :

Résistons à l'habitude des yeux de la chair qui nous font voir les artisans employant toujours une matière toute prête... Ou Dieu n'est pas l'auteur du monde, ou il faut avouer qu'il a fait toutes choses de rien : car il ne peut y avoir rien dont il ne soit le créateur, s'il est tout-puissant. S'il a fait l'homme du limon, c'est qu'il avait fait la terre d'où est tiré le limon. S'il est écrit : *Vous avez fait le monde d'une matière invisible ou informe*, comme portent quelques textes (*Sapience*, XI, 18), il ne faut pas croire que cette matière ait pu être coéternelle à Dieu. Tout ce qu'elle était, elle le tenait du Dieu tout-puissant ; et alors même que le monde aurait été fait de quelque matière, cette matière elle-même a été faite de rien. (*De Fide et symbolo*, liber unus, ch. II.)

De même que Dieu a créé le monde de rien, de même il a créé le monde immédiatement et sans agents intermédiaires. Sur ce point, saint Augustin se sépare de Platon, qui, dans le *Timée*, faisait créer le monde par des dieux secondaires sous la direction du Dieu souverain, comme s'il eût été indigne de lui de mettre la main à la tâche. Les dieux ou les anges ne sont pas plus les créateurs des animaux que les laboureurs ne le sont des blés et des arbres. (*De Civitate Dei*, XII, XXIII.) Enfin si Dieu crée, c'est par bonté et

par générosité, et non point parce qu'il a besoin des créatures. Il ne lui manquait rien avant de créer ; il n'ajoute rien à sa nature en créant.

Que manquerait-il à ce bien que vous êtes si ces choses n'existaient pas, ces choses que vous n'avez pas faites par besoin, mais dans la plénitude de votre bonté ? Étant parfait vous-même, vous ne pouvez aimer leurs imperfections, et vous voulez les perfectionner parce qu'elles vous plaisent, mais non parce qu'étant imparfait vous-même, vous auriez besoin de leur perfection pour devenir plus parfait. (*Confessions*, XIII, IV.)

La création soulève une grande difficulté. Dieu étant éternel et immuable, son acte doit être éternel et immuable. Il semble résulter que la création doit avoir existé de toute éternité. Mais une création éternelle ne semble-t-elle pas le contraire de l'idée même de création ? D'un autre côté, la création dans le temps ne semble-t-elle pas supposer en Dieu l'existence de deux volontés : la première, par laquelle il n'a pas créé le monde; la seconde, par laquelle il l'a créé. En outre, dans la suite indéfinie des siècles, pourquoi créer dans un temps plutôt que dans un autre, et que faisait Dieu avant de créer ? A ces difficultés, saint Augustin répond par une théorie hardie et originale, la création du temps.

Quoique nous croyions qu'au commencement du temps Dieu a fait le ciel et la terre, nous devons néanmoins entendre qu'avant le commencement du temps il n'y avait pas de temps. Dieu, en effet, a fait aussi tous les temps; et ainsi, avant qu'il fît le temps, il n'y avait pas de temps. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il y ait eu un certain temps où Dieu ne faisait encore rien. Car comment y avait-il un temps que Dieu n'avait pas fait, puisqu'il est lui-même le fabricateur de tous les temps? Et si le temps a commencé à être avec le ciel et la terre, on ne peut trouver un temps où Dieu n'avait pas encore fait le ciel et la terre... Les temps ne sont pas éternels, comme Dieu est éternel. (*De Genesi, contra Manichæos*, I, II.) — Qui ne voit qu'il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait quelques créatures dont les mouvements successifs, qui ne peuvent exister simultanément, fissent des intervalles plus courts ou plus longs, ce qui constitue le temps... Or avant le monde il ne pouvait y avoir aucun temps passé, puisqu'il n'y avait aucune créature dont les mouvements pussent mesurer le temps. Le monde a donc été créé avec le temps, puisque le mouvement a été créé avec le monde. (*De Civitate Dei*, XI, VI.)

2° La seconde doctrine qui est propre à la théodicée chrétienne, c'est la doctrine de la Trinité. — Sans doute, la Trinité est un mystère et un dogme, et à ce titre relève de la théologie proprement dite. Mais les Pères de l'Église et saint Augustin lui-même ont très souvent employé des considérations métaphysiques et philosophiques pour faciliter l'intelligence de ce dogme mystérieux. C'est ainsi que saint Augustin trouve l'image de la Trinité dans toutes les créatures et particulièrement dans l'âme humaine.

Toutes les créatures qu'a produites l'art divin font voir en elles une certaine unité, une forme, un ordre. En effet, toute créature a une sorte d'unité, comme dans les corps leur nature, et dans les âmes l'esprit ; toute créature en outre s'accommode à une certaine forme, comme les corps aux figures et aux qualités, et les âmes aux sciences et aux arts ; toutes enfin recherchent ou observent un certain ordre ; et c'est ainsi qu'on voit les corps avoir leur poids et leur situation, les âmes leurs amours et leurs joies. — Il n'y a point de nature, point de substance, où ne se rencontrent tout d'abord ces trois choses : d'abord, qu'elle soit ; ensuite qu'elle soit telle ou telle ; troisièmement qu'elle subsiste autant qu'il est en elle. La première qualité manifeste la cause même de la nature, d'où sort toute chose ; la seconde, la forme par laquelle sont disposées et organisées toutes choses ; la troisième, une permanence au sein de laquelle sont toutes choses. Or l'être vient du Père ; la forme, du Fils ; la permanence, du Saint-Esprit.

Dans l'âme, ces trois qualités se manifestent sous une autre forme; mais c'est encore une image de la Trinité.

Je voudrais que les hommes considérassent trois choses en eux-mêmes ; trois choses sans doute bien différentes de la Trinité, mais qui peuvent servir à juger et à faire sentir cette différence. Ces trois choses sont : être, connaître, vouloir. Je suis sans doute, et je sais être et vouloir ; je veux aussi être et savoir. Je voudrais faire voir dans ces trois choses une vie indivisible, une même vie, une même âme, une même essence, en un mot, distinction sans séparation. (*Confessions*, XIII, XI.)

C'est donc des éléments déjà connus de l'aristotélisme et du platonisme, et des éléments plus particulièrement fournis par saint Augustin, que s'est formée la théodicée du moyen âge. Nous la diviserons, comme on le fait dans les traités de théodicée, en deux questions : 1° la question des preuves de l'existence de Dieu; 2° la question de la nature de Dieu ; et nous ferons séparément l'historique de ces deux questions.

Les preuves de l'existence de Dieu au moyen âge. — « Via eminentiæ. » — « Via aseitatis. » — Argument a priori ou argument de saint Anselme. — Les objections de Gaunilon. — Les preuves de l'existence de Dieu sont classées au moyen âge sous deux titres et ramenées à deux méthodes : l'une appelée *via eminentiæ*, l'autre *via aseitatis*. La première consiste à partir des traces d'excellence qui se rencontrent dans le monde pour conclure à l'excellence absolue : c'est une méthode demi-empirique ; l'autre consiste à partir de l'essence même de Dieu pour conclure à son existence : c'est la méthode rationnelle pure. C'est le célèbre saint Anselme de Cantorbéry qui a donné la forme la plus haute et la plus profonde à ces deux preuves : la première qu'il emprunte à Platon, la seconde dont il est le véritable auteur.

De même, dit-il, que les choses justes ne sont telles que par la présence de la justice, de même les choses bonnes ne sont bonnes que par la présence du bien. Or qui peut douter que ce par quoi les choses sont bonnes ne soit le souverain bien. Il est donc nécessaire qu'il existe un être souverainement grand et souverainement bon, c'est-à-dire le *summum* de tout ce qui existe, *maximum et optimum, id est summum omnium quæ sunt.* (*Monologium*, ch. I.)

La même idée est exprimée avec plus de précision par Albert le Grand et par saint Thomas. (*Compend. theologic. verit.*, c. 1.)

Les créatures, dit Albert, nous crient qu'il y a un Dieu ; car les choses belles attestent la beauté suprême, les choses douces la plus grande douceur, les choses élevées la plus élevée, les choses pures la plus pure : *pulchra pulcherrimum, dulcia dulcissimum, sublimia altissimum, pura purissimum.*

Saint Thomas, insistant sur les degrés et la comparaison des créatures, montre qu'il faut un absolu pour unité de mesure qui rende possible cette comparaison.

Il y a dans les choses, dit-il, de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble. Mais le plus ou le moins n'est affirmé des choses que selon qu'elles s'approchent diversement de quelque chose qui est absolu. Il y a donc quelque être qui est pour toutes les choses la cause de la bonté et de la perfection, et c'est ce que nous appelons Dieu. (Thom., *Summa theolog.*, I, q. 2.)

Enfin Alexandre de Hales disait également : « S'il n'y a pas de souverain bien, de bien absolu, il pourrait encore y avoir du blanc et du noir : il n'y aurait pas de bien. » (*Summa theol.*, I, q. 3, a. 9.)

Toutes ces idées viennent de Platon par l'intermédiaire de saint Augustin. En voici une autre qui appartient plus en propre au moyen âge : c'est la célèbre preuve dite preuve *a priori* de l'existence de Dieu, ou encore argument ontologique.

Saint Anselme, dans l'invention de cet argument qui porte son nom, est parti de cette idée qu'il faut, pour prouver Dieu aux athées, se placer avec eux sur un terrain commun, c'est-à-dire partir d'un principe qui soit accepté de part et d'autre. Ce principe, c'est la conception même de Dieu : car ce qu'ils nient, ce n'est pas l'idée de Dieu, c'est son existence : ils doivent concevoir ce qu'ils nient. L'idée de Dieu, ou la définition de Dieu, peut donc être admise d'un commun accord et par ceux qui croient en Dieu et par ceux qui n'y croient pas. Si maintenant de cette idée même on pouvait faire sortir l'existence par voie de raisonnement pur, on aurait par là une démonstration véritablement nécessaire de l'existence de Dieu.

Cela posé, saint Anselme prend pour accordé la définition suivante : Dieu est l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. De cette définition il tire la conclusion suivante :

Ce bien tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand ne peut exister seulement dans l'intellect : car alors on en pourrait concevoir un autre plus grand que celui-là, à savoir celui qui ne serait pas seulement dans l'intelligence, mais en réalité. Si l'on peut en concevoir un qu'on ne puisse concevoir sans existence, il sera plus grand que celui qu'on concevrait tel (c'est-à-dire sans existence). Donc celui-ci ne serait pas le plus grand que l'on puisse concevoir, contre la définition. (*Proslogium*, ch. II.)

Cet argument, même au moyen âge, fut très combattu. Le moine Gaunilon écrivit contre saint Anselme un ouvrage qui contient en germe toutes les critiques modernes de Gassendi et de Kant. (Gaunilo, *Liber pro insipiente*.)

Il demande d'abord si nous avons en nous l'idée de Dieu, c'est-à-dire, si Dieu existe dans l'intelligence, ce qui est la majeure de l'argument. Il demande ensuite si, de ce que nous aurions l'idée de Dieu, il serait permis d'en conclure que Dieu existe objectivement et en réalité. Ces deux objections embrassent la totalité de l'argument.

Sur le premier point, voici son dilemme : Ou bien Dieu existe dans l'intelligence, à la manière des autres choses, qui peuvent être ou vraies, ou fausses, ou douteuses; ou bien Dieu existe dans l'intelligence de telle sorte qu'on ne puisse le concevoir sans le concevoir en même temps existant. Dans le premier cas, il ne peut rien être conclu quant à l'existence (puisque, par hypothèse, il serait de lui comme de toutes les autres choses qui peuvent exister ou ne pas exister). Dans le second cas, on pose en principe ce qu'il s'agit de démontrer et l'on renonce à la distinction dont on était parti, à savoir l'idée de Dieu et son existence.

Puis, reprenant directement à partie la majeure de l'argument, il affirme que nous n'avons pas l'idée de Dieu : « Car, dit-il, je ne puis connaître en elle-même la chose qui est Dieu et je ne puis m'en faire une idée par analogie : car son essence est précisément de n'avoir rien d'analogue. » Il va jusqu'à soutenir que Dieu n'est qu'un son, *litterarum sonum*.

Quant à l'argument en lui-même, Gaunilon objecte, en employant une comparaison ingénieuse :

Autre chose est le vrai, autre chose est l'intelligence. Par conséquent, quoiqu'il soit vrai que je puis concevoir quelque chose telle que je ne puisse en concevoir une plus grande, cependant cette vérité entendue et comprise n'est encore qu'une peinture non encore faite qui n'existe que dans l'esprit du peintre.

Je conçois, dit-il, une île fortunée, pleine de délices, et telle qu'on n'en peut

concevoir une plus belle. Que s'ensuit-il ? C'est que cette île existe en réalité, puisqu'elle existe dans l'esprit : car si une telle île (telle que je n'en puis concevoir une plus belle) n'existait pas en réalité, j'en pourrais concevoir une autre plus belle encore, à savoir une île qui existerait réellement.

On regrette que saint Anselme n'ait pas jugé à propos de réfuter cette objection ingénieuse. Il répond seulement à la première, à savoir que nous n'avons pas l'idée de Dieu : « Veux-tu dire que nous ne connaissons pas Dieu à fond ? Je l'accorde ; mais que s'ensuit-il ? De ce que nous ne pouvons pas regarder le soleil, s'ensuit-il que nous sommes aveugles ? Tout ce qui est imparfait suppose quelque chose de plus parfait. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'absolument parfait, tel qu'il n'y ait rien de plus parfait. »

Saint Anselme se plaint en outre que Gaunilon ait altéré son argument en lui imputant une pétition de principe, qui n'existe que dans l'argumentation de son adversaire et non dans la sienne. (Em. Saisset, *De varia argumenti Anselmi fortuna.*)

Ce n'est pas seulement un moine plus ou moins révolté qui se prononce contre l'argument de saint Anselme, ce sont encore les plus grandes autorités de la scolastique, et entre tous saint Thomas :

Étant donné, dit-il, que quelqu'un comprenne que ce mot Dieu signifie quelque chose de tel que rien ne puisse être conçu de plus grand, il ne s'ensuit pas qu'il comprenne par là que ce qui est signifié par ce mot existe en réalité : il n'est encore que dans l'appréhension de l'entendement.

Et saisissant le point faible de l'argument, il dit avec profondeur :

Dieu étant son propre être et son essence nous étant cachée (*cum quod sit nos lateat*), cette proposition : *Dieu est*, est sans doute connue par elle-même, mais en soi et non pas par rapport à nous.

Développant la même idée, saint Thomas disait plus clairement encore (*Summa contra Gentiles,* I, 11) :

De même que pour nous il est évident par soi-même que le tout est plus grand que la partie, de même pour ceux qui voient l'essence divine en elle-même, c'est une vérité évidente par elle-même que Dieu est, puisque son essence est son existence ; mais comme nous ne pouvons voir son essence, nous ne parvenons pas à le connaître par son essence, mais seulement par ses effets.

En général, on peut donc dire que l'école a été contraire à l'argument ontologique. Gerson va jusqu'à dire : *Nescio quis insipientior sit, an is qui putat hoc sequi* (*Deum, si est in intellectu, esse et in re*) *an insipiens qui dixit in corde suo : Non est Deus* (Saisset, p. 34). Duns Scot se prononce aussi contre cet argument (*D. Scoti opera,*

IV, *Quæst. supra metaph.,* I, q. 1). En revanche, saint Bonaventure, Henri de Gand, ont pris parti en sa faveur (Saisset, p. 35).

Autres preuves de l'existence de Dieu. — Impossibilité d'une chaîne de causes à l'infini. — Preuve « a contingentia mundi ». — Preuve du premier moteur. — Preuve des causes finales. — Preuve par l'idée de perfection. — En général, la plupart des autres preuves connues de l'existence de Dieu se rencontrent au moyen âge.

1° L'impossibilité d'une chaîne de causes à l'infini.

Soit quelque chose qui est produit. Il doit l'avoir été soit par rien, soit par lui-même, soit par quelque autre. Par rien, cela est impossible : car rien n'est cause de rien ; par lui-même également : car nulle chose ne se fait et ne s'engendre elle-même ; donc c'est par autre chose. Appelons ce terme A. Si A n'est pas premier, il est donc un efficient second, c'est-à-dire un effet qui n'est efficient que par la vertu d'autre chose. Que cet autre efficient soit B, nous raisonnerons sur B comme sur A, et l'on ira à l'infini. Mais l'infini en arrière est impossible. Donc il y a un premier nécessaire qui, n'ayant rien d'antérieur, ne peut en aucun temps être postérieur à soi-même : car le cercle dans la série des causes est contradictoire. (Duns Scot, *Sentent.,* I, dist. 2, q. 2.)

Ockam défend la même thèse ; mais on remarquera un point important dans sa démonstration : c'est que, pour éviter le progrès à l'infini, il insiste, comme le fera plus tard Descartes, sur la *conservation* de l'univers, plutôt que sur sa *production,* l'une exigeant une cause actuelle dont l'autre à la rigueur pourrait se passer.

Il semble, dit-il (*Sentent.,* dist. 2, q. 10), que la primauté de l'efficient peut être établie plus évidemment pour la conservation de la chose par la cause que pour sa production : dont la raison est que peut-être est-il difficile ou impossible de prouver qu'il n'y a point de progrès à l'infini dans les causes de cette nature (causes productrices). Mais il n'y a point de progrès à l'infini dans les causes conservatrices : car si l'on peut concevoir les causes productrices sans un infini actuel, on ne peut concevoir les causes conservatrices sans infini actuel [1].

2° La preuve *a contingentia mundi* se trouve également chez les Scolastiques.

Il est évident qu'il y a quelque chose qui existe par soi-même, et cela de toute éternité. Autrement, il y aurait eu un temps où il n'y avait rien, et où rien même de futur n'existait : car celui qui aurait pu se donner l'existence, et à lui-même et aux autres, n'était pas. (Richard de Saint-Victor, *de Trinitate,* I, l. I, ch. VIII.) — Tout ce qui est muable a dû ne pas toujours exister : car ce qui n'a pas pu demeurer, tant qu'il était présent, indique qu'il n'a pas été avant

1. Voir Descartes (*Méd. 3*) : « Et il est très manifeste qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois que de celle qui me conserve actuellement. »

le moment où il était. C'est ainsi que la nature acclame son auteur. (Hugues de Saint-Victor, *de Sacramentis*, pars III, l. I, ch. x.) — Ce qui peut ne pas être n'a pas toujours été. Si toutes choses sont telles qu'elles puissent ne pas être, il y a eu un temps où rien n'était ; mais s'il en était ainsi, encore maintenant rien ne serait : car ce qui n'est pas ne commence à être que par ce qui est ; donc tous les êtres ne sont pas purement possibles, et il y a quelque chose de nécessaire. (Thom. Aq., *Summa theolog.*, I, q. 2, a. 3.)

3° Entendue d'une manière plus particulière, la preuve de la contingence du monde devient preuve du *premier moteur*. C'est la preuve d'Aristote reproduite presque totalement par saint Thomas.

Tout ce qui est mû est mû par quelque chose. Mouvoir n'est rien autre que faire passer quelque chose de la puissance à l'acte. Or quelque chose ne peut être changé de puissance en acte que par ce qui est en acte. Mais cela n'est pas possible à l'infini ; car les moteurs seconds ne meuvent que parce qu'ils sont mus eux-mêmes par le moteur premier, comme le bâton ne meut que par le mouvement qui est dans la main.

4° La preuve des *Causes finales* est celle que les Scolastiques paraissent avoir le moins développée, parce qu'elle implique une grande part faite à l'expérience, que les Scolastiques sacrifiaient volontiers au raisonnement.

Cependant saint Bonaventure disait :

Celui qui n'est pas illuminé de la splendeur des choses créées est aveugle, celui qui n'est pas éveillé par tous les cris de la nature est sourd ; celui que tous ces effets ne conduisent pas à louer Dieu est muet. (*Itinera mentis in Deum*, ch. I.)

Saint Thomas exprime la même pensée d'une manière plus scientifique en disant (*Summa theol.*, I, q. 2, a. 3) :

Nous voyons que certaines choses qui manquent de raison, par exemple les corps naturels, agissent en vue de leur fin, puisqu'elles agissent souvent et fréquemment de la même manière pour atteindre leur but. D'où il résulte que ce n'est pas par hasard, mais par intention, qu'elles parviennent à leur fin. Mais les choses sans connaissance ne peuvent tendre à une fin, si ce n'est en tant que dirigées par une cause intelligente et connaissante. Donc il y a quelque être intelligent par lequel toutes les choses sont ordonnées vers leur fin, et c'est cet être que nous appelons Dieu.

5° Enfin les Scolastiques ont connu la preuve si éloquemment développée par Bossuet, à savoir que l'imparfait suppose la perfection.

O mon âme, dit Gerson dans un passage que Bossuet semble avoir imité, je ne puis te connaître sans connaître ton être et ton essence ; mais je ne puis connaître quelque chose d'imparfait, tel que tu es, sans connaître quelque chose de parfait. Je ne puis donc rien connaître sans connaître Dieu, au moins comme dans son ombre. (Gerson, *Opera*, 1728, l. I, p. 104.)

Inutile de dire que chez les philosophes du moyen âge, surtout

les mystiques, on rencontre les preuves de sentiment, reposant sur les aspirations infinies de l'âme.

La sagesse (*sapientia*) est de connaître et de suivre Dieu de telle sorte que rien n'ait de saveur pour nous (*nihil sapiat*) excepté lui. Celui qui conserve cette saveur est heureux. (Hugues de Saint-Victor, *de Finibus hominis*, ch. LXVII.) Va, pauvre humanité, fuis tes occupations, cache-toi humblement loin de tes tumultueuses pensées. Rejette le poids de ces discussions laborieuses ; entre dans le secret de ton âme ; exclus toutes choses excepté Dieu, et tout ce qui te plaît pour le chercher. O Dieu, si tu n'es pas là, où te trouverai-je ? (Anselm., *Proslogium*, ch. I.)

Théories du moyen âge sur la nature de Dieu. — Théisme et panthéisme. — La théodicée de saint Thomas d'Aquin. — Après les preuves de l'existence de Dieu, on entre dans la théodicée proprement dite, c'est-à-dire dans la science de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. Nous trouvons ici au moyen âge deux courants d'opinions : 1° la théodicée orthodoxe appuyée sur Aristote et sur saint Augustin ; 2° la théodicée irrégulière et panthéistique, dérivant de l'école d'Alexandrie et de Denys l'Aréopagite. La première, approuvée par l'Église, remplit les écoles et a seule une existence publique ; la seconde court à côté ou au-dessous, plus ou moins dissimulée, dans les sectes hérétiques et dans les écoles arabes. La première se résume avec la plus haute autorité dans saint Thomas d'Aquin ; la seconde n'est systématiquement et complètement développée que dans deux écrivains d'âge différent : Scot Erigène et maître Eckart. La première de ces théodicées est devenue le fond de la philosophie religieuse du XVIIe siècle ; et la seconde, de la philosophie religieuse de l'Allemagne au XIXe siècle.

Résumons d'abord la doctrine de saint Thomas.

Nous savons déjà que, selon saint Thomas, l'essence de Dieu ne nous est pas connue en elle-même ; nous ne la connaissons que par ses effets (*Summa theol.*, I, 1a, q. 12, art. 1, ad 1 ; et I, 1a, q. 3, a. 4, ad 2 [1]). L'être de Dieu est identique à son essence (I, 1a, q. 3, a. 4) ; d'où il suit, comme l'a vu saint Anselme, que son existence devrait pouvoir se déduire de son essence ; mais quoique cette proposition soit vraie en soi, elle ne l'est pas pour nous, qui ne connaissons cette essence que par ses effets. Ainsi nous ne pouvons savoir ce que Dieu est en soi (I, 1a, q. 1, a. 7, ad 1) ; mais nous pouvons néanmoins affirmer que, par cela seul qu'il est l'être subsistant par lui-

1. Il aut savoir le sens de ces abréviations : c'est la *prima primæ*, partie première de la première partie ; question 12 ; article 1, réponse au 2e argument.

même, son être se distingue de celui des créatures (I, 1^a, q. 3, a. 2, ad 3, et a. 4, ad 1); et cependant on peut dire aussi qu'il est l'être des créatures, non selon la forme et la matière, mais selon la cause efficiente(I, 1^a, q. 3, a. 8 tout entier). En lui-même, comme l'a dit Aristote, Dieu est acte pur, c'est-à-dire l'absolue perfection (I, 1^a, q. 4, a. 1, concl., et q. 3, a. 1, concl.). Par cela même qu'il est acte pur, forme pure, sans matière (q. 3, a 3, concl.), il n'est pas la forme du corps (q. 3, a. 8 entier), ni l'âme du monde (*ibid.,* concl.). Lui-même n'est pas corps (q. 3, a. 1 entier); il n'a pas de sens, si ce n'est par analogie (q. 3, a. 1, ad 1). Il est absolument simple (q. 3, a. 1 entier, et q. 9, a. 1, concl.) Puisqu'il est acte pur, pour lui la substance se confond avec la forme (q. 3, a. 3, 1); et même le terme de substance ne lui convient qu'en tant qu'il désigne ce qui subsiste par soi (q. 29, a. 3, ad 4). Dieu contient en soi tout ce qu'il y a de perfection dans la créature, mais d'une manière éminente : *oportet omnium rerum perfectiones residere in Deo secundum eminentiorem modum* (q. 4, a. 2, concl.). Quoique Dieu soit distinct de la créature, celle-ci n'a pas un être comparable à celui de Dieu; et Dieu et la créature réunis ne forment pas quelque chose de plus grand que Dieu seul (II, 1^a, q. 103, a. 3, ad 1 et 3 et 2). Dieu est infini, non d'une infinité matérielle, mais d'une infinité formelle en tant qu'en lui la forme n'est pas limitée par la matière. Etant acte pur, il est par lui-même forme infinie (q. 7, a, 1 entier.)

De l'essence de Dieu considérée en elle-même passons à ses divers attributs, et d'abord parlons de la science divine. Dieu possède la science (q. 14, art. 1 entier); car les êtres qui savent sont supérieurs à ceux qui ne savent pas, parce qu'ils possèdent non seulement leur propre forme, mais encore la forme des autres êtres. Dieu, étant forme pure, contient par conséquent la forme de toutes formes et possède par conséquent la connaissance au plus haut degré. Mais comme les perfections des créatures ne sont en Dieu que d'une manière éminente, la science de Dieu n'est pas la même que la science humaine : ce n'est ni une qualité ni une habitude, c'est une substance et un acte pur. Par conséquent, Dieu ne comprend qu'en acte et sans avoir besoin ni de composer ni de diviser, c'est-à-dire que sa science ne procède ni par analyse ni par synthèse (q. 14, a. 14, concl.). La science de Dieu n'est pas discursive, mais intuitive et simultanée (*ibid.*, a. 7). — Maintenant, quels sont les objets de la science divine ? 1° Dieu se connait et se comprend lui-même (q. 14, a. 2, et 3 entier). 2° Dieu connait autre chose que lui-même (*ibid*, a. 5); et cela, non seulement d'une manière générale et abstraite, mais d'une manière éminente et supérieure, en tant qu'il contient en lui-même la perfection de tous les êtres (*ibid.,* a. 6). Il connait les choses individuelles en tant que telles, et par le même acte que les choses générales. Dans l'entendement divin l'idée générale n'est pas produite par abstraction; mais elle est le principe des choses particulières, et c'est en elle que Dieu voit les choses particulières (*ibid.,* art. 11). Il ne s'abaisse pas en connaissant les choses inférieures à lui-même comme l'a cru Aristote (q. 22, a. 3, ad 3). Il faut distinguer en Dieu deux espèces de sciences : la science de vision et la science de simple intelligence[1] (q. 14, a. 9, concl.). Non seulement l'intelligence, mais la volonté existe en Dieu (q. 19, a. 1 entier), car la volonté est la conséquence de l'intelligence, l'inclination vers le bien n'étant autre chose que l'appétit : or l'appétit, quand l'objet est sensible, est appelé appétit sensible, et quand l'objet est intelligible, il est appelé appétit intelligible, et c'est la volonté. Au fond, la volonté, c'est l'être même de Dieu; mais elle s'en distingue rationnellement, c'est-à-dire par abstraction (q. 19, a. 2, ad 1). Saint Thomas affirme la liberté en Dieu; mais il n'explique pas clairement comme il l'entend. Il distingue une nécessité *absolue* et une nécessité *hypothétique.* La nécessité absolue se comprend d'elle-même, mais la nécessité hypothétique est celle en vertu de laquelle la chose est, supposé qu'elle soit : par exemple, cette proposition : Socrate est assis, est nécessaire d'une nécessité hypothétique : car, supposé qu'il soit assis, il n'est pas debout; mais cela n'est pas nécessaire absolument. Ainsi en est-il de la volonté de Dieu par rapport aux choses finies. Il les veut nécessairement, supposé qu'il les veuille; mais il ne les veut pas par une nécessité absolue, parce qu'elles ne font pas partie de son essence (q. 19, a. 3, concl.). Il a donc le libre arbitre (*ibid.,* a. 10). La volonté de Dieu est parfaite (q. 14, a. 2, ad 3); son objet propre est l'essence de Dieu, c'est-à-dire la bonté (q. 19, a. 1, ad 3). Mais quoique Dieu se veuille d'abord essentiellement lui-même, il peut aussi vouloir autre chose que lui : car il est dans l'essence de la volonté de communiquer aux autres autant que possible le bien que l'on possède; la volonté divine sera donc portée à communiquer aux créatures la bonté en reflétant sur elle son image (q. 19, a. 2, concl.). Saint Thomas distingue en Dieu la volonté *antécédente* et la

1. Saint Thomas entend par science de vision la science des choses qui existent, ou qui, sans exister actuellement, ont existé ou existeront; et la science de simple intelligence, la science des choses qui n'existeront jamais, mais qui pourraient exister dans telle hypothèse.

volonté *conséquente* (q. 19, a. 6, ad 1). La volonté antécédente est celle qui veut la chose absolument, indépendamment des circonstances; et la volonté conséquente est celle qui la veut par rapport à telles circonstances. Par exemple, le juge veut, par une volonté antécédente, que tout homme vive; mais il veut d'une volonté conséquente que l'homicide soit pendu. De même, Dieu veut d'une volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés; mais d'une volonté conséquente que les pécheurs soient punis. On distingue aussi la volonté de bon plaisir, et la volonté de signe : *voluntas bene placiti* et *voluntas signi*. La première est la volonté intérieure de Dieu; la seconde est la volonté exprimée par des signes[1] (q. 19, a. 12).

A la doctrine de la volonté divine se rattache celle de l'amour en Dieu. Saint Thomas établit qu'il y a amour en Dieu : car le premier mouvement de la volonté, et de la partie appétitive en général, c'est l'amour (q. 20, a. 1, concl.). L'objet de l'amour étant le bien, Dieu aime tous les êtres en proportion de leur bonté (*ibid.*, a. 2). Quant à la question de savoir si Dieu aime autre chose que lui-même, elle est la même que celle de savoir s'il connaît autre chose que lui-même, et elle se résout de la même manière.

Dieu ne possède pas seulement la volonté, mais encore la puissance (q. 25, a. 1 entier); mais la puissance n'est pas en elle-même un attribut particulier; elle se confond avec son essence (q. 25, a. 1, ad 2). Car tout être agit selon ce qu'il est en acte (*ibid.*). Seulement ce n'est que la puissance active qui convient à Dieu, et non la puissance passive (q. 25, a. 1). Dieu, étant tout en acte, est toute-puissance (q. 25, a. 5 entier); et il peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction (q. 7, a. 2, ad 1, et q. 25, a. 3 et 4 entiers). Il peut déroger à l'ordre établi par lui (II, 1ª, q. 105, a. 6, concl.); mais il ne peut rien faire qui ne soit convenable à sa sagesse et à sa bonté (I, 1ª, q. 21, a. 4, concl.).

Si nous passons maintenant des attributs de Dieu à ses rapports avec le monde, l'attribut fondamental de Dieu est l'attribut de créateur; c'est-à-dire qu'il peut faire quelque chose de rien (q. 45, a. 1, concl.); et il n'y a que Dieu qui puisse créer (*ibid.*, a. 5). Il n'y a pas de création dans les œuvres de la nature et de l'art; car ces œuvres supposent toujours quelque matière préexistante (*ibid.*, a. 8). La création est l'œuvre de l'intelligence et de la volonté, et par conséquent d'une personne (q. 29, a. 4, et

1. Il y a cinq signes, suivant saint Thomas : la prohibition la persuasion, le précepte, le conseil et l'opération. (Q. 19, a. 12.)

45, a. 6, concl.). Si Dieu est créateur, s'il crée par son intelligence et par sa volonté, il s'ensuit que l'universalité des choses n'a pas toujours subsisté (q. 46, a. 1). Saint Thomas répond à cette occasion aux arguments d'Aristote en faveur de l'éternité du monde, et il paraît croire qu'Aristote n'a pas soutenu sérieusement cette thèse. Cependant la doctrine que le monde a commencé ne peut être prouvée par la raison, et ne peut être établie que par la foi (q. 46, a. 2).

Dieu n'est pas seulement créateur, il est aussi Providence (q. 22, a. 1 entier). En effet, tout ce qu'il y a de bon dans la créature vient de Dieu ; il est la raison de l'ordre en vertu duquel toutes choses sont conduites à leur fin (*ibid.*, concl.). La Providence comprend deux choses : la conception de l'ordre universel, l'exécution de cet ordre (q. 22, a. 3, concl.). Les Athées (Démocrite, Épicure) ont nié absolument la Providence et ont cru que tout est soumis au hasard ; et d'autres ont cru que la Providence ne s'étendait qu'aux êtres incorruptibles, au ciel. Mais la Providence divine embrasse toutes les créatures (q. 22, a. 2, concl.), et de plus elle s'exerce directement sur elles et sans intermédiaires (*ibid.*, a. 3).

Quoique saint Thomas affirme que Dieu ne puisse rien faire de contraire à sa sagesse et à sa bonté, il n'est pas cependant optimiste à la manière de Leibniz et de Malebranche, qui enseignent que Dieu ne peut pas ne pas choisir le meilleur des mondes possibles. Suivant saint Thomas, au contraire, Dieu peut toujours faire de meilleures choses que celles qu'il a faites (q. 25, a. 6 entier). En effet, la divine bonté est infinie, et par conséquent dépasse infiniment le nombre des créatures, quel qu'il soit. Dieu pourrait donc créer des choses autres que celles qu'il crée, et par là même il peut créer des choses supérieures à celles qu'il a faites. Néanmoins la toute-puissance divine ne va pas jusqu'à pouvoir pécher : Dieu est impeccable (q. 25, a. 3, ad 2). Mais si Dieu est la cause créatrice et providentielle du monde, pourquoi le mal ? Le mal n'est pas un être réel (q. 48, a. 2, ad 2). Il n'est pas cependant une négation pure : c'est la privation du bien (*ibid.*, ad 1). Le mal ne peut être conçu que par le bien (q. 14, a. 10, ad 4). Si le mal existe, le souverain mal n'existe pas (q. 49, a. 3 entier). Le mal est ou naturel (*physique*) ou moral. Saint Thomas parle peu du mal naturel, qui n'est pas un mal réel, puisqu'il n'est qu'une privation. Le vrai mal, c'est le mal moral, qui se divise en deux espèces : le mal de coulpe et le mal de peine, *malum culpæ, malum pœnæ* (q. 48, a. 5 entier). Dans tous les cas, Dieu n'est la cause du mal que par accident;

encore ne l'est-il que du mal de peine, et point du tout du mal de coulpe (q. 49, a. 2, concl.).

En résumé, Dieu est la cause efficiente, exemplaire et finale de toutes choses (q. 44). Telle est la formule qui embrasse et exprime toute la théodicée de saint Thomas.

La théologie irrégulière au moyen âge. — Doctrines panthéistiques. — Le pseudo-Denys l'Aréopagite. — Scot Érigène, Amaury de Bène et David de Dinant, maître Eckart. — A côté et au-dessous de la théologie orthodoxe, dont saint Thomas est le principal représentant, il y a dans tout le moyen âge un courant de théodicée panthéistique caractérisée par deux idées fondamentales : 1° Dieu ramené à l'unité absolue, supérieure à toute différence et à toute compréhension ; 2° Dieu, non seulement cause, mais substance et essence des êtres particuliers. Cette philosophie, qui vient de l'école d'Alexandrie, a pour principaux représentants Denys l'Aréopagite, Scot Érigène, Amaury de Bène, David de Dinant, enfin maître Eckart et les mystiques allemands du XIVe siècle. Il faudrait citer aussi les ramifications arabes et hébraïques : par exemple, les doctrines d'Averroès, d'Avicebron, etc. Nous indiquerons seulement les traits les plus généraux de ces doctrines.

Denys l'Aréopagite, ou le pseudo-Denys, dans sa *Théologie mystique* et dans son traité *des noms divins* (περὶ θείων ὀνομάτων), dit qu'il y a deux théologies : la théologie *affirmative,* qui va de Dieu aux choses finies et considère Dieu comme *ayant tous les noms ;* et une théologie *abstractive* qui s'élève au-dessus de toutes les déterminations positives ou négatives, et considère Dieu comme étant *sans nom.* Il enseigne que Dieu n'est pas la bonté, mais la suprabonté, la supra-divinité, la supra-essence. Il n'a aucun nom, ne répond à aucune essence ; rien ne peut nous donner l'idée de la supra-divinité. (*Des Noms divins,* ch. XI et XIII.)

Scot Érigène, dans son *de Divisione naturæ,* développe, d'une manière bien plus savante et plus complète, la doctrine panthéistique. Il divise les êtres ou la nature en quatre espèces : 1° celle qui crée et n'est pas créée, *creans non creata ;* 2° celle qui est créée et qui crée, *creata et creans ;* 3° celle qui est créée et ne crée pas, *creata et non creans ;* 4° celle qui ne crée pas et n'est pas créée, *non creans, non creata.* La première de ces natures est Dieu lui-même : lui seul en effet crée et n'est pas créé. C'est lui aussi qui constitue l'essence incréée et non créatrice, mais à un autre point de vue,

à savoir comme fin ; car, à titre de fin des êtres, Dieu n'est pas créateur. La seconde nature, celle qui crée en étant créée, c'est l'ensemble des exemplaires et des prototypes divins ; c'est le verbe, l'αὐτοζῶον de Platon. Enfin, la troisième nature, celle qui est créée et ne crée pas, c'est le monde. C'est ici que se manifeste surtout le caractère panthéistique de la doctrine d'Érigène. La création pour lui n'est qu'une procession (III, 23, *Processio*) de Dieu. Tout ce que Dieu a vu, il l'a toujours fait : car en lui la vision ne précède pas l'opération ; elle lui est coéternelle. Il voit en opérant, et il opère en voyant : *videt operando et videndo operatur* (III, 17). Dieu est la substance de toutes choses finies. Elles ne peuvent subsister en dehors de lui : c'est la seule et vraie essence de toutes choses, et il n'y a vraiment et proprement rien qui ne soit elle-même. (*Ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus, et nihil est vere ac proprie esse quod ipsa non sit.*) Nous ne devons pas considérer Dieu et la créature comme deux choses, mais un seul être, et c'est lui-même (*sed unum et id ipsum*). Car la créature subsistant en Dieu apparaît d'une manière ineffable et miraculeuse dans la création, se rendant par là manifeste, invisible se rendant visible, incompréhensible compréhensible, cachée découverte, inconnue connue, sans forme et figure déterminée, superessentielle essentielle, supranaturelle naturelle, en un mot, créant et créée, faisant et faite en toutes choses : *Invisibilis visibilem, incognitus cognitum, forma et specie carens formosum et speciosum; superessentialis essentialem, supernaturalis naturalem, omnia creans in omnibus creatum, et omnium factor factum in omnibus.* (*Ibid.*) Notre vie est la vie de Dieu. (I, 78.) *Se ipsam sancta Trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet.* (*Ibid.*) La connaissance de Dieu dans l'homme est une révélation, une apparition de Dieu dans l'homme, une *théophanie* (θεοφανία). (I, 7.)

En un mot, selon Scot Érigène, Dieu est tout ce qui est, *Deus est omne quod vere est.* Tout ce qui est senti et compris par nous n'est que l'apparition de celui qui en lui-même n'apparaît pas, *non apparentis apparitio,* la manifestation de celui qui est caché, *occulti manifestatio,* l'affirmation de celui qui en lui-même n'est que négation, *negati affirmatio.* Dieu est l'essence en toutes choses ; la création ne lui est pas accidentelle, mais essentielle, *non est Deo accidens universalitatem condere ;* la création est donc éternelle, *universalitas in sua causa æterna est.* Dieu n'était pas avant de créer. Dieu et son agir ne sont pas deux choses, mais une seule : *Duone quædam sunt Deus et suum facere, an unum simplex et individuum? Unum esse*

video. Si tout vient de Dieu, tout doit retourner à Dieu ; car c'est lui-même qui revient à soi en y ramenant toutes choses, *in se ipsum redit revocans in se omnia*.

La même doctrine d'immanence fut soutenue au XIIe siècle par deux philosophes, dont les écrits n'existent plus, parce qu'ils ont été détruits. Ce sont Amaury de Bène et David de Dinant. Voici la doctrine de ces philosophes selon Gerson. (*De Concordia metaphys. cum logica.*)

Tout est Dieu, et Dieu est tout : *omnia sunt Deus, et Deus est omnia*. Dieu est à la fois créateur et créature, *creator et creatura idem Deus*. De même que Dieu est la source et le principe, il est aussi la fin de toutes choses qui doivent retourner à lui, afin de reposer immuablement et former une unité indivisible : *et ita unum individuum et immutabile*. Tout est un, c'est dire que tout est Dieu : *omnia enim esse quod idem est omnia esse Deum*. Suivant Albert le Grand, David de Dinant, dans son livre *de Tomis*, cherchait à démontrer que le Νοῦς, l'intelligence et la matière première sont identiques et que cette identité correspond au plus haut concept de l'esprit. Si on les distingue, il faut supposer un concept commun plus élevé dans lequel ils se réunissent, et ce concept serait précisément l'identité de Dieu et de la matière première. (Alb., *Summa theolog.*, I, 4, 20.)

La doctrine de maître Eckart (XIVe siècle) est la plus profonde et la plus hardie des Mystiques et des Panthéistes du moyen âge. Non seulement il reproduit, comme Scot Érigène, les idées alexandrines, mais il annonce et il prépare la philosophie allemande moderne. Dieu est au-dessus de l'être : il est l'identité de l'être et du non-être (*Gott ist ein nicht, und Gott ist ein Icht*). Dieu n'est ni ceci ni cela ; il est en toutes choses, dans la pierre, dans le bois, etc. (*des Gottes leben undwesen sey in eym Steine, in eym Holz*). Le mot *Être* (*das Wort sum*) ne peut être dit que de Dieu. Mais Dieu n'est pas séparable du penser. En lui l'être et la pensée sont identiques (*sein Wesen ist sein Bekennen*). Il faut distinguer Dieu de la divinité. La divinité est le fond obscur de Dieu ; c'est l'éternelle et profonde obscurité, où Dieu est inconnu à lui-même (*es ist die verborgen Finsternusz der ewigen Gottheit*). Dieu, au contraire, c'est la divinité se manifestant et se reconnaissant elle-même en agissant au dehors. Avant les créatures, Dieu n'était pas encore Dieu (*ee die Creaturen warent, do was Gott nit Gott*). La manifestation de Dieu est nécessaire. « Il parle éternellement et sans interruption ; il faut qu'il agisse, qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas (*er wöll oder er wöll nit, es musz disz sprechen*). Par là Dieu s'engendre lui-même, c'est-à-dire engendre son Fils (*Sein würcken ist seinen sun geberen*), et il engendre toutes choses en lui (*er spricht alle Ding in im*). — Toutes les créatures sont une parole de Dieu ; ce que ma bouche

dit, la pierre le dit également ; chacune est pleine de Dieu, chacune porte une empreinte de la nature divine, c'est un livre de Dieu (*ein yegliche Creatur ist voll Gottes, und ist ein Buch*). L'homme altéré ne demanderait pas à boire, si dans la boisson il n'y avait quelque chose de Dieu (*er begerte es nit, were nit etwas Gottes darinn*). En même temps que maître Eckart enseignait l'identité de Dieu et du monde, il ne voyait dans la doctrine de la Trinité qu'un symbole, et, comme il s'exprime, un jeu : « Dieu contemple sa nature en se jouant (*sein Natur anschauwet spielende*). Quel est ce jeu ? C'est son Fils éternel. Ce avec quoi il joue est la même chose que celui qui joue (*das vorspil ist dasselbe, das dasz ist an dem er spilt*). » La conclusion de cette théologie est la doctrine de l'extase, qui consiste non seulement à sacrifier le moi (*so must zu nicht worden sein*), mais encore à sacrifier Dieu lui-même : « Je prie Dieu qu'il me rende quitte de lui-même ; car l'être sans être est au-dessus de Dieu. — Que pourrait-on sacrifier de plus cher à Dieu que lui-même par lui-même ? » (Voir les Mémoires de M. Ch. Schmidt sur le *Mysticisme allemand au quatorzième siècle : Mémoires de l'Académie des Sciences morales, Savants étrangers*, tome II, 1846.)

CHAPITRE II

LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS LES TEMPS MODERNES

I. Les preuves de l'existence de Dieu.

Dans la philosophie moderne, c'est toujours à Descartes qu'il faut revenir pour le commencement de toutes les questions. Sans doute, la théologie de Descartes se compose de beaucoup d'éléments empruntés au moyen âge et à l'antiquité ; mais la méthode lui est toute personnelle et profondément originale. Cette méthode, qui est la méthode philosophique par excellence, est la méthode du doute avec le criterium de l'évidence. Mettre en doute tout ce qui n'est pas absolument démontré, et n'accepter comme démontré que ce qui est évident : telle est la méthode cartésienne. Implicitement, il est vrai, toute la philosophie, y compris celle du moyen âge, pratique cette méthode ; car lorsque saint Thomas d'Aquin, dans la

Somme théologique, commence en se posant cette question : *An Deus sit,* et qu'il répond sans hésiter : *Dico quod non,* il est évident qu'il a mis en doute toutes les vérités, même celle de l'existence de Dieu, et qu'il ne l'admettra qu'après avoir répondu à ses propres objections et établi cette vérité sur des preuves évidentes; mais cette méthode, sans laquelle il n'y a pas de philosophie, saint Thomas et les autres philosophes la pratiquent sans en avoir conscience. Descartes en a eu conscience, et il en a donné la formule : c'est pourquoi il peut être considéré comme un autre créateur de la philosophie.

Un autre trait original de la méthode cartésienne, c'est de partir, comme d'une première vérité, de l'existence de la pensée et par conséquent du sujet pensant. Quel que soit l'ordre d'idées que l'on établisse en philosophie, ce qui restera vrai d'une vérité absolue, c'est la conscience. Je puis mettre en doute l'existence des corps, mettre en doute l'existence de Dieu, et même les vérités mathématiques; mais je ne puis douter de ma pensée, puisque mon doute même est une pensée; or penser ou douter, c'est exister : ce qui n'existerait pas ne penserait pas. Je suis donc quelque chose moi qui pense, et je ne suis qu'en tant que je pense : je suis donc une chose dont l'essence est de penser : je suis une chose pensante, c'est-à-dire un esprit.

Descartes a ainsi posé, non seulement la méthode, mais le principe même de la philosophie moderne, à savoir la notion du subjectif, le sujet opposé à l'objet, le moi comme une identité du sujet et de l'objet.

Descartes — Les trois preuves de l'existence de Dieu : 1° preuve « a contingentia mentis »; 2° preuve tirée de l'idée d'infini et de la nécessité d'une cause adéquate à cette idée; 3° preuve a priori : l'existence est contenue dans l'idée de perfection. — C'est de là qu'il partira pour établir l'existence de Dieu. Il ne se servira donc pas de preuves physiques; il n'emploiera ni ce qu'on appelle l'argument cosmologique, ni la preuve des causes finales, parce qu'il n'a pas encore établi l'existence du monde et des choses matérielles, et même qu'il aura besoin de l'existence de Dieu pour établir l'existence de ces choses. C'est donc dans l'esprit humain et dans l'esprit humain seul qu'il cherchera et trouvera les preuves de l'existence de Dieu.

Ces preuves, il les tirera soit de l'existence du moi, soit des idées du moi. Ce qu'on appelle d'ordinaire la preuve *a contingentia*

mundi sera chez lui la preuve *a contingentia mentis.* Quant aux idées du moi qui peuvent conduire à Dieu, il n'y en a en réalité qu'une, à savoir l'idée de Dieu ou du Parfait; mais, prise à deux points de vue différents, elle donnera deux preuves différentes. De là, dans Descartes, trois preuves distinctes de l'existence de Dieu : et même, celle que nous avons nommée *a contingentia mentis* impliquant elle-même l'idée de Dieu, il s'ensuit que c'est cette idée qui est le fond de toutes les preuves de Descartes.

La première preuve. — La première preuve de Descartes se ramène à ceci : l'idée de Dieu implique l'existence de Dieu, comme l'effet suppose la cause. Sans doute nous avons des idées *factices,* qui peuvent s'expliquer sans supposer l'existence de leur objet, par combinaison ou ampliation ou abstraction des éléments de la réalité. Mais la question est précisément de savoir si parmi nos idées il n'y en a pas une dont l'existence est inexplicable quand on n'admet pas l'existence de son objet. Et c'est là le privilège particulier de l'idée de Dieu : ce que l'on peut prouver soit *a posteriori,* par le principe de causalité, soit *a priori,* par la simple analyse de l'idée de Dieu.

Et d'abord, en quoi consiste cette idée ?

J'entends par Dieu, dit Descartes, une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et les autres choses (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été produites. (*Méd. III.*)

D'où peut venir une pareille idée? car en tant qu'idée, il faut en expliquer l'origine, et elle doit avoir une cause. Peut-elle venir de moi-même? Sans doute, étant moi-même une substance, je puis prendre en moi la notion d'une substance autre que moi : mais comment puis-je concevoir la notion d'une substance infinie, moi qui suis fini?

Ici Descartes pose un principe qu'il emprunte à la scolastique, à savoir « qu'il doit y avoir autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans l'effet ». (Cousin, I, p. 273.) La cause de l'idée d'infini doit donc contenir au moins autant de réalité que cette idée même. Sans doute, en tant que modes ou manières d'être de la faculté de penser, toutes nos idées sont égales et dérivent de la nature de notre esprit, qui est une chose pensante : elles sont comprises en moi comme le mode dans la substance; mais en tant que représentations de certains objets, elles contiennent une autre sorte de réalité, et une réalité relative à celle de l'objet; c'est ce

que Descartes appelle la réalité *objective*[1] de l'idée; les idées ont plus ou moins de réalité objective suivant que les objets ont plus ou moins de réalité formelle, c'est-à-dire essentielle : ainsi l'idée de plante a plus de réalité objective que l'idée de pierre, parce que la plante contient plus d'attributs que la pierre; et « pour imparfaite que soit cette façon d'être par laquelle une chose est *objectivement* ou par *représentation* dans l'entendement par son idée, certes on ne peut dire que cette façon ou manière d'être ne soit rien et, par conséquent, que cette idée tire son origine du néant. » (*Ibid.*, p. 274.) Maintenant, puisque en général toute cause doit avoir autant de réalité que l'effet, nous pouvons tirer de là ce nouveau principe, à savoir que : « Afin qu'une idée contienne telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit recevoir cela de quelque cause dans laquelle il se rencontre au moins autant de réalité formelle[2] que cette idée contient de réalité objective. » Il faut donc une cause qui ait en soi une réalité infinie en acte pour expliquer la réalité de l'idée d'infini dans la pensée.

Voyons cependant si l'on ne peut expliquer cette idée par d'autres voies. Descartes en signale trois qui ont été employées par les partisans de l'empirisme : 1° la négation (p. 282); 2° la multiplication (p. 288); 3° l'accroissement à l'infini (*ibid.*, p. 280).

1° L'infini n'est qu'une négation, la négation du fini; l'idée d'infini est une idée négative. — Au contraire, répond Descartes, il y a plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie; et j'ai premièrement en moi la notion d'infini que celle du fini. Et l'on ne peut pas dire que cette idée, étant matériellement fausse, je la tiens du néant; car elle contient plus de réalité que toute autre.

2° Plusieurs causes peuvent avoir concouru simultanément à sa production : de l'une j'aurais reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'univers, mais ne se trouvent point toutes jointes et rassemblées dans un seul qui soit Dieu. — Au contraire, répond Descartes, l'unité, la simplicité, l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une de ses principales perfections; et l'idée de l'unité de ces perfections n'a pu être mise en moi par aucune cause que ce soit.

3° Mais peut-être que je suis quelque chose de plus que ce que

1. Dans la langue scolastique, le mot *objectif* n'a pas le même sens que chez les modernes, ou du moins c'est une nuance différente : l'*objectif* s'oppose au *réel ;* c'est une partie du subjectif : c'est ce qui dans le sujet est représentatif de l'objet; c'est l'idée dans son rapport à l'objet.

2. C'est-à-dire de réalité objective, dans le sens où les modernes entendent le mot *objectif*.

j'imagine, et que toutes les perfections que je conçois en Dieu sont en moi en puissance. Cette puissance que j'ai en moi d'augmenter indéfiniment ces perfections ne serait-elle pas suffisante pour en reproduire en moi les idées? — *Réponse :* C'est une preuve certaine d'imperfection en ma connaissance qu'elle s'accroisse peu à peu et augmente toujours davantage. Au contraire, je connais Dieu comme actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à sa souveraine perfection. Or l'être objectif d'une idée (à savoir l'idée d'un infini actuel) ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance.

Si l'idée de l'infini ne peut s'expliquer en aucune façon par l'existence du fini, il faut bien qu'elle ait une cause au moins égale à elle-même qui contienne en acte ce que l'esprit possède en idée.

La seconde preuve. — Ce que l'on appelle la seconde preuve de Descartes, n'est en réalité pour lui qu'une partie de la première; elle est un développement de celle-ci; mais elle peut être aussi considérée à part.

Descartes se demande si moi-même, qui possède l'idée de Dieu, je pourrais être s'il n'y avait point de Dieu (p. 284). — Il répond que cela est impossible : car, puisque je possède l'idée de Dieu, si je m'étais donné l'être à moi-même, je me serais donné par là même toutes les perfections dont j'ai l'idée; en un mot, *je serais Dieu,* ce que je ne suis pas. Il faut donc qu'une autre cause m'ait donné naissance; mais comme on peut raisonner sur cette autre cause comme sur moi-même, il faut poursuivre jusqu'à ce qu'on trouve une cause qui ait en réalité toutes les perfections dont j'ai l'idée, et qui, par conséquent, est Dieu.

Cette preuve se présente sous une forme étrange : car Descartes semble supposer que si le moi existait par lui-même, c'est qu'il se serait donné volontairement l'existence ; il devrait donc exister avant d'être : ce qui est contradictoire. Dans ce sens pris à la rigueur l'argument paraît donc sophistique; mais d'un autre côté, quiconque dit que Dieu existe par lui-même, qu'il est l'être par soi, admet par là même qu'il a en soi la cause de son existence, et Descartes, s'expliquant sur ce point, dit qu'en Dieu l'essence se confond avec la cause (la cause formelle, dit-il, avec la cause efficiente); qu'elle est donc comme une cause efficiente par rapport à lui[1] (*Rép. à Catérus*, p. 382) : l'essence de Dieu, à savoir être par

1. Descartes assimile ce procédé de raisonnement qui passe de la cause formelle à la cause efficiente, au mode de raisonnement géométrique qui passe du cercle au polygone. (*Rép. aux objections d'Arnault.* Cousin, II, p. 68.)

soi, est donc en quelque sorte, par rapport à lui, ce que la cause est à son effet. Donc l'être qui aurait cette souveraine puissance d'être par soi aurait par là même la puissance de se donner toutes les perfections : ce qui revient à dire que l'existence absolue implique la perfection absolue.

Signalons une considération importante dans l'argument de Descartes : à savoir que la conservation d'une substance est identique à sa création ; et que, par conséquent, il ne s'agit pas tant de savoir ce qui m'a créé autrefois que ce qui me conserve aujourd'hui : or c'est là ce que je ne puis attribuer ni à moi-même, ni à mes parents, ni à aucune autre cause, si ce n'est à une cause qui posséderait en elle-même toutes les perfections dont j'ai l'idée. Suivant Descartes, on évite ainsi l'objection du progrès à l'infini, objection qui pourrait à la rigueur être faite à la cause créatrice, car on pourrait toujours remonter de cause en cause dans la série des temps : mais il n'en est pas de même de la cause conservatrice, qui doit être actuelle pour expliquer mon existence actuelle.

La troisième preuve. — Enfin il y a encore dans Descartes une troisième preuve très célèbre : c'est celle que nous avons déjà rencontrée au moyen âge, qui porte le nom de preuve de saint Anselme, et à laquelle Kant a donné le nom d'*argument ontologique*. Voici la forme que Descartes lui a donnée :

Il est certain, dit-il, que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit ; et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure appartient à cette figure. (*Méd. V.*)

Ce raisonnement, dit Descartes, a quelque apparence de sophisme : car en toutes choses on distingue l'essence et l'existence, et je me persuade de même que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu. Mais, après réflexion, je vois qu'en Dieu l'existence ne peut être séparée de l'essence. Car toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un être premier et souverain, il est nécessaire que je lui attribue toutes les perfections : or l'existence est une perfection. Je conclus donc fort bien que cet être souverain existe. Cette preuve est appelée avec raison la preuve *a priori*, et elle est la seule de ce genre. Car dans toutes les autres preuves dites métaphysiques il entre toujours plus ou moins de considérations empruntées aux choses contingentes, et l'on va toujours de l'effet à la cause. Ici, au contraire, on ne sort pas de la considération de

l'idée ; et c'est de l'essence même de la chose que l'on tire l'existence de cette chose. C'est donc une preuve entièrement *a priori*.

Cette preuve a été très débattue, et Gassendi (*5es objections*) avait déjà dirigé contre elle de fortes objections. La principale, ou du moins la seule qui allât véritablement au cœur de la question, est celle-ci : c'est que l'existence n'est pas une propriété de l'être, et par conséquent une perfection :

L'existence, dit Gassendi, n'est pas une perfection : c'est une forme, ou un acte sans lequel il ne peut y en avoir ; et de fait ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection ; et l'on ne dit point d'une chose qui n'existe point qu'elle est imparfaite, mais qu'elle est nulle. (*S. obj.*, Cousin, II, p. 202.)

A quoi Descartes répond :

Je ne vois pas de quel genre de choses vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas aussi être une propriété comme la toute-puissance, prenant le nom de propriété pour toutes sortes d'attributs. Bien davantage, l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise dans le sens le moins étendu (*proprium*), parce qu'elle convient à lui seul et qu'il n'y a qu'en lui qu'elle fasse partie de l'essence. (*Ibid.*, p. 291.)

Preuves diverses. — Spinoza. — Leibniz. — Malebranche. — Bossuet : preuve des vérités éternelles. — Les preuves de Descartes sont restées à peu près le fond de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu dans le XVIIe siècle : cependant chacun des grands philosophes de cette époque les a modifiées et transformées selon son génie particulier.

Par exemple, Spinoza développe la preuve *a priori*, ou argument ontologique de saint Anselme et de Descartes, sous cette forme originale :

Puisque c'est une puissance de pouvoir exister, il s'ensuit qu'à mesure qu'une réalité plus grande convient à la nature d'une chose, elle a de soi d'autant plus de force pour exister ; et par conséquent l'être absolument infini ou Dieu a de soi une puissance infinie d'exister... Les choses qui naissent des choses extérieures doivent tout ce qu'elles ont de perfection et de réalité à la vertu de la cause qui les a produites, et leur perfection dérive de la perfection de cette cause. Au contraire tout ce qu'une substance (la chose en soi et par soi) a de perfection, elle ne le doit à aucune cause étrangère ; et c'est pourquoi son existence doit découler de sa seule notion et n'être autre chose que son essence. Ainsi donc la perfection n'ôte pas l'existence, elle la fonde [1]. C'est l'imperfection qui la détruit. (*Ethica*, I.)

De même Leibniz a essayé de développer et de perfectionner

1. Bossuet se rencontre avec Spinoza, lorsqu'il dit (*1re Élévation*) : « La perfection est-elle un obstacle à l'être ? Au contraire, elle est la raison d'être. »

l'argument de Descartes, en croyant découvrir[1] une lacune de cet argument et en essayant de la combler.

« J'ai été amené, dit-il, à examiner cette question de plus près par un argument longtemps célèbre dans l'école et renouvelé par Descartes, pour prouver l'existence de Dieu. Le voici : Tout ce qui résulte de l'idée ou de la définition d'une chose peut s'affirmer de la chose même. L'existence résulte de l'idée de Dieu, ou de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. Donc l'existence peut s'affirmer de Dieu. Mais il faut savoir qu'on ne peut tirer de là que cette conclusion : Si Dieu est possible, il s'ensuit qu'il existe. Car, pour conclure, nous ne pouvons nous appuyer solidement sur nos définitions avant de savoir si elles sont réelles et n'impliquent aucune contradiction. Ainsi, il ne nous suffit pas d'avoir la pensée d'un être très parfait, pour assurer que nous en avons l'idée, et dans la démonstration que nous venons de produire, on doit montrer ou supposer la possibilité de cet être très parfait, si l'on veut conclure légitimement. (*Méditations sur les idées;* voir notre édition, p. 516.)

Ainsi l'argument de Descartes suppose une prémisse sous-entendue, à savoir que Dieu est possible et que son idée n'implique pas contradiction : « J'accorde, ajoute Leibniz, que la démonstration est imparfaite, parce qu'elle suppose que l'être parfait est possible en soi. Si quelqu'un donnait cette preuve, nous aurions alors une démonstration vraiment géométrique de l'existence de Dieu. » Cette preuve, il la donne implicitement et en passant, sans la démontrer suffisamment; « et, dit-il, comme rien n'empêche cette possibilité, et que l'idée de Dieu, ne contenant aucune négation, ne peut envelopper aucune contradiction, il s'ensuit de là qu'il existe. » (*Monadologie,* § 45.) Seulement il n'explique pas suffisamment pourquoi ce qui ne contient pas de négation n'implique pas de contradiction; car pour prendre son propre exemple, on ne voit pas que l'idée du mouvement le plus rapide contienne quelque négation, et cependant elle est contradictoire.

Indépendamment de cette correction apportée à la preuve de Descartes, Leibniz a introduit lui-même une autre preuve qui est bien dans le fond le même argument que celui qui est désigné sous le nom de preuve *a contingentia mundi*, ou par Kant d'*argument*

1. Leibniz ne paraît pas avoir su que la difficulté soulevée par lui sur la lacune de la preuve *a priori* l'avait été déjà dans les *Deuxièmes Objections aux Méditations* et que Descartes y avait répondu comme lui, et même d'une manière encore plus profonde. (*Œuvres*, éd. V. Cousin, tome I, p. 407 et 441.)

cosmologique, mais que Leibniz fonde sur un principe qui lui est propre, à savoir le principe de la raison suffisante :

Comme tout ce *détail* (des choses contingentes) n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé; et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingents, quelque infini qu'il pourrait être. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle ce détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans sa source; et c'est ce que nous appelons Dieu. (*Monadologie*, 37, 36.)

Malebranche ne donne pas de preuve particulière de l'existence de Dieu : car, comme il croit que l'on voit toutes choses en Dieu, et Dieu en lui-même, il ne croit pas que nous ayons une idée de Dieu autre que cette vision. Penser Dieu et le voir est une seule et même chose : et, par conséquent, il n'y a pas lieu de passer par voie de raisonnement de l'idée à l'être, l'âme étant immédiatement unie à l'être même.

Par divinité, dit-il, nous entendons l'infini, l'être sans restriction, l'être infiniment parfait. Or rien de fini ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. — Ariste. Oui, Théotime, je suis convaincu que rien ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini. Or je suis certain que je vois l'infini; donc l'infini existe, puisque je le vois et ne puis le voir qu'en lui-même.

Bossuet doit avoir aussi sa place dans cette histoire. D'une part (voir la note de la page 843) il exprime d'une manière forte et profonde la preuve *a priori*, en disant comme Spinoza : « La perfection n'est pas un obstacle à l'être; au contraire elle est la raison d'être. » En second lieu il renouvelle sous une forme personnelle l'argument platonicien des idées, en démontrant Dieu par l'existence des *Vérités éternelles*. Il part de ce principe qu'il y a des vérités nécessaires et éternelles. Or ces vérités ne cesseraient pas d'être vraies, encore qu'aucune des choses qu'elles régissent n'existât. Par exemple, il n'est pas nécessaire qu'il y ait des triangles en réalité pour qu'il soit vrai que tous les triangles ont leurs trois angles égaux à deux droits. D'un autre côté, il n'est pas nécessaire non plus que l'entendement humain existe pour connaître ces vérités : car elles seraient encore vraies quand même il n'y aurait aucun homme dans le monde. Ainsi, voilà des vérités éternelles qui ne dépendent ni du monde ni de l'esprit humain. Il faut bien cependant qu'elles soient quelque part et dépendent de quelque être :

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles résident, éternelles et im-

muables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui. (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV.)

On pourrait encore, pour compléter l'histoire des preuves de l'existence de Dieu au XVIIe siècle, rappeler la preuve de Newton fondée sur l'existence de l'espace, et celle de Clarke qui a essayé de réunir en une seule démonstration l'ensemble de toutes les preuves séparées, lesquelles ne prouvent jamais séparément qu'un seul attribut de Dieu, d'où vient leur insuffisance, tandis qu'en réalité elles ne sont que les membres d'une seule et même démonstration. Mais il faut nous restreindre, et il est temps de passer au XVIIIe siècle.

Le XVIIIe siècle passe pour le siècle de l'athéisme, à cause du bruit que fit alors dans le monde la philosophie de l'*Encyclopédie*, la philosophie de d'Holbach et de Diderot; mais il serait plus vrai d'appeler ce siècle le siècle du déisme : car jamais à aucune époque il n'y eut un plus grand nombre de livres sur l'existence de Dieu. Le XVIIIe siècle a vu naître une science nouvelle, que les siècles précédents ne connaissaient pas et qui est due surtout aux progrès que firent dans ce siècle les sciences physiques et naturelles, à savoir la *Théologie physique*, celle qui tire les preuves de l'existence de Dieu des merveilles de la nature.

La critique de Kant. — L'argument ontologique. — Argument cosmologique. — Argument physico-théologique. — Les trois arguments ramenés à un seul. — Preuve de Kant, la preuve morale. — Une étape plus importante dans l'histoire des preuves de l'existence de Dieu est signalée par la critique de Kant dans la *Critique de la Raison pure*. La troisième partie de la *Dialectique transcendantale* est, en effet, consacrée à la théorie et à la discussion de ces preuves.

Kant part de la définition de Dieu, telle qu'elle avait été posée par les Cartésiens et en particulier par Leibniz : Dieu est l'être réalissime (*ens realissimum, omnitudo realitatis*), le tout de la réalité. Ce tout de la réalité contient en soi tous les attributs possibles des choses, tout ce qui peut être connu comme réel et qui exclut toutes les négations.

Personne ne peut concevoir une négation sans prendre pour fondement l'affirmation opposée. L'aveugle-né ne peut se faire aucune idée de l'obscurité, parce qu'il n'en a aucune de la lumière; le sauvage n'a aucune idée de la misère, parce qu'il n'en a aucune de l'opulence. L'ignorant n'a aucune idée de son ignorance, parce qu'il n'en a aucune de la science. Tous les concepts de négation sont donc dérivés; et les réalités sont les données et pour ainsi dire la matière ou le contenu de la possibilité et de la complète détermination de toutes choses... Nous pouvons donc déterminer l'être premier par le seul concept de la réalité suprême, comme un être unique, simple, suffisant à tout, éternel; en un mot, nous pouvons le déterminer dans son absolue perfection par tous les prédicats. Le concept d'un tel être est celui de Dieu. (*Crit. de la R. p.*, trad. Barni, tome II, p. 170-174.)

Que ce concept soit dans l'esprit humain et qu'il y joue un rôle important, c'est ce dont Kant ne doute pas un seul instant. Mais que ce concept réponde à une réalité positive, à une existence, c'est ce qui reste douteux; car nous pouvons avoir une idée qui ne corresponde à aucun objet. Prouver la réalité objective de ce concept, c'est le sujet de la démonstration de Dieu : et l'examen de cette démonstration est l'objet de la critique.

Kant ramène à trois les preuves possibles de l'existence de Dieu : « Ou bien, dit-il, 1°, l'on part de l'expérience déterminée et de la nature particulière du monde sensible (par exemple, de l'ordre et de l'harmonie de ce monde), et on conclut à une cause de cet ordre : c'est ce que l'on appelle preuve des *causes finales*, et ce que Kant appelle l'argument *physico-théologique*; — ou bien, 2°, on part de l'expérience indéterminée, et d'une existence quelconque (considérée comme contingente et ne se suffisant pas à elle-même) du monde sensible : c'est la preuve *a contingentia mundi* ou preuve *cosmologique*; — ou bien, 3°, on fait abstraction de toute expérience, et l'on conclut *a priori* du concept à l'existence : c'est l'argument de saint Anselme, et que Kant appelle preuve *ontologique*.

Telles sont les trois seules preuves positives : Kant en fait successivement la critique, en commençant par l'argument ontologique, auquel il réduit tous les autres.

Cet argument consiste, comme on sait, à partir de la définition de Dieu : Dieu est l'être parfait (Kant accorde cette définition), et de cette définition en conclure l'existence. En effet, dit Descartes, Dieu, qui contient toutes perfections doit contenir l'existence, qui est une perfection; donc Dieu existe.

I. Impossibilité de la preuve ontologique. — Kant fait à ce raisonnement les objections suivantes : 1° Dans une proposition analytique, si je supprime le prédicat (attribut) en conservant le sujet, ou le sujet en conservant l'attribut, il en résulte sans doute une contradiction. Mais si je supprime à la fois le sujet et l'attribut, il n'y a plus de contradiction. Par conséquent, si dans cette proposition :

Dieu existe, je supprime l'attribut (existence), je supprime par là même le sujet. D'où peut venir alors la contradiction? 2° L'existence n'est pas un attribut réel, c'est-à-dire quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position de la chose. Autrement il y aurait un attribut de plus dans l'être existant que dans l'être pensé : ce qui est impossible; car alors la pensée ne serait pas adéquate à l'être. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers dans l'esprit. 3° Cette proposition « Dieu existe » est une proposition analytique, ou une proposition synthétique. Dans le premier cas, l'attribut n'ajoute rien au sujet : donc l'existence de la chose n'ajoute rien à la pensée de cette chose. Dès lors, vous avez déjà posé la chose comme réelle et comme existante, et ce n'est qu'une tautologie; l'argument est inutile. Si au contraire cette proposition est synthétique, comment soutenir que l'attribut ne peut être supprimé sans contradiction, puisque cela n'est vrai que des propositions analytiques?

II. Impossibilité de la preuve cosmologique. — Cette preuve, au lieu de conclure de la réalité suprême à l'existence, conclut, au contraire, de l'existence de quelque être à la réalité suprême. Elle consiste à dire : Si quelque chose existe, il doit exister un être absolument nécessaire : or j'existe; donc... Mais cette preuve va plus loin; car de cette existence absolument nécessaire elle conclut à un être souverainement réel (*ens realissimum*), c'est-à-dire à un être parfait, selon la langue de Descartes et de Leibniz. C'est cette seconde partie de la preuve qui constitue à proprement parler une preuve de l'existence de Dieu : car un être qui ne serait que nécessaire, sans être parfait, pourrait être la matière ou le monde, aussi bien que Dieu. On suppose donc qu'il n'y a que l'être souverainement réel, c'est-à-dire parfait, qui puisse répondre au concept de l'existence nécessaire, et qui le contienne en lui. Mais c'est précisément ce qu'affirme l'argument ontologique. Donc ce second argument suppose le premier.

Outre ce vice fondamental de l'argument cosmologique, Kant en signale d'autres : 1° La conclusion de quelque chose de contingent à une cause n'a de valeur que dans le monde sensible et n'a aucune signification en dehors de ce monde. 2° On n'a pas prouvé l'impossibilité d'une série à l'infini. 3° On croit par l'idée de nécessité écarter tout élément conditionnel, tandis qu'au contraire toute nécessité suppose une condition. 4° On confond le possible logique (l'être souverainement réel, qui n'a rien d'impossible en soi, mais qui n'a qu'une possibilité logique) avec la possibilité réelle, qui n'a de sens que dans l'expérience.

III. Impossibilité de la preuve physico-théologique. — Ce titre donné par Kant à la discussion de cette preuve est inexact : car dans cette troisième discussion Kant ne prétend pas du tout prouver l'impossibilité, mais seulement l'insuffisance de la preuve des causes finales. Elle est incomplète, et non pas nulle, ce qui la distingue des deux autres. Voici en quoi consiste cette preuve. Elle se compose des quatre points suivants : 1° Il y a dans le monde des signes manifestes de dessein; 2° cette ordonnance est contingente, c'est-à-dire qu'elle ne dérive pas de la nature des choses; 3° il existe donc une ou plusieurs causes sages qui ont produit cette harmonie; 4° l'unité de cette cause se conclut des rapports mutuels des parties de ce monde.

Cette preuve donne lieu aux objections suivantes : 1° Elle prouve que la *forme* du monde est contingente, mais non pas la *matière*. Elle conclurait donc tout au plus à un *architecte* du monde, mais non à un *créateur*. 2° Cette preuve ne peut conclure des signes de dessein qui sont dans le monde, qu'à une cause proportionnée au nombre et à la valeur de ces signes. Elle conclurait donc à une cause *très* sage, mais non à une cause *absolument* sage, puisque l'expérience ne nous fait rien connaître d'absolu, et d'ailleurs qu'à côté de ces signes de sagesse l'expérience nous montre des désordres et des imperfections que l'on ne peut expliquer. Si donc nous nous représentons cette cause comme parfaite et infinie, c'est que nous admettons implicitement que l'existence nécessaire suppose la perfection : ce qui encore une fois implique l'argument ontologique[1].

A la place de ces preuves spéculatives de l'existence de Dieu, que Kant considère comme chimériques, de même que tout ce qui est métaphysique, Kant propose la seule preuve qui lui paraisse concluante : c'est ce qu'il appelle la preuve *pratique* ou *morale*. En voici le résumé : Le concept de la moralité est inséparablement lié au concept du bonheur. Car la loi morale peut se formuler ainsi : Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux. Or s'il dépend de nous de faire des actions qui nous rendent dignes de bonheur, il ne dépend pas de nous que cette conséquence se produise : car le bonheur dépend de la nature extérieure et de la volonté des autres hommes. Et cependant, pour que la loi morale ne soit pas une chimère, il faut que le souverain bien soit possible, c'est-à-dire que

1. Voir dans notre livre des *Causes finales* (liv. II, ch. I) la critique de cette critique de Kant.

l'harmonie de la vertu et du bonheur puisse être réalisée. Il faut pour cela une volonté supérieure et à la nature et aux hommes ; et cette cause est Dieu : car il n'y a qu'un être souverain et infini qui soit capable d'établir une telle proportion. Ajoutons que Kant fait lui-même entendre quelquefois que cette preuve, qu'il préfère aux autres, n'est encore cependant qu'un point de vue de notre esprit, une satisfaction idéale donnée à notre besoin de justice, en un mot une preuve qui relève plus de la croyance que de la démonstration.

Hegel. — Défense de l'argument ontologique. — Depuis cette profonde et savante discussion de Kant, nous n'avons plus rien d'important à signaler sur cette question, si ce n'est précisément la critique de la critique de Kant, dans la philosophie de Hegel.

Hegel admet qu'on ne peut passer du monde sensible à Dieu par le moyen d'un argument. L'expérience, en effet, n'offre pas un terrain solide pour s'élever à l'absolu. Mais ce n'est pas à dire que l'argument cosmologique soit vide pour cela. L'erreur, c'est de lui donner la forme d'un syllogisme ; mais au fond cette preuve n'est que l'expression de la pensée elle-même, que le fini ne peut satisfaire et qui ne peut absolument pas se passer de l'idée d'infini ou de Dieu. Voici le texte même de Hegel :

On ne persuadera pas plus au vulgaire qu'au philosophe qu'il faut partir de l'aspect du monde phénoménal pour s'élever jusqu'à Dieu. Car l'homme est un être pensant ; et cette élévation de l'esprit à Dieu n'a d'autre fondement que la pensée. Ce qu'on appelle la preuve cosmologique n'est que l'analyse et la description d'un procédé de l'esprit, qui est un principe pensant et qui pense les choses sensibles. L'élévation de l'esprit au-dessus du monde sensible, ce mouvement qui lui fait franchir les limites du fini, et le conduit dans les régions de l'invisible et de l'infini, tout cela c'est penser. Lorsque ce passage du fini à l'infini n'a pas lieu, on peut dire qu'il n'y a point de pensée : ce passage n'a pas lieu chez les animaux... Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ne sont donc que des expositions, des descriptions incomplètes de l'élévation de l'esprit du monde à Dieu... L'existence apparente du monde n'est que le lien, le moyen qui unit le fini à l'infini. (*Log.*, trad. Vera, p. 293-300.)

Outre cette justification générale des preuves de l'existence de Dieu, Hegel combattait d'une manière forte et pressante l'argumentation de Kant contre la preuve ontologique, et reprenait à son point de vue l'argument *a priori*.

Ce qui a fait le succès de la critique de Kant, dit-il, c'est l'exemple dont il s'est servi, à savoir l'exemple des thalers. Il n'y aurait rien de plus, suivant lui, dans cent thalers réels que dans cent thalers pensés. Mais on peut appeler barbare cette sorte de comparaison. On ne doit pas ignorer que lorsqu'il s'agit de Dieu, on est en présence d'une chose de toute autre espèce que de cent thalers. Car ce qui fait précisément la finité, la contingence des choses, c'est que leur existence se distingue de leur notion. Mais à l'égard de Dieu la pensée et l'existence, l'être et la notion sont identiques ; et c'est précisément cette unité de la notion et de l'être qui constitue Dieu. Cette remarque vulgaire de la critique kantienne que la pensée et l'être sont deux choses distinctes pourra troubler l'esprit, mais elle ne parviendra pas à arrêter ce mouvement par lequel il va de la pensée de Dieu à l'affirmation de son existence. La doctrine de la *science immédiate* ou de la *croyance* (Jacobi) a rétabli avec raison la légitimité absolue de ce passage, et l'identité absolue de Dieu et de la pensée. (*Ibid.*, 302-304.)

Nous n'avons rien à ajouter à cette histoire, où Hegel nous paraît marquer le point culminant et la vraie méthode philosophique. Disons seulement que l'école spiritualiste française a adopté pleinement dans cette question le point de vue de Hegel et qu'elle a toujours soutenu que les preuves de l'existence de Dieu ne sont, sous forme logique et scolastique, que l'enveloppe extérieure, l'exposition formelle du mouvement immédiat qui nous fait conclure du fini à l'infini, penser l'infini dans le fini, et qui fait de Dieu le centre et le fond de la pensée :

« Toute connaissance de la vérité, disait Cousin, est une connaissance de Dieu, et la perception directe de la vérité enveloppe une perception indirecte et obscure de Dieu... La science est divine de sa nature... La religion est essentielle à la raison... Comme il y a de l'être dans toute pensée, toute pensée est religieuse... Toute pensée, toute parole est un acte de foi, une religion tout entière. » (Cousin, *Premiers fragments,* p. 291.)[1]

II. Théories sur la nature de Dieu

La théodicée de Descartes. — Dieu cause de soi. — Dieu créateur des vérités éternelles. — La création continuée. — La véracité divine. — De la question de l'existence de Dieu passons à celle de la nature divine, et interrogeons d'abord, comme toujours quand il s'agit de la philosophie moderne, la théodicée de Descartes. Le principe fondamental de cette théodicée, c'est que Dieu est cause de soi, *causa sui,* ce que l'on entend déjà lorsqu'on dit de Dieu qu'il est l'être *par soi.* Descartes semblait bien entendre à la lettre ces expressions, lorsqu'il disait : « De cela seul que je suis imparfait, il s'ensuit d'abord que je ne suis pas par moi-même : car, si je m'étais donné l'être, je me serais donné à plus forte raison toutes les perfections. » Ce qui semble indiquer, disait Arnault, qu'une chose peut se donner l'être avant

1. Voir, dans le même ordre d'idées, Em. Saisset, *Essai de philosophie religieuse* (2e éd., Appendice : *les Preuves de l'existence de Dieu*) et notre *Essai sur la dialectique de Platon.*

d'exister. On disait à Descartes que cette expression : être par soi, que tout le monde applique à Dieu, ne peut s'entendre que d'une manière négative et signifie simplement : n'être pas par autrui ; mais que cela ne peut s'entendre d'une manière positive et affirmative : c'est-à-dire être par-soi même, comme par une cause. Mais Descartes répondait que précisément, selon lui, l'expression devait s'entendre dans un sens positif et non négatif. Autrement Dieu serait sans cause, sans raison d'être. Si quelque chose pouvait exister sans cause, que deviendrait l'axiome de causalité sans lequel nous ne pourrions démontrer l'existence de Dieu? Cet axiome doit se formuler ainsi : Tout a une cause : Dieu donc doit lui-même avoir sa cause; et cette cause est son essence. Sans doute, Dieu n'est pas *à* proprement parler cause efficiente à l'égard de lui-même, mais en lui la cause formelle ou l'essence joue le rôle de la cause efficiente : elle est analogue à la cause efficiente, comme le polygone est analogue au cercle. En Dieu, c'est l'essence qui est la cause de l'existence. C'est à cause qu'il est souverainement parfait qu'il existe. C'est en ce sens qu'il est cause de soi. On voit que cette théorie va se rejoindre à la preuve ontologique : c'est parce qu'en Dieu l'existence est conditionnée par l'essence, que l'on peut se servir de l'essence pour prouver l'existence. (Voir toute la discussion avec Arnault, éd. Cousin, tome II, p. 60 et suiv.)

Cette doctrine d'un Dieu cause de soi place très haut la puissance divine. (*Rép. 5mes obj.*, p. 348-355.) Descartes exaltera donc la toute-puissance de Dieu, et non seulement il lui fera créer le monde, comme dans toutes les doctrines issues du christianisme, mais encore il lui fera créer les vérités éternelles. Descartes dit que Dieu serait soumis à quelque chose, comme Jupiter au Styx, s'il y avait en dehors et au-dessus de lui un ordre de vérités qu'il n'eût pas créées. Il n'hésitait donc pas à dire que si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et s'il n'y a pas de montagnes sans vallées, c'est que Dieu l'a voulu ainsi : doctrine qui paraîtrait violer le principe de contradiction, si l'on ne pouvait entendre cette doctrine dans un autre sens, en disant, avec Descartes lui-même, que « Dieu ne crée pas que les existences, mais encore les essences ; » et implicitement, avec les essences, les vérités ou rapports qui dérivent de ces essences. Ainsi Dieu créa l'espace, et avec l'espace le triangle, et avec le triangle les vérités géométriques qui en dérivent, par exemple l'égalité de ses trois angles à deux droits. Dieu crée le père et le fils et avec eux les rapports moraux qui dérivent de leurs essences respectives. Au reste Descartes donnait encore à sa doctrine un

sens beaucoup plus plausible qu'il ne paraissait au premier abord, en disant qu'en Dieu « la volonté et l'intelligence ne font qu'un », doctrine qui, après tout, n'est pas si contraire à la doctrine commune, puisque saint Thomas lui-même enseignait qu'en Dieu tous les attributs ne font qu'un, puisqu'il est acte pur. D'après cette doctrine de l'unité de la volonté et de l'intelligence, ce ne serait plus la volonté toute seule, le libre arbitre de Dieu qui créerait la vérité ; ce serait une volonté identique à l'intelligence, c'est-à-dire tout autre chose que ce que nous appelons volonté.

Une autre conséquence qui se rattache encore au principe cartésien de la toute-puissance divine, c'est la doctrine de la création continuée. Cette doctrine n'appartient pas en propre à Descartes : c'était en réalité une doctrine scolastique, et lui-même la rapporte comme telle. Il enseigne que la création, non seulement ne peut pas commencer à exister par elle-même, mais qu'elle ne peut pas même continuer à exister de cette façon ; car, dit-il, les moments du temps sont indépendants les uns des autres. Il faut donc qu à chaque moment de l'existence d'un être la cause qui lui a donné cette existence continue à la lui donner de nouveau. La conservation n'est que création ; et Descartes, nous l'avons vu, se servait de ce principe pour démontrer l'existence de Dieu, sans avoir à craindre, disait-il, le *processus in infinitum ;* car il ne s'agit pas tant de ce qui m'a créé autrefois que de ce qui me conserve aujourd'hui ; et comme je suis une chose actuelle, il faut une cause actuelle qui soutienne mon existence.

Ceux des adversaires de Descartes qui ne considéraient pas sa métaphysique, mais sa physique seule, l'accusaient d'athéisme, parce qu'il avait essayé d'expliquer l'univers par les seules lois du mouvement : « Descartes, disait Pascal, aurait bien voulu se passer de Dieu ; mais il lui a fait donner une chiquenaude au monde, et après cela il n'a plus que faire de Dieu. » Mais on comprend la vanité de ce reproche : car si Dieu a créé les lois de la logique, si chaque acte conservateur du monde est un moment de l'acte créateur en général, le monde est tout aussi bien l'œuvre de Dieu en se développant d'une manière logique et mécanique, que s'il manifestait son existence par des actes purement arbitraires. Il est vrai que Leibniz reprochait à Descartes d'avoir supprimé les causes finales, sous prétexte que nous ne pouvions pas connaître les intentions du Créateur ; mais Descartes, sans défendre aucune cause finale en particulier, les défendait en quelque sorte toutes en général, « en ne s'appuyant sur aucun autre principe que les perfections infinie

(*Disc. de la méth.,* 5ᵉ partie) et en déduisant de l'immutabilité divine, suite de la perfection, la loi fondamentale de la nature, à savoir la conservation de la quantité de mouvement, loi qui, plus ou moins modifiée dans des temps plus modernes, quant aux termes par lesquels on l'exprime, n'en est pas moins restée le fond de la science; et c'est la gloire de Descartes d'avoir découvert qu'il y a une certaine quantité immuable dans la nature, quelle que soit d'ailleurs la formule de cette quantité[1]. Mais, bien loin d'exclure Dieu du monde, cette loi, suivant Descartes, était une preuve certaine de sa présence.

Enfin une dernière doctrine qui complète la théodicée de Descartes, c'est celle de la véracité divine. (*Mét.,* IV.) Ce principe, tiré également de l'idée de perfection, sert à donner un fondement suprême à la certitude déjà fondée sur le critérium de l'évidence. La véracité divine se déduit logiquement de la conception d'un être parfait : car un tel être ne peut être trompeur. Il est vrai qu'on peut se demander si la doctrine d'une toute-puissance supérieure à la vérité même ne serait pas quelque peu préjudiciable à la conclusion précédente : car si Dieu crée la vérité, pourquoi ne créerait-il pas pour nous une vérité relative, qui ne serait pas la vraie vérité? Et n'est-ce pas notre esprit, constitué comme il est, qui se représente la véracité comme une perfection, tandis que l'indifférence à la vérité pourrait être le fait d'une nature supérieure? Quoi qu'il en soit de cette difficulté, que Descartes n'a pas examinée, on sait que c'est sur la véracité divine qu'il fonde l'existence des corps; car, dit-il, nous avons un penchant invincible à croire à cette existence. Or c'est Dieu qui nous a donné ce penchant; il nous aurait donc trompés s'il n'y avait pas de corps en réalité. Enfin Dieu est le fondement de la certitude; non pas que Descartes ait dit expressément que le critérium de l'évidence soit insuffisant; mais comme nous ne pouvons pas recommencer toujours les mêmes raisonnements, nous devons nous en rapporter à notre mémoire pour être assurés que nous avons tenu telle chose pour évidente auparavant : or c'est la véracité divine qui nous garantit la sincérité de nos facultés, et par conséquent de notre mémoire. Enfin, comme on l'a dit, si l'évidence suffit à attester la certitude au point de vue logique, la véracité divine sert à la confirmer ontologiquement.

En résumé, Dieu cause de soi; — l'essence cause de l'existence; — la création continuée; — Dieu créateur des vérités éternelles;

1. Descartes disait : la *quantité de mouvement;* Leibniz : la quantité de *force vive;* on dit aujourd'hui : la conservation de l'*énergie.* (Voir Poincarré, Appendice à l'édition de la *Monadologie* par Em. Boutroux.)

— immutabilité divine fondement de la physique; — véracité divine : tels sont les points essentiels de la théodicée de Descartes. Passons à celle de Malebranche.

Malebranche. — La vision immédiate de Dieu. — La vision en Dieu. — Les causes occasionnelles. — L'optimisme. — La simplicité des voies. — Le motif infini de la création. — Nous savons déjà que Malebranche a simplifié la preuve de l'existence de Dieu de Descartes par l'idée de l'infini. Au lieu de conclure comme Descartes de l'idée à l'objet, ainsi que de l'effet à la cause, il admet que l'idée de l'infini et Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Dieu n'est pas connu par une idée, mais il l'est en lui-même : « S'il est pensé, il est. » Mais que faut-il entendre par cette expression : Dieu? Pour Malebranche, comme pour Descartes, Dieu est l'être infiniment parfait. Mais il insiste plus que Descartes sur son caractère d'Être. Il lui semble inutile d'ajouter l'idée de perfection à l'idée d'être. Pour lui Dieu est « l'être universel, l'être des êtres ». — « Pour juger de l'être, il faut sans cesse écarter de l'idée de l'être la notion de tels ou tels êtres. » (*Entretiens métaph.,* 2 et 8.) Il n'est ni corps ni esprit; l'esprit n'est pas univoque entre Dieu et la créature. Dieu est « l'être sans restriction » (21), « l'infini tout court » (12, 7), « l'être indéterminé[1] » (23), c'est-à-dire n'étant limité d'aucune manière. Il enseigne encore que Dieu est incompréhensible. « Lorsque je vous parle de Dieu, si vous comprenez ce que je vous dis, c'est que je me trompe. »

Cela posé, quoique Dieu soit notre objet immédiat, quand nous parlons à Dieu, on peut se demander si nous voyons Dieu dans sa substance, ou dans ses effets et par participation. Malebranche répond :

> Je ne nie pas qu'on voie la substance de Dieu en elle-même. On la voit en elle-même en ce sens que l'on ne la voit pas par quelque chose de fini qui la représente; mais on ne la voit pas en elle-même en ce sens que l'on atteigne sa simplicité et que l'on y découvre ses perfections. (P. 22.) Vous ne découvrez pas cette propriété essentielle à l'infini d'être en même temps un et toutes choses, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. (P. 21.)

Quelque imparfaite que soit cette vision de Dieu, cependant il est le seul être que nous apercevions en lui-même. Quant à tous les

1. Cependant, dans son dernier ouvrage sur *la prémotion physique,* il rejette cette expression. (Bouillier, *Histoire du cartésianisme,* II, 171.)

autres êtres (au moins les corps), nous ne les apercevons qu'en Dieu. Telle est la théorie célèbre connue sous le nom de *vision en Dieu*. En même temps que les êtres ne sont pas connus en eux-mêmes, ils sont aussi par eux-mêmes incapables d'action. Ils ne sont que les occasions qui déterminent Dieu à agir. — Telle est la théorie des *causes occasionnelles,* qui forme la seconde partie du système de Malebranche. Dieu, étant le seul être, est aussi le seul intelligible et le seul agent.

Que signifient d'abord ces expressions étranges : « *Nous voyons toutes choses en Dieu ?* »

Il faut d'abord distinguer deux sortes d'êtres : l'âme et le corps. A proprement parler, nous n'avons pas d'idée de l'âme. Nous ne la connaissons pas; nous n'en avons qu'un sentiment confus. Aussi Malebranche ne dit-il pas que nous voyions les âmes en Dieu. Il réserve cette expression pour les corps : pourquoi cela ? C'est que les corps seuls peuvent être l'objet d'une connaissance rationnelle. Seuls, ils peuvent être connus dans leur essence; pour eux seuls, nous pouvons déduire leurs propriétés de leur essence, c'est-à-dire de l'étendue. La science des corps, c'est la géométrie; or il n'y a pas de géométrie des âmes. Nous ne pouvons les connaître qu'empiriquement. C'est ce que Malebranche exprime en disant que l'âme ne nous est pas connue dans son idée, tandis que les corps nous sont connus dans leurs idées, c'est-à-dire dans leurs essences. Or, qu'est-ce que cette essence? C'est une partie de la substance de Dieu qui nous représente les corps créés par lui (que ces corps d'ailleurs existent réellement ou non). Dieu crée les êtres par la participation de sa substance. Il y a donc en lui quelque chose qui est *a priori* représentatif de ces êtres. C'est cette représentation même que nous voyons quand nous croyons voir les corps. Connaître les corps, c'est donc connaître Dieu en tant que représentatif des corps. La doctrine s'éclaircit encore davantage, si on admet en Dieu une étendue intelligible autre que l'étendue corporelle et sensible, une étendue pure et immuable qui est l'idéal de l'étendue plutôt qu'une étendue concrète et définie. Dès lors, la vision en Dieu n'est que la vision de l'étendue divine dans laquelle nous dessinons des dessins géométriques, qui sont l'élément essentiel des corps.

Malebranche explique en outre que nous voyons de la même manière non seulement les corps, mais les vérités universelles et nécessaires, c'est-à-dire les vérités mathématiques et les vérités morales. Les unes et les autres sont des rapports; mais les unes sont des *rapports de grandeur*, et les autres des *rapports perfection*. (Voir la *Morale,* ch. I.) Lorsque nous contemplons ces deux sortes de

rapports, c'est que Dieu nous découvre et nous communique sa substance.

De même que Dieu est le seul intelligible, il est aussi le seul agent, la seule cause : c'est-à-dire que les êtres finis ne sont que passifs, et qu'il ne se produit en eux que des phénomènes; mais ces phénomènes sont pour Dieu l'occasion d'agir : par exemple, les mouvements des corps sont pour Dieu l'occasion de créer dans les âmes des sensations; et les désirs de l'âme sont l'occasion pour Dieu de créer dans les corps des mouvements. Mais pourquoi en est-il ainsi ? c'est que l'idée de cause implique une relation nécessaire à son effet : or jamais nous ne voyons rien de semblable dans l'expérience ni interne ni externe. Malebranche, avant D. Hume, avait donc aperçu la difficulté que soulève le problème de la causalité. Nous ne voyons, disait-il, comme celui-ci, que des successions de phénomènes; nous ne voyons pas le lien interne qui unit les deux termes. Pourquoi ce lien nous échappe-t-il ? c'est que c'est quelque chose de divin, qui n'a pas d'analogue dans la créature. (*Méd. chrét.*, IX, 2.)

Si l'on vient à considérer l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin. (*Recherche de la vérité,* VI, III.) Supposer quelque efficace dans la créature, c'est la diviniser; car toute efficace est quelque chose de divin et d'infini. (*Méd. chr.*, IX, 7.) Il y a contradiction que tous les anges et tous les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu. (*Ent. métaphys.*, VII, 10.)

Les deux théories précédentes (Vision en Dieu, Causes occasionnelles) résument la théodicée de Malebranche. Nous devons y ajouter trois doctrines caractéristiques : 1° l'optimisme ; 2° le principe de la simplicité des voies; 3° le motif infini de la création.

Pour ce qui concerne l'optimisme, nous pouvons résumer Malebranche à l'aide de Fénelon :

Voici, dit celui-ci (*Réfutation du système de Malebranche,* ch. I) les principales idées qui composent son système : 1° Dieu, étant un être infiniment parfait, ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection; aussi, parmi tous les ouvrages qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à choisir le plus parfait. Il est vrai qu'il est libre pour agir ou n'agir point au dehors; mais, supposé qu'il agisse, il faut qu'il produise ce qu'il y a de plus parfait; l'ordre l'y détermine invinciblement. Il serait indigne de lui de ne pas s'y conformer.

Voilà bien l'*optimisme* de Malebranche, identique à celui de Leibniz. A ce principe général, Malebranche en ajoute deux qui lui sont propres : 1° le principe de la *simplicité des voies,* ou des *volontés générales ;* 2° le principe de la *nécessité de l'Incarnation,* pour que l'univers soit digne de Dieu.

1° Le premier, continue Fénelon, consiste en ce que Dieu produit l'ouvrage le plus parfait par les voies les plus simples. Il pourrait ajouter plusieurs beautés apparentes à son ouvrage; mais il ne pourrait le faire sans déroger à cette simplicité des voies. Qu'est-ce donc que cette simplicité des voies? Dieu, connaissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisira celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales sont les plus fécondes. Il aurait pu par une volonté particulière empêcher que la pluie ne tombât inutilement sur la mer; mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontés particulières que d'ajouter cette perfection à son ouvrage.

Voilà le second principe : théorie de la simplicité des voies et des volontés générales. Voici la troisième.

2° Mais pour que l'ouvrage de Dieu ait un caractère de perfection infinie, l'auteur (c'est-à-dire Malebranche) joint au principe de la simplicité des voies un second principe : c'est que le monde serait un ouvrage indigne de Dieu si Jésus-Christ n'entrait dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'Incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'eût jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût été d'une nécessité absolue.

Voilà le motif infini de la création : la naissance et l'incarnation de Jésus-Christ. Par là, la métaphysique de Malebranche se rejoint à la théologie.

Ainsi Dieu est tout dans le système de Malebranche. Il est toute lumière et toute cause. Il est tout ce qu'il y a de réel et d'intelligible dans les choses, et il est encore membre et partie du monde en tant que Verbe incarné. Une telle doctrine ne se distinguait guère que par le sentiment de piété chrétienne qui l'anime de la philosophie de Spinoza.

Théologie de Spinoza. — L'unité de substance. — Les attributs de Dieu : pensée et étendue. — La liberté divine et la nécessité universelle. — La théodicée de Spinoza, s'il est permis d'employer cette expression, n'est pas facile à distinguer de sa métaphysique. Nous essayerons cependant de nous limiter et de nous circonscrire, en nous bornant à exposer sa doctrine sur la nature de Dieu, et en rappelant ce qui a été dit dans le chapitre précédent sur les preuves de l'existence de Dieu.

La doctrine de Spinoza sur Dieu se ramène à trois principes : 1° Dieu est la seule substance; 2° ses seuls attributs connus de nous sont l'étendue et la pensée; 3° il se développe nécessairement selon la loi de son essence.

On croit généralement que la doctrine de l'unité de substance dans Spinoza n'est autre chose que la conséquence nécessaire de

la définition de la substance empruntée à Descartes : « La substance est ce qui est en soi, et est conçu par soi (I, dif. 3). » Dès lors, dit-on, la substance étant par définition l'être en soi, il s'ensuit évidemment qu'il ne peut y en avoir qu'une ; car il n'y a qu'un seul être en soi et par soi. Mais ce qui prouve que la doctrine de Spinoza n'est pas essentiellement liée à cette définition, c'est que dans sa première esquisse de l'*Éthique,* dans le *de Deo et Homine,* Spinoza professe l'unité de substance sans invoquer la définition cartésienne. Même dans l'*Éthique,* il ne se sert pas de cette définition pour prouver l'unité de substance ; mais il la prouve à l'aide de ce théorème, qu'une substance ne peut pas être produite (I, 6) : « Car, dit-il, ce serait ou par une substance ayant des attributs divers ou par une substance ayant des attributs communs ; » et il montre que l'un et l'autre est impossible. Donc, une substance ne pouvant être produite, il s'ensuit que toute substance est increée, c'est-à-dire par soi[1] : cela étant, il n'a plus qu'à démontrer avec tous les métaphysiciens qu'il ne peut y avoir qu'un seul être par soi. Il ne peut y avoir plusieurs substances increées par la raison qu'il ne peut y avoir plusieurs infinis. Enfin la définition de Spinoza et de Descartes est loin d'avoir la signification que l'on dit : car Spinoza ne dit pas que la substance est un être *par soi,* mais seulement *en soi,* ce qui est très différent ; ce n'est pas l'opposition du contingent et du nécessaire : c'est l'opposition du mode et de la substance. Les modes ou les attributs sont toujours en autre chose ; aussi Spinoza les appelle-t-il *inhærentia;* et l'on appelle en scolastique *inhérence* la loi qui unit le mode ou l'attribut à la substance : au contraire, la substance n'est inhérente à rien ; elle n'est pas en autre chose ; autrement elle serait attribut et non substance : n'étant pas en autre chose, elle est en elle-même ; elle est en soi ; de même elle est connue par soi, c'est-à-dire qu'elle n'a pas besoin d'autre chose pour être connue, si ce n'est quant à son origine ; mais en tant que je la connais comme existant, je puis la penser sans penser autre chose. Ce sont là en effet les vrais caractères de la substance, et l'on ne voit pas trop quelle autre définition pourrait en être donnée. Seulement il reste à savoir, et c'est là la proposition de Spinoza, si un tel être peut exister sans être précisément l'être increé. Ce qu'il prouve en disant que si une telle substance était créée, ou elle au-

1. On remarquera que dans sa définition Spinoza ne dit pas du tout que la substance est *par soi,* mais seulement qu'elle est *en soi,* et *connue par soi,* ce qui est tout différent. C'est par le raisonnement précédent que Spinoza démontre que toute substance est *par soi* et par conséquent qu'il n'y en a qu'une.

rait des attributs communs avec la substance créatrice, et alors elle se confondrait avec elle, parce que les substances ne se distinguent que par leurs attributs ; ou elle aurait des attributs différents, et alors l'une ne pourrait être la cause de l'autre, puisqu'il doit y avoir quelque chose de commun entre la cause et l'effet (l'effet doit envelopper le concept de la cause).

2° Après avoir établi Dieu comme seule substance, et l'avoir défini, comme Descartes, l'être dont l'essence enveloppe l'existence, il faut passer à la détermination de ses attributs. Dieu possède une infinité d'attributs infinis : nous n'en connaissons que deux : l'étendue et la pensée. Spinoza, avant de dire quels sont les attributs que Dieu possède, expose d'abord quels sont ceux qu'il ne possède pas. En effet, ce n'est que dans la seconde partie de l'*Éthique* (*de Mente*), que Spinoza prouve l'existence des deux attributs que nous connaissons en Dieu, à savoir étendue et pensée ; mais c'est dans la première partie (I, 31 et 32, et scol. de la prop. 17) qu'il prouve que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Cependant, quoique les deux attributs de Dieu ne soient pas prouvés dans la première partie, ils y sont supposés. En effet, il prouve : 1° (scol. de la prop. 15) que Dieu peut être étendu sans être divisible ; 2° que l'entendement et la volonté, sans être des attributs divins, sont des modes de la pensée divine (31 et 32).

Pour prouver l'existence de la pensée en Dieu, Spinoza pose cet axiome : l'homme pense (II, ax. 2). Il y a donc des pensées particulières, c'est-à-dire des modes qui supposent un attribut sans lequel ils ne peuvent être conçus. Or, comme tout est en Dieu, puisqu'il est la seule substance, il s'ensuit que ces modes sont en Dieu et conçus par Dieu. Donc l'attribut dont ils impliquent le concept est un attribut de Dieu. La même démonstration prouvera l'existence de l'étendue divine (II, 1 et 2).

Ainsi Spinoza attribue à Dieu la pensée, et il lui refuse l'entendement et la volonté (I, 17, scol.). Toute la difficulté est de savoir quelle différence Spinoza établit entre l'entendement et la pensée. Il ne le dit pas expressément ; mais, ou le mot de pensée n'a aucun sens, ou il signifie la connaissance pure et absolue ; et l'entendement signifiera alors la connaissance discursive et relative. Spinoza rejette l'entendement de la nature de Dieu, parce qu'il ne peut y avoir rien de commun entre la nature humaine et la nature divine, et que l'entendement divin ne ressemblerait à l'entendement humain que comme le *chien* signe du zodiaque ressemble au *chien* animal aboyant. Mais si l'on admettait ce raisonnement, il en faudrait dire

autant de la pensée ; et alors comment prouverait-on la pensée divine par le fait seul que l'homme pense, comme le fait Spinoza ? Comment la pensée divine pourrait-elle être la cause de la pensée humaine, puisque l'effet doit envelopper le concept de la cause ? Il faut donc dire que si l'entendement n'est pas en Dieu, c'est qu'il est un mode fini de la pensée (entendement discursif) ; mais il suppose la pensée pure, ou ce que nous appellerions nous-mêmes l'entendement intuitif.

Il est bien évident d'ailleurs que Spinoza n'entend pas seulement par pensée la pensée objective, c'est-à-dire les lois logiques et rationnelles des choses, mais en même temps la pensée subjective : c'est-à-dire l'acte de connaître. C'est ce qui résulte de la proposition (II, 1, scol.) où il est dit que « plus un être pensant pense de choses, plus il contient de réalité ou de perfection. Par conséquent, un être qui pense une infinité de choses est infini par la pensée : donc la pensée est un attribut infini, c'est-à-dire un attribut de Dieu ». Spinoza dit encore (II, 3, scol.) que « Dieu se comprend lui-même ». Or, peut-on comprendre sans connaître? La pensée divine est donc l'acte de connaître dans son essence pure et absolue.

Passons à l'étendue divine. C'est ici surtout que se fait sentir l'action de Descartes sur Spinoza. La philosophie de Descartes est dominée par une doctrine fondamentale : le dualisme de la pensée et de l'étendue. Spinoza admet également ce dualisme. Pour lui comme pour Descartes, les seules idées claires et distinctes que nous possédions sont celles de la pensée et de l'étendue. Pour lui aussi, ces deux idées, quoique toujours correspondantes, sont hétérogènes ; et, comme pour tous les Cartésiens, elles sont incommunicables ; enfin, pour lui encore, tout le monde matériel s'explique par l'étendue : seulement, ces deux choses, au lieu d'être, comme elles le sont dans Descartes, deux substances, sont les attributs d'une seule et même substance.

Maintenant, comment concilier le principe de l'unité et de l'indivisibilité de la substance (I, 13) avec la doctrine de l'étendue divine ? Spinoza, pour résoudre cette difficulté, distingue la quantité selon l'imagination et les sens de la quantité selon l'entendement (I, 15, scol.). Ce n'est que la surface des choses, c'est-à-dire le corps, qui est divisée et divisible ; le fond réel, c'est-à-dire la substance, est indivisible : car dans la substance, c'est-à-dire dans l'étendue en soi, il n'y a pas de séparation de parties. Tous les arguments dirigés contre l'étendue divine viennent de ce qu'on la considère comme composée de parties finies ; mais en

composant ainsi l'infini avec le fini, on tombe dans des contradictions inextricables. On oppose encore à cette doctrine la perfection divine. Mais l'étendue en soi étant indivisible ne diminue en rien la perfection de Dieu ; et de plus, comme il est seul et qu'il n'y a rien en dehors de lui, il ne peut être susceptible de pâtir et de recevoir du dehors aucune modification.

A la théorie de la nature divine se rattache dans Spinoza une théorie très obscure, mais importante : c'est celle des modes éternels et infinis. Spinoza admet, entre l'attribut et le mode proprement dit, des états intermédiaires, qui ne sont pas des attributs, mais des modes, mais des modes non finis comme les modes proprement dits. C'étaient, dit Ém. Saisset, « comme des émanations qui servaient à combler l'abîme et à faire le passage entre la nature naturante et la nature naturée, c'est-à-dire entre Dieu et le monde ». L'existence de ces modes se prouve par cette raison (I, 21) que ce qui dérive immédiatement de la nature absolue d'un attribut divin doit participer à la nature absolue de cet attribut, exprimer d'une certaine manière cette nature absolue, et pour cela être infini et éternel. (V. le *Problème de l'Ame.*)

Parmi ces modes éternels et infinis, Spinoza, dans l'*Éthique,* n'en cite qu'un : c'est l'idée de Dieu. Dieu pense, dit Spinoza : or plus un être est parfait, plus il pense de choses. Dieu, étant infini, pense une infinité de choses infiniment modifiées. Or une infinité de choses infiniment modifiées, c'est Dieu lui-même. Donc Dieu pense Dieu ; donc il a l'idée de Dieu (II, 3). Il suit de là que dans la doctrine de Spinoza Dieu a l'idée de lui-même ; il se comprend, il se pense. Or, qu'est-ce que la pensée d'un être par lui-même, sinon la conscience ? Attribuer la conscience à Dieu, n'est-ce pas lui attribuer la personnalité, au moins dans une certaine mesure ? Peut-on appeler impersonnel un Dieu qui pense Dieu ? A la vérité, Spinoza place l'idée de Dieu non point dans la nature naturante, c'est-à-dire, dans la substance divine elle-même, mais comme tous les modes dans la nature naturée (II, 29, scolie, et prop. 31). Mais c'est là une distinction purement abstraite. Il n'en reste pas moins vrai que Spinoza admet une conscience divine. Ce serait cependant outrepasser la doctrine de Spinoza et lui donner une couleur par trop alexandrine et gnostique qui n'est guère en harmonie avec son système, que de voir dans l'idée de Dieu une sorte d'hypostase ou chute de Dieu, une pensée qui contemplerait Dieu du dehors et d'en bas sans être Dieu elle-même ; or rien dans les textes ne se prête à une pareille interprétation. Il ne serait pas

plus rationnel de supposer que l'idée de Dieu n'existe que dans la pensée humaine, comme dans Hegel. Cette doctrine serait encore plus contraire que la précédente à l'esprit de la philosophie de Spinoza ; car cela donnerait à supposer que le plus parfait serait postérieur au moins parfait, ce qui est absolument contraire aux principes de Spinoza. Il reste donc à admettre que, dans la doctrine spinoziste, Dieu a conscience de lui-même, que cette conscience dérive de la nature absolue de la pensée, et par conséquent qu'elle est Dieu.

3° Il reste à exposer la doctrine de Spinoza sur le développement nécessaire de Dieu et sur la liberté divine.

Spinoza pose en principe que Dieu est une *cause libre,* et même qu'il est la *seule* cause libre (1, 17, coroll.) : car « il agit par les seules lois de sa nature sans être contraint par personne ». En effet, puisque « rien n'est et ne peut être conçu sans Dieu (1, 15), il ne peut être déterminé par autre chose que par lui-même. Donc il est libre ; et même il est la seule cause libre, puisqu'il n'y a que lui qui soit déterminé par lui-même. Mais de quelle liberté s'agit-il ? Faut-il entendre par là ce que l'on comprend généralement sous le nom de liberté de la volonté, à savoir la puissance que possède un être de faire autre chose que ce qu'il fait ? Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. D'abord il n'y a pas en Dieu de volonté pas plus que d'entendement. La volonté, comme l'entendement, appartient à la *nature naturée,* c'est-à-dire au monde, et non à la *nature naturante,* c'est-à-dire à Dieu. En outre attribuer à Dieu la liberté de la volonté, c'est dire que les choses auraient pu être autres qu'elles ne sont ; c'est dire que Dieu aurait pu avoir une autre nature que celle qu'il a, c'est-à-dire qu'il ne serait pas souverainement parfait (I, 33, scol. 2) ; c'est dire qu'il aurait pu avoir un autre entendement, une autre volonté. Tout le monde accorde qu'en Dieu l'entendement est en acte, et que la volonté ne se sépare pas de l'entendement. Or, si Dieu avait pu faire autre chose que ce qu'il a fait, il aurait eu un autre entendement en acte, une autre volonté, une autre essence. Dans cette discussion, Spinoza a évidemment en vue la doctrine de Descartes sur la liberté absolue de Dieu. Cependant Spinoza ajoute qu'il préfère cette doctrine qui subordonne l'intelligence à la volonté, à la doctrine qui subordonne la volonté à l'intelligence. Il préfère de beaucoup la doctrine du bon plaisir à la doctrine optimiste. Dire que Dieu est obligé de se conformer au modèle du bien, c'est poser en dehors de lui et au-dessus de lui un modèle qu'il contemple et qu'il est tenu de réaliser : c'est

le soumettre à un *fatum* et lui enlever toute liberté. (II, 33, scol. 2.)

La doctrine de Spinoza est donc celle du *déterminisme universel*. De là, les propositions suivantes :

Toute chose déterminée à telle action y a été déterminée par Dieu ; et si Dieu ne détermine pas une chose à agir, elle ne peut s'y déterminer elle-même (I, 26). Une chose qui est déterminée par Dieu à telle ou telle action ne peut se rendre elle-même indéterminée (I, 27). Toute chose individuelle ne peut agir que si elle est déterminée par une cause, et celle-ci par une autre cause, et ainsi à l'infini (I, 28). La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire (I, 32). Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pas pu l'être d'une autre façon ni dans un autre ordre (I, 33).

Enfin dans l'Appendice du Ier livre de l'*Éthique* Spinoza réfute la doctrine des causes finales, liée à celle de la liberté divine. Il reproche à cette doctrine deux fautes graves : 1° c'est de donner l'antériorité à ce qui est postérieur : elle fait par exemple de la vision la cause de l'œil, tandis qu'en réalité elle en est l'effet ; 2° elle renverse l'ordre de perfection : car la cause étant en soi plus parfaite que l'effet, parce qu'elle est plus près de Dieu, les partisans des causes finales considèrent l'effet comme plus parfait que la cause.

En résumé, existence de Dieu ayant pour essence la perfection absolue ; — unité de la substance ; dualité des attributs, pensée et étendue ; — déterminisme universel : tels sont les points essentiels de la doctrine de Spinoza sur Dieu. C'est après cette exposition qu'il peut conclure en ces termes : « J'ai expliqué la nature de Dieu. »

Leibniz. — L'optimisme. — Le mal métaphysique, physique et moral. — Objections de Bayle. — La nécessité morale. — La liberté divine. — La doctrine de Leibniz est radicalement le contrepied de la précédente. Elle est contraire à la fois et au système de la nécessité absolue, qui est celui de Spinoza, et au système de la liberté absolue, qui est celui de Descartes. Leibniz admet au contraire, entre ces deux solutions, celle de la nécessité morale ; il représente Dieu comme obligé de se conformer au principe du meilleur (*optimum*). C'est la doctrine de l'*optimisme*.

Théorie de l'optimisme. — « Dieu est la première raison des choses. » Il doit être absolument parfait « en puissance, en sagesse et en bonté ». (*Théod.*, § 7.) Cette suprême sagesse, jointe à une bonté infinie, « n'a pu manquer de choisir le meilleur ». Car, « s'il

n'y avait pas le meilleur (*optimum*), parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait choisi aucun... puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison (8) ».

Tel est le système de l'optimisme. Il repose sur le célèbre principe de Leibniz : le principe de la *raison suffisante*. Dieu ne peut agir sans avoir une raison ; et cette raison, puisqu'il est la perfection même, ne peut être que le choix du meilleur ; car, « s'il avait choisi un moindre bien, il y aurait quelque chose à corriger dans son œuvre ».

L'optimisme est ainsi établi par Leibniz *a priori*, et se fonde sur l'idée même de la perfection divine. Il ne peut donc pas être combattu par l'expérience. On objecte le mal, le péché, la douleur. Mais si on les supprimait, c'est alors que le monde ne serait plus le meilleur possible.

Tout est lié (9). La conception d'un monde sans souffrance et sans mal est un « roman, une utopie (10) ». Souvent un mal cause un bien, et « deux maux font un grand bien, comme deux liqueurs font un corps sec (10) ». — « Un peu d'acide plaît souvent mieux que du sucre (12). » — On dit que le mal l'emporte sur le bien : c'est une erreur : « C'est le défaut d'attention qui diminue nos biens (13). » D'ailleurs « il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la République », et c'est un vice « de tourner tout du mauvais côté (15) ». — Quant à la prospérité du méchant dans le monde actuel, « le remède est tout prêt dans l'autre vie (17) ».

Leibniz passe ensuite aux difficultés plus spéculatives sur l'origine du mal. *Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ?* — La cause primitive en est suivant lui dans les limites essentielles de la créature, c'est-à-dire « dans sa nature idéale, en tant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement divin ». C'est dans ce sens qu'on peut dire avec Platon que l'origine du mal est « dans la matière », pourvu que ce terme soit entendu des conditions inhérentes aux créatures, en tant qu'elles sont représentées d'avance dans l'entendement de Dieu. Le mal n'étant qu'une limite, une privation, n'a donc pas de cause *efficiente*, mais seulement une cause défective ou *déficiente* (20).

Il y a trois espèces de mal : le mal métaphysique, qui consiste dans la simple imperfection ; le mal physique, dans la souffrance ; le mal moral, dans le péché (21).

Mais enfin, comment Dieu permet-il le mal ? On peut distinguer en Dieu deux volontés : une volonté *antécédente*, « qui regarde chaque bien à part », et en vertu de laquelle « Dieu tend à tout bien en tant que bien » ; une volonté *conséquente* ou *finale*, qui, comparant les biens entre eux, ne peut les vouloir qu'en tant qu'ils

sont compatibles entre eux, et que, réunis, ils produisent le plus grand bien possible. Or le mal est précisément une des conditions de ce plus grand bien. — En conséquence, « Dieu veut *antécédemment* le bien, et *conséquemment* le meilleur » (23).

Il faut distinguer ici le mal physique et le mal moral. — Dieu ne peut jamais vouloir, absolument parlant, ni l'un ni l'autre. Mais, pour ce qui est du mal physique, il peut le vouloir au moins relativement, « comme moyen », tandis que pour le mal moral, ou le péché, il ne peut le vouloir ni absolument ni relativement; il ne peut que le *permettre,* comme « condition *sine qua non* » (26).

Une difficulté naît de ce qu'on appelle le *concours physique.* La création, en effet, emporte dépendance. Cette dépendance veut que Dieu soit toujours présent pour soutenir la créature, et quelques-uns ont été jusqu'à dire que « la conservation des êtres n'est qu'une création continuée ». Sans aller jusque-là, il faut reconnaître que tout ce qu'il y a de réel et d'effectif dans la créature vient de Dieu, et même qu'elle ne peut agir sans la coopération de Dieu; cette coopération est appelée *concursus,* concours; et en tant qu'il s'agit de la substance même de l'acte, de sa réalité matérielle, indépendamment de sa valeur morale, ce concours est appelé *physique.* S'il en est ainsi, Dieu étant la cause réelle de tout ce qui est dans la créature, et concourant avec elle dans ses actions, est donc la cause effective du mal. Que devient maintenant le principe formulé : *Causa deficiens, non efficiens?*

Leibniz emploie une comparaison ingénieuse et profonde pour expliquer comment Dieu, tout étant la cause réelle de tout ce qu'il y a de positif dans les créatures, n'est pas cependant la cause du mal. Soit un fleuve qui emporte dans son courant plusieurs bateaux diversement chargés : c'est le courant du fleuve qui est la cause du mouvement des bateaux; mais les bateaux, étant diversement chargés, sont plus ou moins rapides selon le degré de leur charge, et le ralentissement relatif de chacun est dû à leur poids. Ainsi « le courant est la cause de la vitesse des bateaux, sans être la cause des bornes de cette vitesse ». De même Dieu est la cause de ce qu'il y a d'action réelle et effective dans le péché, sans être la cause des bornes de l'action : or c'est précisément dans ces bornes que consiste le péché lui-même (30).

Objections de Bayle. — La doctrine de l'optimisme a été inventée par Leibniz pour répondre aux objections de Bayle tirées de l'existence du mal. Résumons cette controverse.

Bayle posait en principe que « les bienfaits communiqués aux créatures ne *tendent qu'à leur bonheur.* Dieu ne doit donc pas permettre qu'ils servent à les rendre malheureuses » (119).

Leibniz répond, en niant ou du moins en restreignant le principe posé : « Il n'est pas vrai à la rigueur que les bienfaits de Dieu tendent uniquement au bonheur des créatures. *Tout est lié dans la nature.* Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité des créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle *n'est pas tout son but,* ni *même son dernier but.* Le malheur de quelques-unes peut arriver par concomitance. »

Ainsi le point de vue de Bayle est de considérer toutes choses séparément; le point de vue de Leibniz, au contraire, est de les considérer dans leur ensemble, dans leur union, dans leur action et réaction réciproques.

Bayle affirme « que c'est ôter la vie à son ennemi que de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler ». Il en conclut que Dieu est réellement responsable, et qu'il est le vrai auteur des maux que le libre arbitre fait aux hommes, sachant d'avance l'usage qu'ils en feront. — Réciproquement « un véritable bienfaiteur donne promptement, et n'attend pas à donner que ceux qu'il aime aient souffert de longues misères ».

De même Dieu pouvait et devait, suivant Bayle, nous communiquer immédiatement ses bienfaits sans nous les faire acheter si chèrement par des épreuves où il sait que la plupart succomberont.

Toutes ces propositions, suivant Leibniz, « roulent sur les mêmes sophismes; elles changent et estropient les faits, elles ne rapportent les choses qu'à demi, elles suppriment le principal, et dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur dont le soin presque unique regarde le bonheur de la personne dont il s'agit... C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels... Dieu pourrait faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, *en le prenant détaché;* mais il ne doit pas le faire préférablement à d'autres plus grands » (122). Leibniz se résume : « Quand on détache les choses, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse, il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans ce monde sans aucun mélange de vice. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers l'ait demandé » (124).

En un mot, dans toute cette discussion, Leibniz reproche principalement à son adversaire de tomber continuellement dans l'*anthropomorphisme,* c'est-à-dire de mesurer les devoirs de Dieu à l'égard de l'homme par ce que seraient les devoirs de l'homme lui-même. Dieu n'a pas seulement l'homme à considérer, mais encore l'univers, et « ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare* » (128).

Les objections de Bayle contre le mal le conduisaient à trouver quelque vraisemblance dans l'hypothèse des deux principes, le principe du bien et le principe du mal, à savoir l'hypothèse du manichéisme, et il essayait de relever cette hypothèse. Il reconnaît qu'il est facile de la combattre *a priori,* c'est-à-dire « par des raisons prises de la nature de Dieu », mais elle reprend l'avantage *a posteriori,* lorsqu'on en vient à l'existence du mal. Il prétend donc que si le manichéisme est inférieur spéculativement, il l'emporte « pour l'explication des phénomènes, ce qui est le principal caractère d'un bon système ».

Leibniz soutenait, au contraire, « que ce n'est pas une belle explication d'un phénomène que de lui assigner un principe exprès » (152).

C'est ainsi qu'on faisait dans l'école en supposant autant de facultés que d'opérations : « une chylifique, une chimifique, une sanguifique », au lieu d'expliquer les phénomènes par des causes physiques et mécaniques. Leibniz nie donc qu'il y ait un *principium maleficum,* pas plus qu'un *primum frigidum :* « Le mal ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance » (153).

A l'extrémité opposée du système précédent est l'opinion de ceux qui, pour affranchir Dieu du *fatum,* l'ont affranchi même de la nécessité morale, mettant ainsi sa puissance au-dessus de sa bonté et de sa justice (75). D'autres sont allés jusqu'à supposer que Dieu avait établi la distinction du bien et du mal par un décret arbitraire.

C'est, suivant l'expression énergique de Leibniz, « déshonorer » (171) Dieu. Car si c'est arbitrairement qu'il a établi la justice et la bonté, « il les peut défaire et en changer la nature, en sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours ». Il en serait encore de même si sa justice était radicalement différente de la nôtre, « par exemple s'il était écrit dans son code qu'il est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. » (*Ibid.*) Toutes ces doctrines et autres semblables font agir Dieu « en tyran et en ennemi ». Et dès lors, « pourquoi ne serait-il pas tout aussi bien le mauvais principe des manichéens? » (177).

A ces doctrines fâcheuses se rapporte encore l'opinion étrange de Descartes (185), qui attribue à la volonté divine la création même, non seulement du bien et de la justice, mais encore de la vérité. Sans doute, il est vrai de dire que la vérité a son fondement en Dieu, et que si Dieu n'existait pas, non seulement rien ne serait réel, mais encore rien ne serait possible. Sans Dieu la géométrie n'aurait pas de fondement. Mais « c'est l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles »; sa volonté n'y a aucune part (184).

Leibniz même ne pouvait pas croire que ce fût sérieusement que Descartes eût soutenu cette opinion : c'était, dit-il, « un de ses tours, une de ses ruses philosophiques; il se préparait quelque échappatoire... Et je suppose qu'il a eu en vue une autre manière de parler extraordinaire de son invention, qui était de dire que les affirmations et les négations, et généralement les jugements internes, sont des opérations de la volonté » (286). C'est ainsi que les vérités devenaient pour Dieu objet de volonté et non d'entendement. Ce ne serait plus alors qu'une dispute de mots.

Le système de la *nécessité absolue* d'une part, de l'autre le système de la *liberté absolue* de Dieu, étant l'un et l'autre écartés, il ne reste plus que le système de la *nécessité morale* ou de l'*optimisme :* et c'est celui, nous l'avons vu, que choisit et défend Leibniz. Le reste de la seconde partie de la *Théodicée* est consacré à discuter les objections qu'il peut soulever.

On peut combattre l'optimisme :

1° Par l'expérience, en montrant les défauts qui sont dans le monde. Mais, répond Leibniz, c'est « s'ériger en censeurs ridicules des ouvrages de Dieu », comme le roi Alphonse le Sage, qui croyait critiquer le système du monde, tandis qu'il ne critiquait que le système de Ptolémée : « Vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guère plus loin que votre nez... Attendez à le connaître davantage » (194).

2° *A priori.* Il ne peut pas y avoir un *optimum* absolu. « Il n'y a point de créature parfaite; il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. » Leibniz répond hardiment que le monde est « un infini » (195), non sans doute qu'il soit absolu comme Dieu, mais il est infini dans le sens de Pascal, c'est-à-dire « qu'il s'étend par toute l'éternité future... et qu'il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière ». Leibniz n'explique pas nettement en quoi cette définition de l'univers donne la réponse à l'objection; car, puisqu'il ne s'agit ici que d'un infini fini, ou créé, on peut objecter l'un des principes du calcul infinitésimal, inventé par Leibniz lui-même, à savoir qu'il y a des infinis de différents ordres; d'où il suivrait que le monde pourrait être un infini, et qu'il y en eût cependant un supérieur à lui. Leibniz répond mieux, à ce qu'il nous semble, un peu plus loin, en disant :

On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le meilleur. Il se pourrait que *l'univers allât toujours de*

mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup (202).

3° On dit que si Dieu produisait toujours le meilleur, « il produirait d'autres dieux ». C'est une erreur : « si c'étaient des dieux, il eût été impossible de les produire. » D'ailleurs, si, par impossible, chaque substance créée était parfaite, elles seraient toutes égales et toutes semblables : ce qui ne ferait pas un tout qui en soi fût le meilleur. C'est toujours oublier l'ordre et la liaison des choses. « Le meilleur système ne comprendra donc pas de dieux ; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et le temps) et d'âmes qui représentent et aperçoivent ces corps, et suivant lesquelles ils sont gouvernés en bonne partie » (200).

4° On dit que ce qui est meilleur dans le tout est aussi le meilleur dans ses parties; de même qu'en géométrie une partie prise sur une ligne droite, qui est définie le plus court chemin d'un point à un autre, est également elle-même un plus court chemin[1]. Mais, répond Leibniz, on ne peut conclure « de la quantité à la qualité ».

Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière et autres choses homogènes et similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout; mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives... La partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout ou prise dans le tout d'une manière irrégulière (212-213).

5° C'est borner la puissance de Dieu que de l'obliger à choisir le meilleur (218-223). — Mais « le meilleur ne saurait être surpassé en bonté, et on ne limite pas la puissance de Dieu en disant qu'il ne saurait faire l'impossible » (226). C'est comme si on disait qu'on limite la puissance de Dieu en disant qu'il ne peut pas faire une ligne plus courte que la droite. Et soutenir qu'en fait le monde n'est pas le meilleur possible puisqu'il y a du mal, c'est revenir sur ce qui a été tant de fois réfuté. S'il y en avait un meilleur, c'est celui-là qui eût été préféré.

6° Mais si Dieu est obligé de choisir le meilleur, il n'est donc pas libre? C'est une sorte de *fatum*. On a plusieurs fois répondu à cette objection. C'est là, si l'on veut, une nécessité, mais une nécessité morale.

Dire qu'on ne peut pas faire une chose parce qu'on ne le veut pas, c'est abuser des termes; le sage ne veut que le bien : est-ce une servitude?... M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse

1. « Si le chemin d'A à B qu'on se propose est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C soit aussi le plus court possible. »

les notions en appelant esclave l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté (228).

La théorie de l'optimisme conduit à la théorie de la liberté divine (337-360).

L'avantage de la liberté qui est dans la créature est sans doute éminemment en Dieu; mais cela doit s'entendre en tant qu'elle est véritablement un avantage, et ne présuppose point une imperfection. De pouvoir se tromper et s'égarer est un désavantage; et d'avoir un empire sur les passions est un avantage, à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même (337).

Il y a donc un intermédiaire entre la nécessité brute et l'arbitraire divin. Les lois de la nature et en particulier les lois du mouvement (340-351) ne sont ni absolument arbitraires, comme le prétend Bayle, ni géométriquement nécessaires (349). Leibniz montre que les principes de la mécanique ne sont pas nécessaires d'une nécessité mathématique; et la science jusqu'ici n'a pas infirmé son opinion : il montre que ce qui est réglé par la mécanique est « beau, mais non nécessaire » (347). — De même pour l'union de l'âme et du corps, il établit que « les lois qui règlent cette union, sans être nécessaires, ne sont pas cependant indifférentes, et qu'elles doivent avoir leur raison dans la sagesse divine » (352-357).

Les théories précédentes rendent très facile pour Leibniz la solution des difficultés tirées de la prescience et de la providence. Si en effet la liberté n'exclut pas la détermination et la certitude, il n'est pas étonnant que Dieu puisse voir d'avance ce qui est prédéterminé. « Il voit tout d'un coup la suite de cet univers... Il voit dans chaque partie l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses » (360).

Il insiste en particulier (383-400) sur les difficultés qui pouvaient naître de la doctrine cartésienne « de la création continuée », doctrine qui consistait à dire que la conservation de la créature n'était que la continuation de l'acte créateur. Leibniz indique (383-384) qu'il pourrait soulever des doutes sur la doctrine elle-même, qui soulève la grosse question du *Continuum;* mais il ne veut pas entrer dans ce labyrinthe ». Il se contente de dire qu'il y a de la part de la créature une dépendance « continuelle » à l'égard de Dieu, et que cette dépendance peut être appelée création, si l'on veut, pourvu que cela n'aille pas jusqu'à faire de la création une « émanation » de la Divinité (385). En admettant en ce sens la doctrine d'une création continuée, Leibniz enseigne que cette doctrine

ne supprime pas la liberté humaine, ni l'individualité propre des créatures. « La production, ou action, dit-il, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la créature qui est produite; la créature, prise en elle-même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions... Dieu produit la créature, conformément à l'exigence des instants précédents, suivant les lois de la sagesse; et la créature opère conformément à cette nature qu'il lui rend en la créant toujours » (388).

Le dix-huitième siècle. — La théodicée de Kant. — Dieu postulat de la morale. — La croyance substituée à la science. — Après Leibniz et pendant tout le XVIIIe siècle, nous ne trouvons pas de théodicée originale. D'un côté, un athéisme matérialiste, grossier, dont le *Système de la nature* de d'Holbach est le très médiocre manuel; de l'autre le déisme populaire exposé éloquemment, mais pas assez philosophiquement, par J.-J. Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard.* Signalons seulement comme ayant encore un certain caractère la philosophie de Ch. Bonnet de Genève, qui se rattache étroitement à celle de Leibniz, et qui introduit dans la philosophie l'idée de palingénésie ou de métamorphose et de progrès sous la direction de la Providence. Néanmoins, et tout en signalant, comme nous l'avons fait déjà, le rôle important de la théologie physique à cette époque, reconnaissons qu'il faut aller jusqu'à Kant et à la philosophie allemande pour voir la philosophie religieuse entrer dans une voie nouvelle.

La théodicée de Kant n'est au fond que la théodicée de Leibniz, avec cette différence que celle de Leibniz est une théodicée spéculative et métaphysique, tandis que celle de Kant est une théodicée pratique et morale. Autrement, optimisme, providence, personnalité divine, immortalité personnelle, telles sont les doctrines communes de Kant et de Leibniz : on ne trouvera chez lui aucune influence de Spinoza. Leibniz et Rousseau sont ses maîtres. Seulement nous savons que pour lui la raison spéculative est absolument hors d'état de pénétrer jusqu'aux origines et aux fins des choses. Tout le monde des mouvements, des choses en soi, nous est fermé, par conséquent l'existence et la nature de Dieu aussi bien que le reste. Mais ce que ne nous apprend pas la raison spéculative peut nous être révélé par la raison pratique, et la théodicée peut renaître comme conséquence et condition de la morale.

La morale, en effet, tend à se résumer dans une conception suprême, la conception du *souverain bien.* Le souverain bien n'est ni le bien moral tout seul ni le bien physique tout seul, c'est-à-dire ni la vertu ni le bonheur, mais l'union des deux termes. Un bonheur sans vertu ou une vertu sans bonheur sont deux termes incomplets. Ils ne se rattachent pas non plus l'un à l'autre par un lien analytique; ni le bonheur ne se réduit à la vertu, ni la vertu ne se réduit au bonheur; et cependant ils sont unis nécessairement l'un à l'autre dans notre esprit par un jugement synthétique *a priori.*

Ainsi le souverain bien est nécessaire; il faut donc qu'il soit possible. Il ne l'est cependant pas dans les conditions de l'existence sensible et phénoménale. Il faut un autre mode d'existence où il puisse être réalisé et un agent capable d'accomplir cette réalisation. De là deux postulats de la raison pratique : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ne parlons ici que du premier.

J'appelle *Idéal du souverain bien*, dit Kant, l'idée d'une intelligence dans laquelle une volonté parfaite est unie à la souveraine béatitude, et qui est la cause de toute félicité, en tant que cette félicité est en rapports étroits avec la moralité... Nous devons donc admettre le premier monde (le monde intelligible et moral où règne le souverain bien), comme un monde futur pour nous, où nous recueillerons les fruits de nos œuvres dans celui-ci. Par conséquent Dieu et la vie à venir sont, suivant les principes de la raison, deux suppositions inséparables de l'obligation. (*Crit. de la R. pure, Méthodologie,* ch. II, sect. 2, § 961; voir aussi *Raison pratique,* Barni, p. 332, sqq.). Ce n'est pas là une démonstration : c'est un acte de foi, mais de foi purement rationnelle. (*Raison pratique,* tr. Barni, p. 335.)

Du principe précédent Kant croit pouvoir déduire tous les attributs moraux de Dieu, les seuls qui intéressent véritablement l'humanité.

Cette théologie morale a cet avantage particulier sur la spéculation qu'elle conduit infailliblement au concept d'un premier être, unique, souverainement parfait et raisonnable... Ce doit être une volonté unique suprême : car comment trouverions-nous dans des volontés différentes une parfaite unité d'intentions et de fins? Cette volonté doit être toute-puissante, afin que tout être lui soit soumis; elle doit tout savoir, afin que l'intérieur des sentiments et leur valeur morale lui soient connus; elle doit être présente en tous lieux afin de prêter immédiatement l'assistance que le meilleur des mondes réclame; éternelle, afin qu'en aucun temps cette harmonie admirable de la nature et de la liberté ne vienne à cesser. (*R. pure,* § 968, *Méthodologie;* cf. *Rais. prat.,* p. 357.)

Cette harmonie de la vertu et du bonheur est ce que l'on a appelé *le royaume de la grâce.* Kant admet cette expression; et ce règne de la grâce, qu'il appelle ailleurs le *règne des fins,* n'est autre chose que le monde intelligible opposé au monde sensible.

N'oublions pas qu'il ne s'agit pas ici d'une démonstration pour la raison, mais d'un simple postulat, exigé par la nécessité prati-

que, d'un *acte de foi,* mais de foi « purement rationnelle ». (*Rais. pratique,* tr. Barni, p. 335.) C'est la conséquence d'un besoin et d'un intérêt. Un succès spéculatif ne conduit qu'à des *hypothèses;* un besoin de la raison pratique conduit à des *postulats.* C'est le résultat d'un devoir (362). L'homme de bien peut dire : « Je veux qu'il y ait un Dieu » (p. 463). C'est le seul cas où mon intérêt détermine inévitablement mon jugement. (*Ibid.*)

Fichte et Schelling : différentes formes du panthéisme. — Fichte, le principal disciple de Kant, n'a pas admis la théologie pratique de celui-ci, au moins à titre de conséquence et de fondement de la morale; mais il l'a confondue avec la morale elle-même. Plus tard, dépassant au contraire le point de vue de Kant, il a transformé cette théologie morale en une théologie mystique renouvelée des Alexandrins. Telles sont les deux phases de la philosophie religieuse de Fichte.

Dans un premier écrit qui le fit accuser d'athéisme, et intitulé : *sur la Croyance d'un gouvernement divin du monde,* 1798, Fichte reproduisait la critique de Kant contre les preuves de l'existence de Dieu. Il disait que la démonstration ne produit pas la foi, mais que c'est la foi qui suscite la démonstration. Il admettait seulement au-dessus du monde sensible et phénoménal un monde intelligible, ou *ordre moral,* dans lequel réside le divin. Faire ce qu'on doit sans songer aux conséquences, voilà le divin pour nous. N'agir qu'en vue des conséquences heureuses ou malheureuses de nos actes, voilà l'athéisme. La foi dans l'ordre moral épuise toute la religion. Cet ordre moral actif et vivant, c'est Dieu même. Il n'est pas nécessaire d'aller au delà de cet ordre moral, et d'admettre un être moral qui en soit la cause. Cet ordre est par lui-même l'absolument premier, *das absolut Erste.* La morale et la religion sont absolument identiques. La religion sans morale est superstitieuse. La morale sans religion est vide. Celui qui croit au devoir croit à Dieu et participe déjà à la vie éternelle. Ainsi Fichte faisait disparaître les derniers vestiges de théologie morale qui subsistaient encore dans Kant, et les remplaçait, comme on l'a dit, par une sorte de panthéisme moral, de spinozisme idéaliste, où les lois naturelles sont remplacées par les lois morales. Répondant à l'accusation d'athéisme, il renvoyait cette imputation à ses adversaires. « Ce sont, disait-il, nos doctrines idéalistes qui seules peuvent raviver le sentiment religieux et faire pénétrer dans la véritable essence de la religion chrétienne. »

Plus tard, Fichte ne restreignait plus la notion de Dieu à l'ordre

moral, mais il absorbait au contraire l'ordre moral dans le divin, et il faisait consister la béatitude suprême dans l'union de l'âme avec cet Un absolu :

Le bonheur consiste dans la réunion avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Un et l'Absolu. Quant à nous, nous ne sommes qu'image et que représentation; et cette forme essentielle de notre être ne peut pas disparaître même dans l'union avec l'absolu... L'absolu ne devient pas notre être propre, mais nous apparaît toujours comme quelque chose de distinct et d'étranger auquel nous nous abandonnons... Il nous apparaît comme étant en lui-même sans forme... Même lorsque nous nous plongeons en lui, le monde ne s'évanouit pas; mais il prend une autre signification. Se résumant ensuite, il disait : « L'existence divine est nécessairement et absolument lumière, à savoir lumière intérieure et spirituelle. Cette lumière se réfracte en des rayons divers et infinis, et dans chacun de ces rayons séparés elle se distingue d'elle-même et de la source primitive. Mais cette lumière peut de nouveau par elle-même réunir ses rayons dispersés, et se comprendre telle qu'elle est en elle-même, à savoir comme l'existence et la révélation de Dieu. »

On voit que le panthéisme moral de Fichte est devenu à la fin un panthéisme métaphysique, fort analogue à celui de Plotin. L'ordre moral s'est évanoui dans l'Être, dont l'esprit humain est la conscience et la révélation : « Le saint, le beau et le bon sont l'apparition immédiate en nous de l'essence de Dieu. » Fichte pensait interpréter par là dans son vrai sens l'Évangile de saint Jean.

La théologie de Schelling, comme celle de Fichte, est un panthéisme idéaliste pour qui Dieu est tout, et le monde rien. Ce panthéisme serait donc plutôt, comme on l'a dit de Spinoza, et comme Fichte le disait de lui-même, un *acosmisme* (négation du monde) qu'un athéisme. Rien de particulier dans ce panthéisme qui consiste toujours à transporter aux choses finies les qualifications de l'infini. Mais ce qui appartient en propre à Schelling, c'est d'avoir renouvelé l'antique doctrine de la chute, empruntée aux Alexandrins ou plutôt encore aux sectes gnostiques. Schelling demande comment le fini peut sortir de l'infini, et il cherche non seulement le mystère de la création, mais encore celui de l'incarnation : « Le fini ne peut sortir de l'infini par voie de dégradation et de diminution. » Il y a un abîme entre la perfection divine et le monde phénoménal, qui est un véritable non-être. Schelling croit que l'on ne peut concevoir l'origine du fini que comme un saut (*saltus*), une rupture complète avec l'absolu (*ein vorkomnes Erbrechen*), une sorte de chute ou de défection hors de l'absolu (*in einer Entfernung, einen Abfall von dem Absoluten*) [1]. Aussi Schelling

1. Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas d'une chute de l'absolu lui-même, car il y aurait en allemand, le génitif, *des Absoluten.* C'est une chute, un saut hors de l'absolu.

enseigne-t-il que « le monde phénoménal n'a qu'une relation indirecte avec l'absolu. Nul fini ne peut naître immédiatement de l'absolu ; et cependant « la chute est elle-même absolue et vient de l'absolu ». Qui peut comprendre des assertions aussi contradictoires, et en quoi sont-elles plus claires que le dogme de la création? Enfin, si cet « autre absolu (le monde) se pose lui-même comme indépendant, c'est sa faute, et il ne peut s'en prendre qu'à lui-même des maux qui sont la conséquence de sa défection. » Ainsi, si le mal est dans le monde, c'est la faute du monde : c'est tant pis pour lui ; pourquoi a-t-il voulu être monde, et que ne restait-il au sein de Dieu ? Au fond, cette doctrine revient au dualisme antique; car si le monde s'est détaché de Dieu, c'est sans doute qu'en Dieu déjà il avait une existence indépendante; car comment comprendre que Dieu se révolte contre lui-même, et qu'une partie de son être aspire à vivre d'une vie indépendante, et à jouer au faux absolu, au lieu de rester uni au véritable, dont il est partie essentielle?

Dans sa dernière philosophie, qu'il a appelée lui-même *Philosophie positive* et qu'il a exposée dans deux grands ouvrages (*la Philosophie de la mythologie,* et *la Philosophie de la révélation,* œuvres complètes de Schelling, publiées par son fils), Schelling tient surtout à se séparer du panthéisme logique de Hegel. Sans renier sa première philosophie, il l'appelle une philosophie négative, ne reposant que sur le principe de l'entendement, et il en propose une nouvelle, fondée sur le principe de la volonté. Cependant il ne renonce pas à ce qu'il appelle le *monisme,* c'est-à-dire à la doctrine de l'unité de substance. Mais il rétablit la notion de la personnalité divine, et M. de Hartmann a appelé ce système le panthéisme de la personnalité, *personnalistiches pantheismus.*

Théologie de Hegel. — La philosophie religieuse de Hegel est tellement mêlée à sa philosophie générale qu'il est bien difficile de l'en dégager. Ce qui domine dans cette théodicée, s'il est permis d'employer une telle expression, c'est que Dieu n'est pas seulement pour Hegel l'Universel, l'Être en soi, la Substance ; il est encore, il est surtout l'Esprit, l'Esprit absolu. Il combat comme conception inférieure celle de Spinoza, qui définit Dieu la substance :

Mais alors, qui est-ce qui tombe, qui est-ce qui saute, puisque ce n'est pas l'absolu, lequel cependant existe seul ? Il semble que ce soit un absolu qui se détache de l'autre comme son image, sans avoir cependant aucune réalité. Le type de cette chute, dit Schelling, c'est le moi se posant lui-même de Fichte. Ce n'est pas seulement un *fait* (*Thatsache*), c'est une *action* (*Thathandlung*).

c'est là un moment de la pensée, mais ce n'est pas la pensée dans sa totalité. Dieu est donc esprit ; mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est ce qui est difficile à déterminer.

De même qu'on a dit de Fichte que son système est un panthéisme moral, de même on a pu dire que le système de Hegel est un panthéisme logique, un *panlogisme.* Pour Hegel, toute réalité est idéale. Tout ce qui est rationnel est réel; tout ce qui est réel est rationnel. Mais le rationnel est le principe du réel. Ce principe, considéré en soi avant tout développement, n'est donc ni l'Un des Alexandrins, ni la Substance de Spinoza, ni la Monade de Leibniz. C'est l'Idée. L'Idée en soi n'est pas Dieu. Elle n'est que la première raison logique de toutes choses. Mais l'Idée, lorsqu'elle sort de soi, et *s'extériorise* (opération très difficile à comprendre et dont Schelling se moquait, quoique sa chute de l'absolu ne fût pas beaucoup plus claire), l'idée devenant autre qu'elle-même, est ce que nous appelons la nature; puis, de la nature revenant à elle-même, elle devient ce que nous appelons l'esprit. L'esprit est donc l'idée réfléchie, le retour de l'idée sur elle-même, l'idée se sachant et se connaissant, en un mot la conscience de l'idée. Mais non seulement Dieu est esprit; il est l'esprit absolu ; c'est donc l'idée toute connaissante ; c'est la conscience pure, la conscience absolue.

Telle étant la définition de Dieu pour Hegel, on pourrait demander en quoi cette conception diffère du Dieu des Théistes, c'est-à-dire du Dieu personnel : car le caractère propre de la personnalité divine n'est-il pas la conscience? Seulement, dans la philosophie de Hegel, on ne voit pas que cette conscience absolue de l'Être réside ailleurs que dans l'esprit humain. Il semble que pour lui la conscience que Dieu a de lui-même n'est rien de plus que la conscience que l'homme a de Dieu. C'est dans l'homme que Dieu a conscience de soi. Et en effet, dans sa philosophie de l'esprit, Hegel n'admet d'autre forme de l'esprit absolu que l'Art, la Religion et la Philosophie ; et il ne nous montre absolument rien au-dessus. Enfin la philosophie elle-même traverse des phases successives, dont la plus élevée est le système de Hegel. D'où il suit que la plus haute conscience de Dieu est la conscience de Hegel. Dieu, c'est Hegel. Tellè est la seule conséquence logique de cette théodicée. On se demande comment on peut attribuer le caractère de l'esprit absolu à une simple opinion philosophique. Il est cependant difficile de donner un autre sens à la philosophie de Hegel, et nulle part il ne donne à penser que l'esprit absolu existe en soi indépendamment de ses formes. C'est pourquoi c'est toujours un sys-

tème panthéistique, seulement plus idéaliste et plus abstrait que celui de Spinoza.

Schopenhauer et Hartmann. — Le pessimisme. — Après la grande évolution philosophique qui conduit de Kant à Hegel, nous n'avons plus à signaler en Allemagne, au point de vue de la théodicée, que l'apparition du *pessimisme*. C'est l'œuvre de l'école de Schopenhauer et de Hartmann. L'un et l'autre admettent, comme tous les Allemands, la doctrine de l'immanence, en d'autres termes le panthéisme; seulement ils changent de principe. Ce n'est plus l'*Idée* de Hegel; ce n'est plus l'*Absolu* de Schelling; c'est pour Schopenhauer la *Volonté*, pour Hartmann l'*Inconscient*. Ils n'éclaircissent pas mieux que leurs prédécesseurs le passage de l'absolu au relatif, de l'infini au fini. Pour Hegel, l'Idée s'*extériorisait;* pour Schopenhauer, la Volonté s'*objective :* c'est un pur changement de mots. Ce n'est pas là qu'est l'originalité des deux auteurs. Elle est surtout dans la substitution du pessimisme à l'optimisme. Pourquoi la volonté s'objective-t-elle? pourquoi produit-elle cette illusion qui est le monde? Nous n'en savons rien. Ce qui est certain, c'est que nous savons par l'expérience que ce monde est un mauvais rêve, et « le plus mauvais des mondes possibles ». L'optimisme, dit Schopenhauer, est la plus forte niaiserie qu'aient inventée les professeurs de philosophie [1]. Ce n'est pas l'expérience seulement qui plaide en faveur du pessimisme, c'est le raisonnement. En effet, le fond de la volonté, c'est l'effort; or l'effort est une douleur : vouloir, c'est souffrir; et vouloir, c'est être. Donc toute vie est une douleur. « Le vouloir, avec l'effort qui en est l'essence, ressemble à une soif indestructible. La vie n'est qu'une lutte pour l'existence avec la certitude d'être vaincu. Vouloir sans motif, toujours souffrir, toujours lutter, puis mourir, et ainsi pendant des siècles, jusqu'à ce que la croûte de notre planète s'écaille en morceaux, voilà la vie. »

En même temps que par le pessimisme la philosophie allemande s'éloignait non seulement du théisme, mais même du panthéisme optimiste de la grande école de Schelling et de Hegel, elle s'en séparait plus encore et même absolument et brusquement en revenant avec Büchner au matérialisme athée du XVIIIe siècle. L'auteur

1. Il est fâcheux pour cette spirituelle plaisanterie que les inventeurs modernes de l'optimisme aient été Leibniz et Malebranche, qui n'étaient ni l'un ni l'autre professeurs de philosophie. Pope, qui a chanté cette doctrine, et J.-J. Rousseau, qui l'a défendue contre Voltaire, ne l'étaient pas davantage.

de *Force et Matière* s'élève, comme l'épicurisme antique, contre les causes finales : Désordres de la création, organes inutiles ou nuisibles, monstruosités, tout semble prouver que les énergies fatales de la matière ont donné naissance à d'innombrables formes, dont les seules qui aient survécu sont celles qui se sont trouvées appropriées aux circonstances et aux conditions environnantes. Il n'était pas besoin que l'Allemagne fît le grand effort de philosophie critique et idéaliste qui s'étend de Kant à Hegel, pour revenir en définitive purement et simplement au baron d'Holbach et au *Système de la nature*. (Voir notre *Matérialisme contemporain*.)

Philosophie écossaise. — Hamilton et Mansel. — Criticisme religieux. — En Angleterre et en Écosse, la philosophie religieuse a continué de produire, comme au XVIII[e] siècle, un très grand nombre d'ouvrages de théologie naturelle fondés sur la doctrine des causes finales et appuyés d'exemples scientifiques. Rien de nouveau dans ces tentatives. (Voir Rémusat, *la Philosophie religieuse en Angleterre*.)

De tout autre intérêt est l'école d'Hamilton, dont l'entreprise a été d'employer le principe de la critique kantienne à battre en brèche toutes les prétentions de la métaphysique pour faire prévaloir la théologie chrétienne. C'est une sorte de scepticisme théologique assez semblable à celui que l'on a reproché à Pascal. Suivant Hamilton, le chef de l'école, non seulement la critique de Kant a été victorieuse en démontrant les antinomies de la cosmologie rationnelle et les paralogismes de la théologie rationnelle; mais elle n'a pas été assez loin, elle a encore conservé la notion d'Absolu, à titre d'idée et comme principe régulateur de la raison. Hamilton lui reproche cette concession, et de n'avoir pas complètement « exorcisé » le concept de l'absolu. Il affirme donc comme conséquence de la critique kantienne la doctrine d'une docte ignorance : *Cognoscendo ignorari, et ignorando cognosci. Quædam nescire magna pars est sapientiæ.* » Il applique cette doctrine même à l'idée de Dieu et cite ces paroles d'un vieux philosophe : « Un Dieu compris ne serait pas un Dieu. » Il montre comme Kant, mais avec plus de précision encore, les contradictions des deux idées d'infini et d'absolu. Mais en même temps qu'il exclut Dieu de la science, il le conserve pour la croyance : « Cette conscience de notre impuissance à rien concevoir au delà du fini et du relatif nous impose, par une étonnante *révélation*, la *croyance* à quelque chose d'inconditionnel au delà de la réalité compréhensible. »

(Article *Cousin-Schelling*, Fragments d'Hamilton, tr. franç. de L. Peisse, p. 23.)

Mansel, le disciple d'Hamilton, a poussé beaucoup plus loin la doctrine de son maître ; et il s'en est surtout servi pour défendre les mystères de la religion chrétienne. Il en conclut que nous ne devons pas mesurer les attributs de Dieu et surtout sa miséricorde et sa justice d'après les attributs de l'esprit humain. « En nous représentant Dieu d'après le modèle de la philosophie et de la moralité purement humaine, nous ne pouvons pas expliquer tous les phénomènes. Les souffrances physiques, le mal permis, l'adversité des bons, la prospérité des méchants, voilà des faits qui sans doute peuvent se concilier, nous ne savons comment, avec la bonté infinie de Dieu, mais à la condition que le type de cette bonté ne soit pas la bonté de l'homme. » Il en conclut que les attributs de Dieu ne sont pas seulement différents en degré, mais encore en essence, des attributs humains. « Si l'enfant peut se tromper quand il juge les actions de l'homme, à plus forte raison l'homme peut-il se tromper quand il juge les actions de Dieu. » A cette doctrine Stuart Mill répond, ce semble avec raison, qu'il peut y avoir sans doute des conditions d'exercice que nous ignorons ; cependant, ou nous ne disons rien quand nous parlons de la bonté divine ou de tel autre attribut divin, ou nous devons entendre par là quelque chose qui est substantiellement identique avec ce que nous appelons bonté. On peut donc bien admettre que dans toute religion, aussi bien naturelle que révélée, au delà de la part attribuée à la connaissance, il y a une très large part de croyance ; mais s'il n'y a aucune connaissance, il ne peut y avoir aucune croyance ; car que serait-ce de croire à quelque chose qui serait absolument inconnu et incompréhensible, comme serait par exemple, dit judicieusement Mill, si on me disait de croire que « Humpty Dumpty (mots dénués de sens) est un *Abracadabra* ». La tentative de fonder la croyance religieuse sur l'ignorance est donc, suivant Stuart Mill, aussi vaine que dangereuse.

Auguste Comte. — La loi des trois états. — La religion de l'humanité. — Pour Auguste Comte, le fondateur du positivisme, l'idée religieuse n'est qu'une phase de l'esprit humain, la première. L'esprit humain passe par trois états différents : l'état *théologique,* l'état *métaphysique* et l'état *positif* ou scientifique. De là trois méthodes et trois philosophies. Dans l'état théologique, l'esprit humain, dirigeant toutes ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers. L'état métaphysique est cet état de l'esprit où l'on remplace les agents surnaturels par des abstractions réalisées, causes, substances, essences, âme, Dieu, libre arbitre, etc. Enfin l'état positif consiste à renoncer à la recherche de l'absolu, à écarter les questions d'origine et de fin, et se borne à l'observation des phénomènes et de leurs relations invariables. Ce dernier état doit être l'état définitif de l'humanité; par conséquent la forme religieuse, ainsi que toute idée religieuse, doit disparaître de la science. Auguste Comte ne méconnaît pas les services rendus à l'esprit humain par les idées religieuses, soit sous la forme théologique, soit sous la forme métaphysique; mais il croit que cet ordre d'idées est passé, et doit céder la place à la science positive.

Telles étaient les idées d'Auguste Comte dans la première période de sa philosophie. Mais cette philosophie subit une profonde modification ; et dans une seconde phase, elle se présente sous un jour tout à fait différent. Il ne s'agit plus d'éliminer à tout jamais l'élément religieux, mais au contraire de lui donner satisfaction par une transformation appropriée à l'esprit moderne. Cette seconde phase est ce qu'Auguste Comte appelle la phase *subjective* du positivisme. Elle repose, non plus sur la raison, mais sur le sentiment. De là une religion nouvelle, qui est la religion positiviste, la religion de l'humanité.

« Dans la religion d'A. Comte (Ravaisson, *Philosophie du dix-neuvième siècle*), il n'y a point de Dieu ; il n'y a point d'âme, du moins d'âme immortelle. L'Être suprême, c'est l'humanité. Il l'appelle le *Grand Être.* Le grand être a pour origine la terre, source commune de tous les êtres, que Comte appelle le *Grand Fétiche.* La terre est dans l'espace, qui, à son tour, est le *Grand Milieu.* Le grand milieu, le grand fétiche et le grand être, telle est la trinité positiviste. Le grand fétiche, pour donner naissance au grand être, s'est réduit, abaissé, sacrifié. Nous lui devons un culte de reconnaissance ; mais c'est surtout l'humanité qui représente la perfection suprême, et dans l'humanité, c'est la femme qui doit être l'objet du culte. Le culte est la commémoration des morts, et surtout des femmes qui ont réalisé l'idéal de dévouement et de tendresse ; et c'est dans ce souvenir que réside l'immortalité. » Une telle religion n'est guère qu'un retour au paganisme, sauf l'emprunt du culte de la femme fait au

christianisme. Mais quelque grossière, quelque peu philosophique qu'elle soit, elle suffit cependant pour infirmer la loi qui fait de l'idée religieuse une phase inférieure du développement de l'humanité.

Herbert Spencer. — La doctrine de l'évolution. — La religion de l'inconnaissable. — La philosophie d'Herbert Spencer, qui est un rameau détaché du positivisme, mais un rameau si développé qu'elle est devenue elle-même une tige, et on peut dire un arbre touffu, présente également, comme celle d'Auguste Comte, deux théories de la religion. Selon Spencer, le domaine de l'existence se partage en deux régions : le *connaissable* et l'*inconnaissable*. Le connaissable est l'objet seul de la science. Au-dessus du domaine de la science est l'inconnaissable, dont nous ne savons qu'une chose : c'est qu'il est. Il y a donc deux doctrines de la religion : l'une au point de vue du connaissable, l'autre au point de vue de l'inconnaissable. Au point de vue du connaissable, la religion, comme tous les faits dont se compose l'univers, doit s'expliquer par des faits et être soumise à la loi de l'évolution, c'est-à-dire à ce principe que tout commence par un fait élémentaire qui, par une agrégation nécessaire d'éléments différents groupés autour de lui, finit par composer un tout de plus en plus compliqué. Le fait élémentaire, selon Spencer, sur lequel repose la genèse des religions, est le fait de ce qu'il appelle le *double*. C'est la double apparence d'une chose en elle-même et dans son image, de l'homme qui se voit dans les eaux, puis qui se voit en rêve, puis qui voit en rêve les personnes qui ne sont plus. C'est le fait de l'*ombre* qui suit la personne ; et les âmes des morts nous sont présentées comme des ombres. C'est le même fait dont se servaient les Épicuriens pour expliquer la religion. Ce double est ce qu'on appelle l'*esprit;* par extension, tout a son double. Les esprits sont partout. Ils se hiérarchisent peu à peu en groupes et en séries, et deviennent les *dieux*. Enfin ils se subordonnent à un esprit unique, qui est d'abord le Dieu suprême et devient ensuite le Dieu unique. Le monothéisme le plus spiritualiste n'est qu'une transformation subtilisée de la naïve théologie des sauvages. Il semble donc que dans cette théorie la religion ne soit autre chose que la superstition.

Mais Spencer, par un autre côté de sa doctrine, croit pouvoir retrouver le fondement légitime du sentiment religieux. Ce sentiment a sa racine profonde dans la nature humaine. Il est au fond le sentiment de vénération, de respect, d'attrait même, que l'âme éprouve pour tout ce qui est au-dessus de nous :

La croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence est la plus abstraite de toutes les croyances que toutes les religions possèdent en commun. Elle n'a rien à redouter de la logique la plus inexorable. Voilà donc une vérité dernière de la plus grande certitude possible, une vérité sur laquelle toutes les religions s'accordent entre elles, et s'accordent également avec la science : c'est que la puissance dont l'univers est la manifestation est impénétrable.

Du haut de ce point de vue, Herbert Spencer combat énergiquement la religion des Positivistes, le culte des grands hommes, la religion de l'humanité.

Maintenant, comment concilier ces deux théories : l'une qui fait de la religion une pure superstition, l'autre qui en fait le fond dernier de l'âme humaine ? Le développement de la superstition, c'est-à-dire d'une erreur, peut-il finir par se confondre avec la religion elle-même, qui est une vérité ?

Comment se fait-il qu'une conscience de l'inconnaissable finalement obtenue et tenue pour vraie soit le produit d'une conception absolument fausse transformée par des modifications successives ? Si la théorie spirite du sauvage ne repose sur rien... se peut-il que l'idée avancée et épurée qu'on obtient à la dernière limite ne soit pas aussi une fiction ? »

A cette objection Herbert Spencer répond en substance que dans le principe la conception première n'était pas absolument fausse et contenait un germe de vérité, à savoir que la puissance qui se manifeste dans la conscience n'est qu'une forme différente de la puissance qui se manifeste hors de la conscience. « L'acte volontaire est la preuve qu'il existe en nous une source de force. Or cette énergie interne qui, dans la conscience de l'homme primitif, comme dans la nature, lui paraissait l'antécédent immédiat de toutes ses actions, cette énergie est la même qui, dépouillée de tout accessoire anthropomorphique, se pose comme la cause de tous les phénomènes externes. La dernière étape consiste à reconnaître que la force hors de la conscience ne saurait ressembler à ce que nous connaissons dans la conscience, et que néanmoins elles doivent être des modes différents d'une même chose. En conséquence le produit final de la spéculation religieuse est que la puissance manifestée dans l'univers matériel est la même que celle qui jaillit en nous sous forme de conscience [1]. »

1. Tous ces passages sont extraits des derniers articles publiés par Herbert Spencer dans la *Nineteenth Century*, janvier, juillet et novembre 1884. Une vive polémique s'en est suivie en Angleterre. M. Harrison, le chef de l'école comtiste en Angleterre, a reproché vivement à M. Herbert Spencer son abandon des saines doctrines, et lui a surtout reproché l'approbation de l'évêque de Winchester, qui avait dit qu'il ne trouvait rien à reprendre aux doctrines de l'illustre philosophe.

École spiritualiste française. — Victor Cousin. — Émile Saisset. — Le théisme spiritualiste. — L'école spiritualiste française, au début du XIXe siècle, et dans la première période de son existence, a été surtout occupée à la critique du sensualisme et à la démonstration de l'existence d'une raison pure : elle devait donc s'occuper assez peu de théodicée proprement dite. Il n'y en a pas, en effet, ni dans Royer-Collard ni dans Jouffroy. Seulement, dans Victor Cousin on voit la théorie de la raison pure passer rapidement de la forme psychologique à la forme métaphysique et entraîner son auteur, plus ou moins à son insu, à la suite de l'Allemagne, dans les voies d'un idéalisme panthéistique. De là un certain nombre de formules qui ont pu être interprétées dans le sens du panthéisme : « Un Dieu sans monde est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu. » — « La création n'est pas seulement possible, elle est nécessaire. » — « Dieu est à la fois Dieu, nature et humanité. » Mais en même temps, sur les traces de Kant, de Fichte, et aussi de Maine de Biran, V. Cousin avait toujours admis et soutenu énergiquement le principe de la personnalité humaine. Comment concilier ce principe avec celui de l'identité universelle ? Cette considération et la crainte des conséquences que semble entraîner la conception panthéistique conduisirent Cousin à transformer sa philosophie dans le sens du spiritualisme cartésien, et de la théodicée leibnizienne. Mais ce fut plutôt à l'aide de retouches et de modifications de textes que par un accroissement véritable que se fit jour cette nouvelle phase de la philosophie de V. Cousin [1].

Ce que V. Cousin n'eut pas le temps de faire lui-même, à savoir l'établissement d'une théodicée spiritualiste formant corps et système, fut l'œuvre de son disciple Émile Saisset, dans son livre intitulé *Essai de philosophie religieuse* (1858). Ce livre a principalement pour objet la défense des idées théistes contre les idées panthéistes, et la doctrine de la personnalité divine opposée au Dieu impersonnel des Allemands. Émile Saisset établit l'existence de Dieu, comme Descartes, sur la conception de l'être parfait. L'imparfait ne peut exister par lui-même; l'imperfection n'étant qu'un manque d'existence, comment aurait-il en soi la raison d'exister ? Il ne peut avoir cette raison que dans l'être auquel rien ne manque, c'est-à-dire dans l'être parfait. Cette notion d'être parfait ne serait-elle qu'un simple idéal

1. Voir, pour l'histoire plus détaillée des idées de Cousin et des différentes phases de sa philosophie, notre livre : *Victor Cousin et son œuvre* (Librairie Lévy, 1885).

conçu par l'esprit ? Non ; car où l'esprit fini aurait-il pris la matière de cet idéal ? L'être parfait ou Dieu est donc l'objet immédiat d'une intuition qui comprend à la fois deux termes corrélatifs : le fini et l'infini, l'imparfait et le parfait. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont que les analyses de cette intuition primitive.

Dieu étant donné comme la condition nécessaire de notre être, on demande si un tel être est compréhensible ou non à la raison humaine. Il l'est à la fois et il ne l'est pas. En un sens, il n'est pas compréhensible : car comprendre, c'est expliquer les choses par leur essence ; comprendre Dieu, ce serait expliquer Dieu, c'est-à-dire savoir pourquoi il est : or c'est ce qui est impossible. Notre intelligence sans doute répugne à nier Dieu, étant donné le monde, mais non pas à nier Dieu et le monde à la fois. Je puis comprendre, dit Saisset, à titre de possible, qu'il n'y ait *rien, absolument rien*, aucun être ni même aucune illusion d'être. Dire que Dieu est par lui-même doit s'entendre d'une façon négative, à savoir qu'il n'a pas besoin de cause pour exister, mais non pas en ce sens qu'il soit au sens propre cause de lui-même; car il serait alors cause et effet. Dire aussi, comme Descartes et Bossuet, que sa perfection est sa raison d'être, c'est prendre dans une essence idéale la cause d'une existence réelle. Saisset n'admet donc pas la preuve *a priori* ou argument ontologique de l'existence de Dieu. Dieu est un fait, ou du moins la raison nécessaire d'un fait, à savoir notre existence propre; mais la raison de cette raison est au-dessus de notre intelligence. Voilà ce qu'il faut accorder à la critique de Kant et d'Hamilton. Est-ce à dire que Dieu soit absolument incompréhensible, et qu'il échappe entièrement à nos prises ? Non : car il y a un point par où l'homme se rattache à Dieu; c'est que celui-ci, quelle que soit son essence insondable, est cependant communicable; « puisque nous nous élevons à lui par le moyen du monde », c'est donc qu'il a mis de lui quelque chose dans le monde. Donc, au moins par cet endroit où il a communiqué son essence aux créatures, celles-ci peuvent le saisir et l'entrevoir.

Ici nouveau problème : nous avons demandé pourquoi il y a un Dieu; nous avons à demander aussi pourquoi il y a un monde. Dieu ne pouvait-il pas rester seul en face de lui-même ? Ici deux hypothèses également impossibles : Le monde est-il, par rapport à Dieu, ou *limite*, ou *prolongement ?* Limite ? non, car Dieu alors se limiterait lui-même. Prolongement ? pas davantage ; car alors Dieu aurait eu besoin du monde, et ne serait pas parfait sans lui. Ces deux hypothèses écartées, il en reste une troisième : Le monde est

expression, manifestation, image de Dieu. Il n'ajoute ni n'ôte rien à l'être divin ; il en est le reflet. Le temps est l'image de l'éternité ; le lieu, de l'immensité ; le multiple, de l'un. Ce qui est dispersé et multiplié dans le monde est un et condensé dans la divinité. Mais pourquoi ne pas admettre avec les panthéistes que le monde est le mode d'existence de Dieu, qu'il fait partie de son essence ? Saisset enferme le panthéisme dans ce dilemme, auquel il ne semble pas que l'on ait répondu depuis : Le monde et Dieu ne faisant qu'un, de deux choses l'une : ou vous absorbez Dieu dans le monde, et ce n'est plus panthéisme, c'est athéisme ; ou vous absorbez le monde en Dieu, et ce n'est pas davantage le panthéisme, c'est le mysticisme, le nirvanisme. Dans le premier cas, Dieu n'est plus rien ; il devient nature ; dans le second cas, le monde, la nature, la vie, l'art, la famille, la patrie, la liberté, la science, tout s'évanouit, comme des ombres, dans le grand vide universel. Et d'ailleurs comment enchaîner dans une même essence le parfait et l'imparfait, le fini et l'infini, sans contradiction ? On trouve contradictoire qu'un Dieu bon ait créé un monde mauvais, et pour rendre la chose plus claire on attribue ce monde mauvais à l'essence même de la divinité.

Quel est donc le lien qui unit Dieu au monde ? C'est un lien d'amour et de liberté. Quelques progrès que la science ait faits dans l'étude de la nature, nulle part elle n'a prouvé que les lois de la nature soient des lois de nécessité géométrique : ce sont des lois de convenance et d'harmonie. Le principe de ces lois est donc un principe de convenance et d'harmonie, d'amour et de liberté, une personnalité. La formule dans laquelle Saisset résume sa doctrine, comme le fera plus tard M. Ravaisson [1], et qui peut être donnée comme le symbole commun de toutes les écoles spiritualistes, est cette maxime de Maine de Biran : « Deux pôles de la science humaine : la personne *moi,* d'où tout part, et la personne *Dieu,* où tout aboutit. »

Mais la personnalité est-elle conciliable avec l'absolu et l'infini ? Non sans doute, si par infini on entend l'indéterminé ; oui, au contraire, si on entend par là l'absolument déterminé. Saisset s'est surtout appliqué à réfuter cet axiome des panthéistes : *omnis determinatio est negatio.* Selon lui, la détermination et la négation, loin d'être identiques, diffèrent comme l'être et le néant. Selon qu'un être a plus ou moins de déterminations, c'est-à-dire de qualités, de caractères spécifiques, il occupe un rang plus ou moins élevé dans

1. Saisset, *Méditation IV.* — Ravaisson, *Rapport sur la phil. du dix-neuvième siècle.*

l'échelle des existences. Quel est l'être le moins réel, le moins être, sinon le plus indéterminé ? Quel est le plus réel, le plus être, le plus parfait ? C'est l'être le plus déterminé, c'est-à-dire qui a le grand contenu ; dans ce sens Dieu est le seul être absolument déterminé, l'être complet.

Tout éloigné qu'il est du panthéisme, Saisset en retient quelque chose. S'inspirant d'une pensée de Malebranche, à savoir qu'il doit y avoir pour l'être infini une raison infinie de créer et que l'infini doit en quelque façon se montrer dans son œuvre, Saisset admet, comme Leibniz, l'éternité et l'infinité du monde, non pas dans le sens d'une éternité et d'une infinité absolues qui n'appartiennent qu'à Dieu, mais dans le sens d'une série qui n'a ni commencement ni fin dans le temps et dans l'espace. « Le fini ne peut exprimer l'infini qu'en se multipliant infiniment. Le fini, en tant que fini, n'est pas dans un rapport raisonnable, dans une proportion intelligible avec l'infini. Mais le fini multiplié à l'infini : les espaces par delà les espaces, les étoiles par delà les étoiles, les mondes au delà des mondes, voilà une expression vraie de l'infini. » (*Ve Méditation.*)

Parmi les tentatives de Théodicée spiritualiste de notre siècle, il ne faut pas oublier l'*Esquisse d'une philosophie* de Lamennais. Mais elle est liée à une métaphysique générale, dont nous donnerons l'analyse plus loin, dans l'*Histoire des Écoles* (Philosophie française du XIXe siècle). Nous ne la reproduirons pas ici pour ne pas faire double emploi.

Philosophie religieuse contemporaine. — Nous ne croyons pas devoir insister sur les philosophes contemporains actuellement vivants. Disons seulement que MM. Jules Simon, dans son livre de la *Religion naturelle* (1860), Caro [1], dans son livre sur l'*Idée de Dieu* (1866), Ravaisson, dans son *Rapport sur la philosophie du dix-neuvième siècle* (1868), et nous-même enfin, dans nos *Causes finales* (1876), nous avons tous, avec des nuances différentes, maintenu l'idée fondamentale du théisme spiritualiste, à savoir l'idée d'un être parfait produisant le monde par un acte d'amour et de liberté. Dans un autre ordre d'idées, MM. Vacherot et Renan, l'un dans la *Métaphysique et la science,* l'autre dans ses différents *Essais de critique* (religieuse ou morale), pensent que Dieu n'est qu'un idéal de l'esprit humain, idéal que le monde réalise graduellement par un progrès indéfini. D'où cette formule, qu'avait déjà employée Diderot : Dieu

1. Nous avons eu le malheur de perdre M. Caro depuis que ces pages sont imprimées.

sera peut-être un jour. Ajoutons cependant que dans son dernier ouvrage, le *Nouveau Spiritualisme,* M. Vacherot semble avoir déjà dépassé cette doctrine, et, tout en maintenant le principe de l'immanence, s'être rapproché de la doctrine théiste, en disant que « Dieu est à la fois cause créatrice et cause finale ». Enfin, pour épuiser toutes les doctrines contemporaines, signalons celle de M. Secrétan de Lausanne, qui, prenant son point de départ dans la doctrine de Descartes, enseigne que Dieu est la liberté absolue, et celle de M. Renouvier, qui, suivant la trace de Kant, récuse toute recherche métaphysique sur cette matière, et rétablit sur le terrain pratique le point de vue religieux.

Conclusion. — Telle est l'histoire de la théodicée moderne. Quel est maintenant l'avenir de cette science? En général, la cause de la théodicée est liée à celle de la métaphysique. La science de Dieu est une partie de la science de l'être. Si l'on ne doit plus s'occuper des causes et des fins, il n'y a plus lieu de rechercher quelle est la dernière cause et la dernière fin. La religion pourra subsister à titre de fait surnaturel; mais elle n'aura plus de place dans la science. Mais cette disparition absolue de la métaphysique est infiniment peu probable. Toutes les fois qu'elle a subi un assaut de ce genre, on l'a vue renaître de ses cendres. Le scepticisme grec a été suivi de l'école d'Alexandrie, le scepticisme du XVI[e] siècle du vaste dogmatisme cartésien, le scepticisme de Voltaire et le criticisme de Kant, du grand idéalisme allemand de notre siècle. Depuis les prohibitions de l'école positiviste, on a vu sortir de cette école même la grande synthèse d'Herbert Spencer, qui n'est positive qu'en apparence, mais qui au fond ne diffère pas beaucoup des constructions ambitieuses de Schelling et de Spinoza. Ceux qui croient que le besoin métaphysique a disparu parlent pour eux-mêmes; mais ils ne s'aperçoivent pas qu'il y a encore un grand nombre d'esprits qui renoncent moins que jamais à scruter les causes et les fins.

Quant aux intérêts de la théodicée proprement dite, on peut dire que le progrès accompli dans notre siècle a consisté à creuser avec plus de précision que jamais le problème de Dieu, en mettant en présence, pour la première fois, d'une manière tout à fait directe, le théisme et le panthéisme. Serrer de près ce problème, mesurer avec précision les mérites et les défauts de la théorie personnaliste et de la théorie impersonnaliste : telle a été l'œuvre de notre siècle. Les diverses conceptions particulières qui se sont présentées,

Idéal, Évolution, Liberté absolue, sont des cas particuliers du grand problème. On ne peut pas dire qu'une science n'a pas fait de progrès lorsqu'elle est arrivée à mettre en forme, avec une conscience plus nette que jamais, son problème fondamental.

Est-il permis de dire qu'entre ces deux formes suprêmes de la pensée religieuse il pourrait y avoir ultérieurement conciliation? Nous n'oserions pas l'affirmer; nous pensons cependant qu'aux sommets les plus élevés de ces deux doctrines, les penseurs les plus profonds sont tentés d'employer un langage commun. Est-ce que l'ubiquité divine, reconnue par tous les théistes, est-ce que la doctrine cartésienne et même scolastique de la création continuée, est-ce que le *concursus divinus* des théologiens, est-ce que la prémotion physique de saint Thomas et de Bossuet, la vision en Dieu de Malebranche, ne sont pas de fortes concessions en faveur d'une certaine immanence divine? Saint Paul ne dit-il pas : *In Deo vivimus, movemur et sumus?* et saint Jean : πάντα ἀπ'αὐτοῦ, διὰ αὐτὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ? Que pourraient demander de plus les panthéistes qui ne sont pas athées? Et eux-mêmes, à leur tour, confondent-ils absolument et sans réserve les deux principes, Dieu et le monde? Spinoza ne distingue-t-il pas une *Nature naturante* et une *Nature naturée?* La théorie de la chute de Schelling n'établit-elle pas entre le fini et l'infini un abîme encore plus grand que celui de la création? Le panthéisme ne s'est-il pas encore rapproché davantage du spiritualisme, lorsque Hegel a signalé comme le principal progrès de la philosophie, et comme le trait qui le distingue de Spinoza, d'avoir dit que Dieu est esprit? Herbert Spencer ne dit-il pas également que « la puissance qui se manifeste hors de la conscience est la même que celle qui se manifeste dans la conscience? » Il n'est donc pas impossible d'admettre qu'en laissant de côté le mode de manifestation, c'est-à-dire l'origine du monde, il pourrait s'établir entre les deux doctrines un accord qui consisterait en ce que, d'un côté, on reconnaîtrait que la forme la plus élevée que nous puissions concevoir du principe suprême est la forme spirituelle, et, de l'autre, que ce principe pénètre et anime toute la nature, et que rien n'est sans lui et hors de lui. La dissidence n'en subsisterait pas moins quand il s'agirait de presser les doctrines et de leur donner une signification plus exacte; mais le champ du débat serait délimité et plus restreint, ce qui est le seul progrès (et en même temps un vrai progrès) que l'on puisse attendre de la philosophie, aussi bien que des autres sciences : car pas une d'elles n'a jamais dit le dernier mot sur aucun des problèmes qu'elle étudie.

CHAPITRE III

LE PROBLÈME DE LA VIE FUTURE

Rien de plus vague que les anciennes croyances des Grecs relativement à la vie future. Homère nous peint sans doute un royaume des ombres qui est le séjour des âmes après la mort; mais il nous en fait un tableau sombre et lugubre : « J'aimerais mieux, dit Achille, travailler la terre sous un maître que de régner sur les morts. » Dans Pindare, la croyance à l'immortalité prend un caractère plus ferme et plus moral : « Les fautes commises trouvent sous la terre un juge dont les coupables entendent l'inviolable sentence. Pour les bons, au contraire, le soleil éclaire une vie facile, et ceux qui ont aimé la fidélité aux serments coulent une existence sans alarmes. » (Jules Girard, *le Sentiment religieux chez les Grecs,* p. 528.)

Parmi les sages ou philosophes, le premier auquel on attribue cette doctrine est Phérécyde, qui passe pour le maître de Pythagore : « *Pherecydes Syrius primus dixit animas hominum esse sempiternas* (Cic., *Tusc.,* I, xvi), et l'école de Pythagore le suivit dans cette voie. Dans les autres écoles primitives de la Grèce, l'âme individuelle était trop confondue avec l'âme universelle, et l'esprit avec la matière, pour que l'on s'occupât de rechercher si l'âme n'avait pas une destinée à part. Cependant on trouve dans Héraclite quelques vues vagues et obscures qui touchent à ce problème : « Les dieux, disait-il, sont des hommes immortels; les hommes sont des dieux mortels. Notre vie est la mort des dieux; notre mort est leur vie. » (Fragm. 60.) Ailleurs il dit : « La mort réserve aux âmes ce qu'ils n'espèrent ni ne croient. » (Fragm. 69.) Il promet la récompense à ceux qui meurent glorieusement. (Fragm. 120.) Il semble donc avoir admis que les âmes qui l'ont mérité retournent en qualité de démons à une vie plus pure.

Ce qui n'est pas douteux, c'est que les Pythagoriciens ont expressément enseigné la doctrine de la vie future, et en particulier celle de la transmigration des âmes, autrement appelée la métempsycose. L'âme est ensevelie dans le corps pour ses fautes passées, διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται. (Boeck, Fragm.) — L'âme séparée du corps mène une vie incorporelle (Philol., *apud* Claudien, *de Statu animæ,* II, 7) si elle en a été jugée digne; autrement elle est réservée aux châtiments du Tartare, Ils enseignaient en outre que l'âme est destinée à parcourir diverses pérégrinations à travers des corps d'hommes et d'animaux. C'est ce qu'ils appelaient παλιγγενεσία (Servius, *Eneid.,* III, 68). Ils plaçaient sous la terre la demeure des morts (Elien, IV, 17). Au reste, cette doctrine de la métempsycose ne paraît pas avoir été chez les Pythagoriciens une doctrine philosophique, mais une des traditions des mystères orphiques. (Voir J. Girard, *le Sentiment religieux chez les Grecs.*)

Socrate. — Aucun texte positif ne nous autorise à attribuer à Socrate la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme. On ne trouve pas un mot sur cette question dans les *Mémorables* de Xénophon : cependant nous avons plusieurs documents qui, au moins d'une manière indirecte, semblent bien suffire pour faire admettre l'hypothèse que Socrate a cru à la vie future, croyance d'ailleurs si naturellement liée à sa doctrine morale et religieuse. C'est, d'une part, le discours de Cyrus mourant, dans la *Cyropédie* (VIII, vii); de l'autre, le dialogue du *Phédon.* D'une part, où Xénophon aurait-il puisé l'idée de la doctrine qu'il met dans la bouche de Cyrus, sinon à l'école de Socrate?

> Pour moi, dit ce prince, je n'ai jamais pu me persuader que l'âme qui vit tant qu'elle est dans un corps mortel s'éteigne quand elle en est sortie : car je vois que c'est elle qui vivifie les corps périssables tant qu'elle les habite... Vous savez, ajoute-t-il, que rien ne ressemble plus à la mort que le sommeil. C'est alors que l'âme humaine approche le plus de la divinité. Si les choses sont comme je le dis, et si l'âme survit au corps, faites par respect pour mon âme ce que je vous recommande.

Il est vrai qu'il se mêle à ces assertions un élément de doute; mais il en est toujours ainsi dans l'antiquité. Il en est de même dans le *Phédon.* La vie future y est représentée comme un beau risque à courir, εὐκίνδυνος. Cependant le dialogue tout entier est consacré aux preuves de l'immortalité de l'âme. Sans attribuer ces arguments si subtils à Socrate lui-même, n'est-il pas permis de dire que Platon n'eût pas choisi Socrate pour défenseur de l'immortalité, s'il eût été établi que celui-ci n'y croyait pas? N'est-il pas même aussi vraisemblable que cette dernière journée de Socrate, consacrée à disserter sur la destinée de l'âme, est un événement historique, et que Socrate a réellement occupé ainsi ses derniers moments?

Platon. — Les arguments du Phédon. — La doc-

trine de la préexistence et de la métempsycose. — Si l'on peut supposer que le fond de la doctrine du *Phédon* appartient à Socrate, ce qui très vraisemblablement n'est pas de lui, ce qui appartient en propre à Platon, ce sont les arguments en faveur de cette doctrine. C'est avec Platon que la question de l'immortalité de l'âme entre dans la philosophie et y est traitée sous forme scientifique.

Voici les principales preuves données par Platon (voir Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. I, l. X, ch. VI) : — 1° *Preuve par la nature de la vertu.* — L'âme est faite pour la vertu : or la vertu consiste à s'affranchir des passions du corps. Elle est une séparation anticipée de l'âme et du corps. Sa destinée est donc de vivre séparée du corps. (*Phédon,* 60, sqq). — 2° *Preuve par la science.* — La science est « la pure essence de la pensée appliquée à la recherche de la pure essence de chaque chose en soi. Donc la nature de l'âme est vraiment spirituelle. Philosopher, c'est s'exercer à mourir, et la vie n'est qu'un apprentissage de la mort. » (*Phædo,* 66, *c,* 99, *c.*) — 3° *Preuve par la génération des contraires.* — La vie et la mort alternent et se succèdent sans cesse. Si la mort succède à la vie, il s'ensuit que la vie succède à la mort : argument qui ne serait valable, comme on l'a remarqué, que si l'on admet deux choses : et que le nombre des âmes est limité, et que ce nombre est toujours le même; car autrement tout finirait par mourir. (*Phædo,* 72; Ludovic Carrau, *sur les Preuves de l'immortalité de l'âme dans le Phédon,* Mémoire lu à l'Académie des sciences morales, 1887.) — 4° *Preuve par la réminiscence.* — Apprendre n'est que se souvenir; dès lors la vie actuelle suppose une vie antérieure : elle peut donc lui survivre. (*Phædo,* 70, 71.) — 5° *Preuve par la nature de la vérité.* — La vérité réside dans notre cœur; or la vérité est éternelle; donc notre âme doit l'être également. (*Meno,* 86, *b.*) De plus, l'âme est plus conforme à ce qui est divin qu'à ce qui est terrestre : « Quand elle examine les choses par elle-même, elle se porte d'elle-même à ce qui est pur, éternel, immortel. Elle y reste attachée comme étant de même nature. » (*Phædo,* 37.) Elle est donc semblable à ce qui est divin, simple, indissoluble, elle a par conséquent les mêmes qualités. (*Phædo,* 80, *b.*) — 6° *Preuve par l'activité de l'âme.* — L'âme, disent les adversaires de l'immortalité, est semblable à l'harmonie de la lyre, qui s'évanouit quand la lyre se brise. Non, dit Socrate, l'âme n'est pas une harmonie, une résultante. L'harmonie succède à la lyre; l'âme au contraire précède le corps. Il faut qu'il y ait d'abord une lyre pour qu'il y ait harmonie; mais il faut au contraire qu'il y ait d'abord une âme pour qu'il y ait un corps vivant (86, *a*). De plus l'harmonie n'a pas d'essence propre, tandis que l'âme a une existence à part (93). Si l'âme est une harmonie, qu'est-ce que la vertu? une harmonie d'harmonie. Qu'est-ce que le vice? une harmonie sans harmonie, deux formules contradictoires (78). Enfin, l'harmonie ne fait que résulter des éléments dont elle est l'harmonie. L'âme au contraire commande au corps et le meut par la volonté, et peut même le briser quand il lui plaît (78). — 7° *Preuve par l'essence de l'âme.* — L'essence de l'âme, c'est la vie. Partout où elle paraît, elle amène la vie avec elle. Toute chose n'est-elle pas ce qu'elle est, par son rapport avec son idée? Or l'idée de l'âme est la vie. Donc elle est essentiellement vivante. — 8° *Preuve par le mouvement.* — Cette preuve est empruntée aux Pythagoriciens (Alcméon de Crotone). L'âme est ce qui se meut soi-même. Elle ne peut donc perdre le mouvement, qui est son essence. Cet argument s'applique d'ailleurs plutôt à l'âme du monde qu'à l'âme individuelle. — 9° *Preuve par l'existence du mal.* — Le mal est ce qui détruit. Le vice, qui est le mal de l'âme, ne peut cependant pas la détruire. Donc elle est indestructible. (*Rép.,* X, 608, *d.*) — 10° *Preuve par la sanction morale.* — Partout, dans le *Gorgias,* dans le *Timée,* dans le *Phèdre,* dans la *République,* ordinairement sous forme de mythe, mais aussi sous une forme philosophique, Platon enseigne que les âmes pures sont appelées à participer aux idées, à jouir auprès de Jupiter d'une vie immortelle, et que les âmes corrompues retombent dans des corps mortels, soit hommes, soit animaux. (*Phèdre, Timée, Républ.,* l. X.) — On peut croire que cette doctrine de métempsycose, empruntée aux Pythagoriciens, n'est encore pour Platon qu'un mythe; mais ce qui n'est certainement pas un mythe, c'est la doctrine de la sanction morale, de l'accord final de la vertu avec le bonheur, et de l'expiation du vice par la chute. On peut enfin conjecturer avec M. Alf. Fouillée que le mal sera définitivement vaincu par le bien.

En résumé, Platon a enseigné, non seulement l'immortalité, mais l'éternité de l'âme. L'âme a préexisté comme elle doit survivre; elle ne paraît pouvoir ni commencer ni finir. A la vérité, lorsque Platon parle de l'éternité, il entend plutôt l'âme du monde que l'âme de l'homme; mais celle-ci participe à la nature de celle-là, et elle en a la perpétuité. Reste à savoir quelle espèce d'immortalité Platon accorde à l'âme, ou plutôt à quelle espèce d'âme il accorde l'immortalité : car il en distingue de deux espèces : une âme mortelle et une âme immortelle : ἄλλο εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν (*Timée,* 69, *c*); — τὰ

μὲν οὖν περὶ ψυχῆς ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον. Cette âme mortelle est la source des affections violentes, du plaisir et de la douleur, de l'audace et de la crainte; elle réside dans la poitrine. L'âme immortelle est l'âme intelligente, τὸ διανοητικόν, qui réside dans la tête. Ce ne sont donc que les parties les plus hautes de l'homme qui subsistent en lui. Il serait sans doute exagéré de dire que Platon n'a pas eu en vue une autre immortalité que l'immortalité impersonnelle; que deviendrait alors la doctrine de la sanction morale? mais il est certain, comme l'a remarqué Zeller, que Platon n'a pas trop cherché à mettre d'accord les différentes parties de sa doctrine.

La vie future dans Aristote. — La ψυχή et le Νοῦς. — Immortalité impersonnelle. — L'une des questions les plus controversées dans l'histoire de la philosophie est celle de l'immortalité de l'âme dans Aristote. Deux écoles même se sont formées au XVIe siècle sur l'interprétation de ce point de doctrine péripatéticienne : les Alexandristes et les Averroïstes : les premiers qui niaient absolument toute immortalité dans Aristote, les seconds qui admettaient cette immortalité. Nous nous bornerons à reproduire les textes, dont la signification ressortira d'elle-même.

On sait que pour Aristote l'âme est la *forme* du corps. De cette seule définition il semble s'ensuivre manifestement que si le corps disparaît et se dissout, la forme du corps doit disparaître également; mais la question n'est pas si simple. C'est qu'Aristote, au-dessus de l'âme entéléchie du corps, admet une autre espèce d'âme, ψυχῆς γένος ἕτερον (*de Anim.*, II, 2, 415, c. 26), qui est le Νοῦς, l'Esprit, l'Intelligence pure. C'est le principe par lequel nous pensons, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει. (III, 4, 439, a. 25.) Ce Νοῦς est une véritable substance, οὐσία τις. (I, 4, 408, c. 19.) Il vient en nous du dehors (par la porte, θύραθεν.) (*De Gener. anim.*, I, 3, 736, b. 28.) Il est pur et impassible, ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής. (III, 5, 430, a. 227.) Il ne se mêle pas au corps, οὐδὲ μεμίχθαι τῷ σώματι. (III, 4, 419, a. 35.) C'est une partie de l'âme qui n'est pas l'objet de la physique. (*De partibus anim.*, b. 64, 6, 8). C'est ce qu'il y a dans l'homme de plus divin : τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν. (*De Part. anim.*, IV, 10.) C'est par là que la race humaine participe à la divinité : τούτῳ μόνον μετέχει τοῦ θείου. (II, 10, 656, a. 7.)

Peut-être une telle vie est-elle au-dessus des forces de l'homme; ou du moins, si l'homme peut vivre ainsi, ce n'est pas en tant qu'homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin; et autant ce principe divin est au-dessus

du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est-il supérieur à tout autre acte... Il ne faut donc pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'aux choses humaines, et à l'être mortel qu'à des choses mortelles. Loin de là, il faut que l'homme cherche à s'immortaliser autant qu'il est en lui, et qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent. Ce principe est supérieur à tout le reste en puissance et en dignité : c'est lui qui constitue chacun de nous, δόξειε δ'ἂν εἶναι ἕκαστος τοῦτο. (*Mor. Nic.*, X, 7, C, 26.)

Tels sont les caractères du Νοῦς, du moins du Νοῦς ποιητικός, l'intellect actif, qu'Aristote oppose au Νοῦς παθητικός ou intellect passif. (Voir le Problème de la raison.)

Il n'y a donc pas de doute qu'Aristote n'attribue le caractère de l'immortalité au Νοῦς ποιητικός : C'est une substance, dit-il, qui n'est pas faite pour périr, οὐσία τις οὐ φθείρεσθαι (*de Anim.*, I, 4, 408, b. 19); c'est la seule partie de notre être qui soit séparable : τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωριστὸν εἶναι (II, 2, 403, b. 26); seul ce principe est séparable et divin, non pas sans doute en tant qu'il est assujetti au temps, c'est-à-dire que tantôt il pense, tantôt il ne pense pas; mais lorsqu'il est séparé, alors il est lui-même immortel et éternel : χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον ὅπερ ἔστι καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. (III, 5, 450, a. 17.) Ce n'est donc pas l'âme entière qui est séparable, mais seulement l'Esprit (μὴ πᾶσα ψύχη, ἀλλὰ Νοῦς).

A tous ces textes si décisifs, à ce qu'il semble, en faveur de la thèse de l'immortalité, Zeller oppose (III, p. 462, 2e édition) d'abord ce que nous avons déjà remarqué, à savoir que l'âme, étant définie la forme du corps, doit s'évanouir avec lui, et de plus un certain nombre de textes qui affirment péremptoirement que l'âme périt avec le corps, et avec elle tout ce qui caractérise la personnalité, l'individualité : « L'âme étant entéléchie du corps ne peut pas être sans corps; sans doute elle n'est pas un corps, mais *quelque chose du corps*, ἐντελεχεία μετ'ἄνευ σώματος, μήτε σῶμά τι ἡ ψύχη, σώματος δέ τι. (II, 2, 414, a. 12.) L'âme est au corps ce que la vision est à son organe, et, de même que l'œil se compose de la vision et de la pupille (κόρη), de même l'animal se compose de l'âme et du corps (413, b. 19). L'âme est nécessairement dans un corps, et telle âme dans tel corps, καὶ ἐν τῷ σώματι τοιούτῳ. (*Ibid.*) Il est donc impossible, comme le rêvent les Pythagoriciens, que la première âme venue tombe dans le premier corps venu (407, b. 13). La sensitive et la nutritive (αἰσθητικὴ καὶ θρεπτική) sont aussi impossibles sans le corps que la marche sans les pieds. (*De Gener. anim.*, III, 376, a. 31.) Même la pensée a besoin d'images : ὅταν θεώρῃ ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν (*de Anim.*, 432, a. 3); — οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος (471, a. 14; *de Sensu*, I, 449, b. 70).

Il n'y a donc point de doute sur l'impossibilité pour l'âme de survivre au corps ; et cela n'est pas seulement vrai des puissances inférieures, telles que la sensation et la nutrition, mais encore du νοῦς παθητικός. Celui-là même est périssable, et ne peut rien penser sans les puissances inférieures : ὁ παθητικὸς νοῦς φθάρτος, καὶ ἄνευ τούτων οὐ νοεῖ (*de Anim.*, III, 5); or c'est là qu'est le principe de l'individualité. Raisonner, aimer, haïr, ne sont pas le fait de l'intellect actif (διανοεῖσθαι, καὶ φιλεῖν, καὶ μισεῖν οὐκ ἔστι ἐκείνου πάθη), mais du composé qui le reçoit, en tant qu'il le reçoit, ἀλλὰ τοῦδε τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. C'est pourquoi celui-là (le composé), périssant, l'intellect cesse d'aimer et de se souvenir, car ces attributs ne sont pas les siens, mais ceux du composé qui a péri. (*De Anim.*, III, 5.) Enfin l'individualité a son origine dans la matière et non dans la forme, (ἕτερον δὲ διὰ τὴν ὕλην), car les êtres sont les mêmes par l'essence, l'essence étant indivisible (ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

De cette double série de textes opposés la conclusion se tire en quelque sorte d'elle-même. On ne peut nier qu'Aristote n'admette une sorte d'immortalité; mais une immortalité sans la mémoire, sans la sensibilité, sans la faculté de raisonner, par conséquent non individuelle. Ce qui subsiste, c'est l'intelligence pure, qui est identique chez tous les hommes. Quelques-uns vont jusqu'à dire que cette intelligence n'est pas même une partie de l'homme : c'est Dieu lui-même qui se manifeste à l'homme, et qui, lorsque l'homme périt, se sépare et revient à lui-même, de sorte que l'immortalité de l'âme ne serait que l'éternité de Dieu. Ce sont là des interprétations excessives, et qui dépassent de beaucoup le texte. Le Νοῦς est bien véritablement une faculté humaine. C'est bien une partie de l'âme, une autre âme, sans doute une âme qui participe au divin, mais qui n'en fait pas moins partie de la nature humaine. C'est bien à l'homme qu'Aristote recommande de se livrer à la vie contemplative et de s'immortaliser autant qu'il est possible. Aristote va jusqu'à dire que ce Νοῦς est chacun de nous (ἕκαστος τοῦτο). C'est donc la source et l'origine de la personnalité. On peut donc se demander si Aristote nie absolument toute immortalité personnelle. Qu'il y ait des parties de l'âme qui périssent avec le corps, c'est ce qui est accordé dans toutes les doctrines par tous les partisans de l'immortalité de l'âme : car personne ne soutient que les âmes continuent à avoir chaud ou froid, qu'elles conservent leurs passions, leurs haines, etc. Même on peut admettre que l'âme perde la raison discursive (τὸ διανοεῖσθαι) en tant qu'elle est unie à l'imagination, aux sens et au langage. Il ne s'ensuit pas que l'intelligence pure perde la conscience d'elle-

même, et par conséquent qu'elle soit absolument absorbée en Dieu. Jamais Aristote ne parle d'absorption en Dieu, et s'il eût voulu dire que par immortalité de l'âme il n'entendait que l'éternité divine, il l'aurait dit. Enfin nous avons vu que Platon, aussi bien qu'Aristote, admettait une âme mortelle et une âme immortelle. Qu'il fasse la part plus grande à la personnalité, cela est certain ; mais dans toute philosophie il sera toujours difficile de dire ce qui reste de l'individu dans cette grande transfiguration qui est la mort[1].

Épicurisme. — Lucrèce. — Arguments contre l'immortalité de l'âme. — C'est dans l'école épicurienne que l'on rencontre chez les anciens la négation la plus complète de l'immortalité. Lucrèce offre sur ce point une argumentation développée, à laquelle le matérialisme moderne n'a rien ajouté. (*De Nat. rerum*, l. III.) On voit, dit-il, l'âme naître avec le corps, croître avec lui, mourir avec lui. Avec l'âge le jugement chancelle, la langue s'égare avec la pensée. Dans les maladies du corps, l'esprit est hors de ses voies; l'âme elle-même peut être malade, et on la guérit par les soins de la médecine. Comment cet esprit, esclave du corps, peut-il prolonger son existence, séparé de celui-ci? L'esprit étant une partie de l'homme, il doit en être de lui comme de nos organes, qui, séparés du reste du corps, sont la proie de la corruption et de la mort. L'âme sans le corps ne peut accomplir aucune des fonctions de la vie. Sans les cinq sens, comment pourrait-elle continuer à sentir? Si le corps est tranché par la moitié, l'âme le sera également; or rien de ce qui est partageable ne peut prétendre à l'éternité. Lucrèce combat en même temps la préexistence et la survivance, deux idées liées l'une à l'autre dans la philosophie de Platon.

Si l'âme est incorruptible, pourquoi ne pourrions-nous pas nous rappeler la mémoire de nos existences antérieures?... Elle devrait continuer à vivre à part comme l'oiseau dans sa cage... Que si l'âme allait de corps en corps, comme dans la métempsycose, les mœurs des animaux se confondraient... Comment change-t-elle de mœurs et de caractère? Pourquoi de sage qu'elle était devient-elle privée de sens? pourquoi l'enfant ne naît-il pas avec la prudence et la sagesse? Comment admettre qu'au moment de l'union des sexes il y ait des milliers d'âmes immortelles toutes prêtes à entrer dans des corps mortels? C'est folie. Quoi de plus disparate que ces deux substances, d'essence contradictoire, asservies l'une à l'autre?

1. M. Zeller interprète encore contre la thèse de l'immortalité les textes suivants : *Eth. Nicom.*, I, 11, 1100, a, 13; III, 12, 1117, b, 10; IX, 8, 1149, a, 18; — mais ces textes, qui ont surtout un caractère littéraire, sont susceptibles d'une interprétation différente.

De cette polémique Lucrèce conclut que « la mort ne nous touche en rien, parce que l'âme, de sa nature, se trouve être mortelle ». On s'étonne de cette conclusion : car c'est précisément cette mortalité qui effraye. Mais Lucrèce veut dire que nous n'avons rien à craindre des menaces d'une autre vie, et que nous devons nous débarrasser des terreurs superstitieuses. (Voir Martha, *le Poème de Lucrèce*.)

Le stoïcisme. — La doctrine des Stoïciens sur l'immortalité de l'âme est vague et flottante. Leur physique matérialiste ne favorisait pas cette croyance : cependant ils ne la repoussaient pas entièrement; et chez les Stoïciens plus récents, à mesure que le caractère religieux de l'école s'accentue davantage, on voit les doctrines stoïciennes incliner de plus en plus de ce côté.

« L'âme, disait Zénon, est un corps, et elle *persiste* après la mort : σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν. (Diog. Laert., *Zénon*, 84.) Cependant elle est de nature périssable (φθάρτην). L'âme universelle seule, dont les âmes individuelles ne sont que des parties, est impérissable. » Cicéron dit que les Stoïciens admettaient la persistance, mais non la perennité de l'âme : « L'âme vit comme les corneilles, pas toujours, mais longtemps. » (*Tusculanes*, I, XXXI, XXXII.) En général, ils admettaient que les âmes survivaient jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire jusqu'à l'embrasement universel. Cependant il y avait dissentiment dans l'école. Cléanthe disait que c'étaient toutes les âmes qui persistaient; et Chrysippe, seulement les âmes des sages. (Diog. Laert., *Zénon*, 84.) Le seul Stoïcien que l'on cite pour avoir nié résolument l'immortalité de l'âme est Panétius; et cela pour deux raisons, dit Cicéron : la première, c'est que la ressemblance des enfants aux parents prouve que l'âme est engendrée; la seconde, c'est que tout ce qui souffre, tout ce qui est capable de maladie, est mortel ; or les âmes sont susceptibles de souffrir et d'être malades. (*Tusculanes*, I, LXXII.)

Dans les Stoïciens romains, et surtout dans Sénèque, la doctrine de l'immortalité prend un caractère et un accent religieux, déjà semblable à l'accent chrétien. Mais ce n'est pas cependant sans mélange de doute. Dans l'une de ses Lettres à Lucilius (102), il a l'air de présenter cette croyance comme un songe agréable dont il lui serait pénible d'être éveillé : « *Dabam me spei tantæ... quum subito experrectus sum et tam bellum somnium perdidi.* Mais malgré ces alternatives flottantes du pour et du contre, on trouve dans Sénèque des paroles tout à fait semblables à celles des chrétiens.

Regardez sans effroi cette heure décisive qui sera la dernière pour le corps, non pour l'âme... Ce jour que vous regardez comme le dernier de vos jours est celui de votre naissance pour l'éternité (*æterni natalis est*). Lorsque viendra ce jour qui doit séparer ce mélange de divinité et d'humanité, je laisserai ce corps où je l'ai trouvé et je retournerai vers les dieux (102). Dans sa *Consolatio ad Marciam*, il écrivait à une mère qui avait perdu son fils : « C'est l'image de ton fils qui a péri; lui-même est devenu éternel, dépouillé de tout ce qui n'était pas lui. » La mort, dit-il ailleurs (ch. XXXVI), interrompt la vie, mais ne la supprime pas. Vienne le jour qui nous rendra à la lumière... Tout ce qui semble périr ne fait que changer. Supporte donc ton départ avec résignation, puisqu'il doit être suivi de retour.

La pensée d'Épictète est plus flottante. Tantôt il semble parler comme Sénèque : « Congénères de la divinité, retournons d'où nous sommes venus. Délivrons-nous de ces liens mortels. » (Épict., *Dissertations*, I, 9, 10.) Mais ailleurs il dit : « Où vas-tu? D'où viens-tu? Tu retourneras à ce qui est de même nature que toi, aux éléments. Tout ce qui en toi était feu redevient feu; terre, redevient terre, etc. » Il n'est fait mention d'aucune exception pour l'âme. Et ailleurs : « Eh quoi! je ne serai donc plus? Si, tu seras encore, mais quelque autre chose dont l'univers a besoin (ἔσῃ ἀλλ'ἄλλο τι οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει). » (III, 24, 93.)

Même incertitude, même obscurité dans Marc-Aurèle :

Tu t'es embarqué, dit-il, tu as fait la traversée; voici le port; débarque. Si c'est dans une autre vie, rien n'est vide de Dieu. Si c'est là où l'on ne serait plus rien, ce sera la fin des douleurs et des voluptés (III, 3). De même que les corps, après avoir persisté quelque temps, changent, se dissolvent et font place à d'autres corps, de même les âmes, transportées dans l'air, y font quelque séjour, puis s'enflamment, absorbées dans la puissance génératrice de l'univers (II, 21). Forme et matière, voilà ce qui nous constitue. Ni l'un ni l'autre de ces deux principes ne s'anéantira dans le non-être. Chaque partie de mon être se transformera en une autre partie du monde.

Enfin, comme on l'a fait remarquer (Courdaveaux, *de Immortalitate apud Stoicos*, p. 30), Marc-Aurèle donne contre l'immortalité de l'âme l'argument dont on se sert le plus souvent pour la soutenir :

Comment se fait-il que les dieux, qui ont ordonné si bien toutes choses et avec tant d'amour pour les hommes, aient permis que les hommes vertueux ne revivent pas après leur mort? Puisque la chose est ainsi, sache donc qu'elle a dû être ainsi. Autrement, si elle avait dû être autrement, ils l'auraient faite autrement... Poser une telle question, c'est discuter avec Dieu.

D'ailleurs, la doctrine morale du stoïcisme entraînait plutôt les Stoïciens vers la négation de la preuve morale de l'immortalité de l'âme. Car si l'on admet que le seul bien c'est la vertu, le seul mal le vice, il s'ensuit que la vertu est identique au bonheur, que le sage est nécessairement heureux, et qu'il n'a besoin d'autre récom-

pense que la vertu même, et le vice d'autre châtiment que lui-même. Comme l'a dit Kant, le rapport du bonheur et de la vertu dans cette doctrine est un jugement analytique, c'est-à-dire que l'un est contenu dans l'autre. Il est donc inutile de l'y ajouter par un acte surnaturel dans une vie différente de celle-ci. Ainsi, c'était du principe même du désintéressement absolu de la vertu que les Stoïciens déduisaient l'inutilité de la vie future. L'immortalité dont il est question çà et là parmi eux est une immortalité physique, non morale.

Les Alexandrins. — Inutile de dire que les Alexandrins ont fait dans leur système la plus large part au dogme de l'immortalité de l'âme. Plotin (*Ennéades,* IV, c. VII, περὶ 'Αθανασίας ψυχῆς) prend à son compte tous les arguments de Platon. Il admet aussi pleinement la doctrine de la métempsycose. Chaque âme va où elle a mérité d'aller dans la vie. Celles qui n'ont pas su s'affranchir du corps retournent dans des corps humains. Quelques-unes mêmes, qui sont devenues animales, retombent dans le corps des animaux. Quelques-unes, des meilleures, sont admises elles-mêmes à choisir leurs nouveaux corps. D'autres enfin s'élèvent au delà du ciel, sont changées en étoiles, et de là contemplent le spectacle de l'univers. (III, IV, 2, 5.) Enfin les âmes les plus pures vont se confondre avec Dieu. (III, IV, 6.) La punition est une sorte de talion. Les mauvais maîtres renaissent esclaves; les mauvais riches, pauvres. Celui qui a tué devient un homme destiné à être assassiné; un fils qui a tué sa mère redevient une mère tuée par son fils. (III, II, 13.) Maintenant, comment se fait-il que l'âme qui est pure de toute souillure puisse tomber dans le péché? Plotin répond que ce n'est pas l'âme qui pèche, mais l'homme en tant qu'il a une âme et un corps, par conséquent c'est le *composé* qui est pécheur, et c'est lui seul qui est puni : πάσχει δὲ κατὰ τὸ ὅλον, καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδοῦν δίκην, οὐκ ἐκεῖνο. (I, I, 12.)

Le christianisme. — La religion chrétienne donna à la croyance de l'immortalité de l'âme un élan prodigieux. Ce qui n'était dans les religions antiques qu'une superstition confuse, et chez les philosophes qu'un vague espoir ou une opinion douteuse, est devenu dans le christianisme un dogme arrêté, complet, organisé, et une conviction ardente qui fit des martyrs. La grande affaire et même l'unique des chrétiens fut l'affaire du salut. Il ne s'agit plus seulement d'immortalité, mais d'éternité. Le dogme devient essentiellement moral, ne s'appuyant plus sur des principes abstraits et métaphysiques, mais sur le principe du mérite et du démérite. La punition fut aussi terrible que la récompense était magnifique. Paradis ou enfer, récompenses ou peines éternelles, telle fut l'alternative où furent placées les âmes chrétiennes. Tout fut transfiguré; la chair elle-même participa à cette apothéose spirituelle, et, à la consommation finale, chaque âme devait reprendre son corps ressuscité et régénéré. L'Église catholique, connaissant à fond le cœur humain, et toujours prête à adoucir le dogme pour le rendre plus accessible à la raison et au cœur, admet un état intermédiaire entre le paradis et l'enfer pour ceux qui ne sont ni tout à fait bons ni tout à fait méchants : ce fut le purgatoire, que plus tard le protestantisme, plus rigide et plus hardi, repousse comme un affaiblissement de la justice divine. Sur un autre point très grave, les deux doctrines furent encore en contradiction. Les catholiques, tout en faisant la part de la grâce, soutenaient le mérite des œuvres. Les protestants et surtout les calvinistes subordonnèrent les œuvres à la foi, admirent une sorte de prédestination et abandonnèrent entièrement à la liberté de Dieu le choix des élus et des réprouvés. Mais nous n'avons pas à faire l'histoire de dogmes théologiques; il suffit, pour la clarté de notre sujet, de signaler sommairement les points principaux.

Descartes. — Descartes ne s'est pas prononcé avec précision sur le point qui nous occupe. Il dit dans une de ses lettres, sous une forme que l'on a pu croire un peu ironique : « Quant à l'état futur de nos âmes, je m'en rapporte à M. Digby. » Cependant, dans le titre même de ses *Méditations,* il promettait de traiter ce sujet en intitulant son ouvrage *Méditations sur Dieu et sur l'immortalité de nos âmes*. Il semblerait que c'est là simplement une faute d'impression pour *immatérialité*. Mais il est plus vraisemblable que Descartes a pensé qu'en prouvant d'une manière la plus rigoureuse qu'on eût jamais fait la spiritualité de l'âme, il en prouverait par là même l'immortalité. Il paraîtrait même qu'aux yeux de certains théologiens il l'aurait plutôt trop prouvée : car un des reproches que lui fit Arnauld, c'est de pencher vers l'erreur des Platoniciens qui faisaient de l'âme un esprit pur. L'un de ses disciples, Régius (Leroy), ayant affiché cette proposition que *l'homme n'est pas un être par soi,* c'est-à-dire que les deux substances étaient complètes chacune séparément, et par conséquent que leur union était accidentelle et non essentielle, Descartes lui re-

proche vivement cette imprudence, quoique cette doctrine paraisse beaucoup plus favorable au dogme de l'immortalité de l'âme que la doctrine péripatéticienne de l'âme entéléchie du corps. (Éd. Cousin, VIII, p. 576.) Enfin Descartes essaya d'écarter l'une des plus graves difficultés que l'on élevât alors contre l'immortalité de l'âme humaine. C'est la difficulté née de l'âme des bêtes, qui, si elle est spirituelle, doit être immortelle comme l'âme humaine. Descartes se débarrassait de cette difficulté en niant résolument l'âme des bêtes, et en ramenant à l'automatisme toutes leurs actions. On voit que Descartes, sans avoir eu à proprement parler une doctrine de la vie future, a contribué cependant, autant et plus qu'aucun philosophe moderne, à fournir à cette croyance une base philosophique et métaphysique.

Leibniz. — Doctrine de la métamorphose. — Ce que Descartes n'avait pas fait, à savoir une doctrine de la vie future, deux grands philosophes du xvii[e] siècle l'ont essayé chacun de leur côté : Leibniz et Spinoza, l'un préoccupé par-dessus tout du principe de l'individualité, l'autre de l'unité de substance. L'un a édifié la plus savante hypothèse sur l'immortalité individuelle, l'autre la plus forte conception de l'immortalité impersonnelle.

Suivant Leibniz, « chaque corps vivant a une entéléchie dominante (une monade) qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes ou animaux, dont chacun a son entéléchie ou monade dominante. » (*Monadologie,* 70.) Ainsi, suivant Leibniz, chaque animal est composé d'animaux, et l'âme est la monade principale dont le corps est l'enveloppe. Le corps est aussi nécessaire à l'âme que l'âme l'est au corps. Non pas que l'âme doive être toujours accompagnée de la même matière (71) ; mais l'âme ne change de corps que peu à peu et par gradation ; il n'y a jamais d'âmes entièrement séparées, et la mort même n'interrompt point cette union et ce changement. Cette doctrine n'est pas celle de la *métempsycose,* mais de la *métamorphose* (72). On peut le voir « dans certains cas qui approchent de la génération, comme lorsque la chenille devient papillon » (74). — « C'est ce qui fait qu'il n'y a jamais ni génération entière ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *générations* ne sont que des développements et des accroissements, comme ce que nous appelons *morts* ne sont que des enveloppements et des diminutions. » Leibniz n'admet donc pas la génération spontanée. Il ne croit pas que les insectes et les animaux naissent

de la putréfaction ; il croit que tout animal vient de certains germes ou semences, où il y avait déjà quelque préformation (74). Mais par là même qu'il n'y a pas de génération absolue, il n'y a pas non plus de destruction ni de mort prise à la rigueur (76). Il fait remarquer ce qu'il y a d'avantageux dans cette doctrine, « la différence des deux états (la vie et la mort) n'étant jamais que du plus au moins, du plus au moins parfait, ou à rebours, ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui d'à présent, un saut d'un état à l'autre infiniment différent ne pouvant être naturel. » (*Essais,* Avant-propos.) Ce système implique, on le voit, comme dans Platon, la préexistence des âmes aussi bien que leur survivance. L'âme sensitive existe depuis le commencement des choses (*Théodicée,* 397) ; mais elle a été élevée au degré supérieur, qui est la raison, lorsque l'homme à qui cette âme doit appartenir a été conçu, et que le corps organisé a été déterminé à former le corps humain. (*Ibid.*) Il ne nie pas l'opération extraordinaire de Dieu : « Cependant, dit-il, j'aimerais mieux me passer de miracle dans la génération de l'homme ; et cela pourra s'expliquer en concevant que, dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la forme humaine, enveloppent la raison qui y paraîtra un jour. » De cette préexistence il est facile de conclure la survivance. Quant au mode de cette survivance, Leibniz n'explique pas comment il pourra avoir lieu, si ce sera dans d'autres astres ou dans un monde entièrement différent du nôtre. L'âme humaine est une monade, « qui non seulement comme toutes les autres est un miroir de l'univers, mais encore une image de la divinité. » (*Principes de la nature et de la grâce,* 14.) C'est pourquoi elle entre dans une espèce de société avec Dieu ; elle devient membre de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait État, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques. (*Ibid.,* 15.) Leibniz admet, avec la religion, que le bonheur céleste consiste dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire dans la vision béatifique.

Mais cette vision ou connaissance de Dieu ne saurait jamais être pleine, parce que, Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera pas et ne doit point consister en une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer, qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections. (*Ibid.*)

On voit que Leibniz introduit dans la question de l'immortalité un élément entièrement nouveau : c'est le principe du progrès. Il applique à l'autre monde, qui ne diffère pas pour lui essentiellement de celui-ci, sa célèbre formule : « Le présent est gros de l'avenir,

et le futur se pourrait lire dans le passé. » Au fond, Leibniz croit que l'infini est partout dans l'univers; il est donc aussi dans chaque monade; mais comme elle est finie, il lui faut un temps infini pour se développer.

Spinoza. — Des idées adéquates. — L'idée et l'amour de Dieu. — L'immortalité impersonnelle. — Suivant Spinoza, l'âme est « l'idée du corps humain » (II, XIII), et elle n'a de durée qui puisse se déterminer dans le temps qu'en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps; nous ne pouvons donc attribuer à l'âme une durée que pendant la durée du corps (II, VIII). De plus, l'âme ne peut rien imaginer ni se souvenir de rien qu'à condition que le corps continue d'exister (V, XXI). De ces deux propositions il semble bien résulter que l'âme cesse d'être avec le corps. Mais si l'on considère les choses par un autre endroit, cette conclusion doit être modifiée. Si l'âme est l'idée du corps et en ce sens liée à lui, d'un autre côté il y a en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous le caractère de l'éternité (V, XXII); or celle-ci se rapporte à l'essence de l'âme (II, XIII). Ce quelque chose qui se rapporte à l'essence de l'âme et qui est conçu par Dieu sous le caractère de l'éternité, est donc nécessairement éternel (V, XXIII). Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels, *sentimus, experimur nos æternos esse.* (*Ibid.*, scolie.) On remarquera que Spinoza parle non pas d'immortalité, mais d'éternité. Nous sommes éternels, non seulement après la mort, mais pendant la vie. Il y a une partie de l'âme qui est éternelle : c'est celle qui consiste dans l'entendement : ce sont les démonstrations. Cette doctrine a une grande analogie avec celle d'Aristote; comme celui-ci, Spinoza laisse disparaître la mémoire et tout ce qui tient à la sensibilité, aux affections et aux passions; mais il maintient la persistance de la raison, non seulement en tant qu'elle a une connaissance adéquate de Dieu, mais en tant qu'elle a une connaissance adéquate de l'essence de tel ou tel corps; et comme l'idée du corps (ou l'âme) est toujours accompagnée de l'idée de cette idée (ou la conscience), on peut conclure que Spinoza admet la persistance de la conscience dans l'intellect pur; et cela, non seulement pour les idées générales et impersonnelles, mais encore pour l'idée de tel ou tel corps humain dans son rapport avec l'essence de Dieu. C'est là, si l'on veut, une immortalité peu désirable; car elle paraît toute spéculative. Mais si l'on considère que pour Spinoza la raison est inséparable de l'amour (V, XXXII), et que l'amour intellectuel de Dieu est éternel (V, XXXIII), enfin, que plus l'âme conçoit d'idées vraies, moins elle a à craindre de la mort (V, XXXVII), « que l'âme est d'autant plus parfaite et a une plus grande part d'éternité à mesure que le corps est plus parfait et a plus de fonctions, c'est-à-dire est propre à plus de pensée et à plus d'action, et qu'elle possède par cela même à un plus haut degré la connaissance de soi, de Dieu et des choses » ; si l'on tient compte de tous ces développements de la doctrine, on reconnaîtra que l'immortalité spinoziste n'est pas très éloignée de ce que l'on appelle la vision béatifique, et que, sauf la mémoire (qui reste un point obscur dans toutes les doctrines), c'est là une doctrine d'immortalité qui ne manque pas de grandeur. L'impersonnalité domine, comme dans Leibniz l'individualité : et ce sont les deux aspects du problème de l'immortalité. (Voy. sur cette question la thèse de M. Alexis Bertrand, *de Immortalitate pantheistica.*)

Philosophie du dix-huitième siècle. — Charles Bonnet : doctrine de la palingénésie. — J.-J. Rousseau. — Kant. — Les postulats. — La philosophie du XVIIIe siècle, sauf les matérialistes, qui n'ont rien fait autre chose que renouveler les objections de Lucrèce sans y rien ajouter de nouveau, ne nous présente, jusqu'à Kant, qui est à part, que deux noms importants à recueillir dans une histoire du problème de la vie future. Ce sont : Charles Bonnet de Genève, et J.-J. Rousseau; l'un, disciple de Leibniz, ayant développé et approfondi (en l'appuyant sur l'histoire naturelle) la doctrine de la métamorphose, qu'il appelle la *palingénésie;* l'autre, restaurateur du spiritualisme et du théisme dans une société athée, et ayant développé avec le plus d'éloquence et de flamme l'argument moral de l'immortalité de l'âme, celui qui repose sur la justice de Dieu. Mais nous ne devons avoir affaire ici qu'aux doctrines vraiment originales; aussi passons-nous immédiatement à la philosophie de Kant.

On sait que, suivant Kant, la raison ne nous apprend rien de solide sur la nature de l'âme et l'existence de Dieu. Par conséquent les deux arguments donnés en faveur de la permanence de l'âme, l'un fondé sur l'immatérialité de l'âme, l'autre sur la nature de Dieu, sont l'un et l'autre sans force. L'immortalité n'est donc qu'une illusion au point de vue de la métaphysique. Reste à savoir si nous ne serons pas plus heureux au point de vue de la morale.

Kant établit que la vertu est le bien suprême (*Crit. de la R. pratique,* trad. Barni, p. 309); mais il n'admet pas qu'elle soit « le bien

tout entier, le bien complet. Pour avoir ce caractère, il faut qu'elle soit accompagnée de bonheur. » Il montre que le jugement qui unit le bonheur au bien n'est pas un jugement analytique, mais synthétique, c'est-à-dire que les deux termes, vertu et bonheur, ne sont pas identiques, mais sont deux notions hétérogènes qui s'unissent nécessairement dans un jugement *a priori,* qui s'ajoutent l'un à l'autre sans que l'un soit contenu dans l'autre. Il réfute par ce principe les deux conceptions opposées des Épicuriens et des Stoïciens qui identifient les deux termes, Épicure en disant que la vertu se ramène au bonheur, Zénon que le bonheur se ramène à la vertu. Il faut donc admettre les deux éléments en tant que différents l'un de l'autre. La vertu est le bien suprême : c'est la *condition* dont le bonheur est la conséquence; l'un et l'autre réunis constituent le *souverain bien.*

Telle étant la définition du souverain bien, Kant affirme que la loi morale nous ordonne de le réaliser autant qu'il est possible. On a lieu de s'étonner que Kant, qui a réduit l'idée de devoir à la pure bonne volonté, à l'accomplissement de la loi, sans aucune considération des conséquences, fasse maintenant à l'homme une obligation de l'accomplissement du souverain bien, c'est-à-dire de l'accord du bonheur avec la vertu. C'est cependant bien ce qui résulte d'un très grand nombre de passages :

La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par la loi morale. (*R. pratique*, trad. fr. de Barni, p. 329.) *Puisque c'est un devoir* pour nous de travailler à la réalisation du souverain bien, ce n'est pas seulement un droit, mais une nécessité de supposer la possibilité de ce souverain bien. (P. 334.) La loi morale m'ordonne de faire du souverain bien possible dans le monde le suprême objet de ma conduite. (P. 341.) L'idée du souverain bien, dont le respect pour la loi morale nous fait nécessairement un but, et par conséquent la nécessité d'en supposer la réalité objective, nous conduit... (P. 345-346.) Nous nous bornons à lier nos concepts au moyen du concept pratique du souverain bien comme objet de notre volonté. (P. 347.) Il faut un but donné *a priori*, c'est-à-dire un objet de volonté proposé comme pratiquement possible, et c'est le souverain bien. (P. 348.) La réalité objective du souverain bien ne peut être démontrée dans aucune expérience; mais la raison pure pratique nous ordonne de poursuivre ce but; et par conséquent il faut en admettre la possibilité. (*Crit. du Jugement,* t. II, tr. Barni, p. 212.)

De quelque manière que l'on explique cette singulière doctrine qui impose à la volonté la réalisation du souverain bien (tandis qu'il a été posé en principe que la seule chose qui dépende de nous c'est la bonne volonté), toujours est-il qu'il faut un fondement à cette possibilité du souverain bien; et comme cet accomplissement du souverain bien auquel nous sommes tenus ne peut cependant être

produit par nous-mêmes, Kant en conclut la nécessité d'un être qui rende possible le souverain bien, c'est-à-dire l'existence de Dieu. On remarquera ici cette singularité que la preuve morale tirée de la vertu et du bonheur ne sert pas à Kant, comme d'ordinaire, à prouver l'immortalité de l'âme, mais lui sert à prouver l'existence de Dieu : ce qui semble affaiblir la force de l'argument : car, dans l'argumentation vulgaire, étant donnés d'une part un Dieu juste et bon, de l'autre la nécessité d'une sanction et l'insuffisance des sanctions terrestres, l'immortalité s'en conclut aisément; mais il n'en est pas de même de l'existence de Dieu. Car de ce qu'il serait juste que la vertu fût récompensée, il ne s'ensuit nullement qu'il existe un rémunérateur, et Kant a beau, pour fortifier sa preuve, dire que c'est un devoir pour nous de réaliser le souverain bien, et que par conséquent il doit être possible, cet argument est infirmé par son principe même de la bonne volonté.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette preuve de l'existence de Dieu, voyons celle de l'immortalité de l'âme. Cette preuve est que la perfection morale ou la sainteté est exigée par la loi du devoir. Or elle est impossible dans la vie actuelle, dans ce monde sensible, et même en général pour toute créature; elle ne peut donc être obtenue que par un progrès indéfini (nous retrouvons l'idée de Leibniz), et ce progrès n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment maintenues. Ainsi, c'est dans la nécessité d'un temps indéfini pour atteindre la sainteté (laquelle est à la fois obligatoire et impossible dans les conditions de la vie actuelle) que Kant fait consister la preuve de l'immortalité de l'âme. On se demande dès lors où était la nécessité de faire reposer cette preuve sur l'idée du souverain bien (vertu et bonheur), le droit à la sainteté (ainsi que l'on peut résumer la preuve de Kant) se déduisant immédiatement de la loi du devoir, sans se confondre avec le droit au bonheur, qui est une idée d'un tout autre ordre. Quant à l'obligation de réaliser le souverain bien, elle n'existe pas pour nous, qui ne sommes tenus qu'au bien, mais seulement pour le Créateur.

La vie future dans la philosophie française. — École spiritualiste. — École humanitaire. — L'école spiritualiste française n'a pas fait une grande part au problème de la vie future dans ses conceptions philosophiques; cependant on peut citer l'*Argument du Phédon* de V. Cousin, dans lequel il développe les idées de Platon plutôt dans le sens d'une immortalité imper-

sonnelle que dans le sens de l'immortalité individuelle. Mais plus tard, dans son livre *du Vrai, du Beau, du Bien,* il défend l'immortalité personnelle avec les arguments de Rousseau. Son disciple le plus célèbre, Théodore Jouffroy, a eu la gloire d'introduire un argument nouveau très analogue à celui de Kant, en se fondant sur l'infinité de nos penchants et l'injustice qu'il y aurait à ce que la mort vînt couper court à tout ce qui existe en nous en puissance. On a essayé de tourner cet argument en ridicule, en l'appliquant aux animaux et particulièrement aux bœufs, qui auraient, dit-on, le droit de réclamer une autre vie pour donner satisfaction aux instincts que l'on a supprimés chez eux (Taine, *les Philosophes classiques*). Mais on oublie que les animaux n'ont pas l'idée ni le sentiment de l'infini, ce qui est le nœud de l'argument. Cette idée de l'infini et du mouvement en avant était tout à fait d'accord avec les croyances perfectibilistes de notre siècle.

La même idée, mais sur une plus vaste échelle, se rencontre dans une autre école de notre siècle, qui, plus qu'aucune autre, a été préoccupée du problème de la vie future : c'est l'école humanitaire. Cette école, plus ou moins inspirée par le souvenir inconscient de Leibniz, a renouvelé le dogme de la métempsycose. Tel fut le dogme commun de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, les auteurs de l'*Encyclopédie nouvelle;* mais ils ne l'entendaient pas de la même manière. P. Leroux, dans son livre de l'*Humanité,* croit à la métempsycose dans l'humanité même : ce sont les mêmes hommes qui renaissent sans cesse. C'est une immortalité individuelle, mais non personnelle. L'individu n'est pas absorbé dans la substance absolue; mais en entrant dans un autre corps individuel, il perd la mémoire et la personnalité. Jean Reynaud ne peut admettre cette immortalité sans conscience et sans souvenir. Aussi, pour conserver la personnalité et la responsabilité, il admet que la transmigration se fait d'astre en astre avec toutes les conséquences morales qu'exige le principe du mérite et du démérite. Telle est la doctrine exposée dans *Terre et Ciel,* doctrine remarquable encore à un autre point de vue. J. Reynaud renouvelle la doctrine d'Origène ; comme celui-ci, non seulement il rejette les peines éternelles, mais encore il croit à une réconciliation finale et à la victoire définitive du bien sur le mal. Lamennais, dans son *Esquisse d'une philosophie,* admet aussi la doctrine perfectibiliste appliquée à la vie future. Enfin, dans l'école saint-simonienne, le personnage célèbre connu sous le nom de Père Enfantin exposa, dans le livre intitulé *de la Vie éternelle,* une doctrine analogue à celle de Spinoza. Disons encore que

l'école d'Aug. Comte a réduit l'existence future à la gloire et au culte des grands hommes.

Résumé. — L'histoire du problème de la vie future peut, ce semble, se diviser en trois périodes. Dans la première, c'est l'enfance confuse de cette croyance. Sauf l'école platonicienne, où l'élément moral commence à paraître, il s'agit plutôt chez les philosophes d'une persistance physique que d'une immortalité vraiment morale. Aristote s'élève au-dessus de la permanence physique; mais il fait peu de place à l'immortalité morale. La seconde période est celle du christianisme. C'est l'établissement fixe, définitif, sous forme de dogme absolu, complet, indiscutable, de la croyance à la vie future. Cette croyance devient le critérium du vrai spiritualiste. Le moindre doute expose au soupçon d'athéisme et de matérialisme. Aussi dans la troisième période la philosophie ne s'avance-t-elle qu'avec réserve sur ce terrain dangereux. Elle entre cependant dans une voie nouvelle, à savoir l'explication de la possibilité d'une vie future. Les Matérialistes, se fondant sur la dépendance de l'esprit aux organes, la nient comme absolument impossible. Les Spiritualistes ont à choisir entre deux explications, celle de Kant et celle de Leibniz. Celle de Kant consiste à partir de l'hypothèse que le monde est un phénomène, par conséquent une apparence liée à l'imagination humaine, et dont les lois ne sont pas applicables aux choses en soi. Ce monde disparaît à la mort avec l'imagination. Donc l'âme peut subsister dans le monde des noumènes, quelle que soit la destinée des phénomènes. L'autre hypothèse, celle de Leibniz, consiste à expliquer l'immortalité en la mettant d'accord avec les lois de la nature, à l'aide de l'idée de transformation et par la négation de la mort. La vie future n'est donc qu'une continuation de la vie actuelle dans d'autres conditions. De ces deux hypothèses, la seconde, celle de Leibniz, est celle qui a plu davantage aux hommes de notre temps. La première, celle de Kant, se concilie plus facilement avec la religion et confine au mysticisme. Mais un autre débat s'est élevé, parmi ceux-là mêmes qui admettent l'immortalité, débat qui existait déjà à l'état vague chez les derniers, mais qui a pris un caractère plus précis de nos jours : c'est le débat entre l'immortalité individuelle, telle que l'entend Leibniz, et l'immortalité impersonnelle de Spinoza. Il y a de part et d'autre une certaine exagération. Car, d'un côté, on ne peut soutenir que l'individu subsiste avec toutes ses misères, à moins de tomber dans une métempsycose tout à fait grossière ou

bien un spiritisme non moins grossier; d'autre part on ne peut pousser l'idée de l'impersonnalité jusqu'au point où elle n'aurait plus rien de commun avec celle d'immortalité, et où l'éternité de l'âme se confondrait avec l'éternité de Dieu, laquelle n'est pas en question.

Nous n'avons pas à trancher ce débat. Nous dirons seulement, sans prétendre résoudre le problème, que l'on s'approchera de la solution en distinguant, comme nous l'avons fait dans notre *Morale,* entre l'individu et la personne; et ce sera la conclusion de cette dernière étude. « La personnalité a sa racine dans l'individualité, mais elle tend sans cesse à s'en dégager. L'individu se concentre en lui-même; la personnalité aspire au contraire à sortir d'elle-même. L'idéal de l'individualité c'est l'égoïsme, le tout ramené à moi; l'idéal de la personnalité c'est le dévouement, le moi s'identifiant avec le tout. La personnalité, c'est en quelque sorte la *conscience de l'impersonnel.* Ce n'est pas en tant que je suis capable de sensation que je suis une personne, c'est en tant que je pense, que j'aime et que je veux, en tant que je pense le vrai, que j'aime le bien, et que je veux l'un et l'autre. Ce qu'il y a d'inviolable dans les autres hommes, ce n'est pas la sensibilité animale ni les fonctions vitales; c'est l'étincelle du divin qui est en eux; c'est la capacité de participer comme moi-même à ce qui n'est ni tien ni mien, au soleil commun des esprits et des âmes, à la vérité, à la justice, à la liberté, à tout ce qui est impersonnel. C'est cette conscience du divin dans chaque homme qui est immortelle, et non pas tels ou tels accidents fragiles et illusoires que l'on voudrait en vain emporter avec soi. » Cette sorte d'immortalité ne serait pas seulement spéculative : car le cœur a quelque chose d'absolu et d'immortel comme l'intelligence. (Voir la *Morale,* dernier chapitre.)

HISTOIRE DES ÉCOLES

HISTOIRE DES ÉCOLES

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE ANTÉ-SOCRATIQUE

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons isolé les grands problèmes, pour en étudier dans leur progrès les solutions successives. Mais ce qui caractérise une philosophie, c'est précisément l'esprit de système : les solutions des divers problèmes sont dominées par une idée maîtresse qui les coordonne. Il nous reste à montrer dans l'*Histoire des Ecoles* chaque système dans son unité et les divers systèmes dans leur enchaînement historique. On divise l'histoire de la philosophie, comme l'histoire politique, en trois grandes périodes. L'histoire de la philosophie ancienne, à laquelle on rattache les grands systèmes religieux de l'Orient, commence aux débuts de la pensée humaine et se termine à l'époque de Justinien, qui ferme l'école d'Athènes et disperse les derniers représentants du néo-platonisme (529).

La seconde période comprend la philosophie du moyen âge et de la Renaissance.

La philosophie moderne commence avec Bacon et Descartes et se continue jusqu'à nos jours.

Les conceptions des peuples de l'Orient sur l'origine du monde et sur les destinées de l'homme appartiennent à l'histoire des religions plus encore qu'à l'histoire de la philosophie (Inde, Perse, Égypte, Chine). C'est en Grèce seulement que la philosophie a pris une existence indépendante et qu'elle s'est développée librement. Si nous ajoutons que les philosophies orientales sont encore mal connues, et que l'éducation de l'Europe a été faite par la Grèce et Rome, on comprendra que nous nous abstenions d'exposer les systèmes de l'Orient. La civilisation occidentale continue l'hellénisme.

Origines de la philosophie grecque. — Brillante civilisation de l'Ionie. — La poésie prépare la philosophie. — Ce n'est pas dans la Grèce propre, c'est chez les Ioniens, fixés sur les côtes de l'Asie Mineure entre le Méandre et l'Hermus, et dans les îles de la mer Égée, que la philosophie grecque prit naissance. Elle n'y apparaît pas comme une création subite ; elle vient à son heure, quand les longs voyages, les fêtes religieuses, les dissensions intestines, les réflexions morales des poètes gnomiques, les cosmogonies aventureuses, l'ont préparée et rendue nécessaire.

Au VIIe siècle avant notre ère, ces Grecs du dehors, riches, puissants, sillonnaient les mers de leurs vaisseaux, allaient chercher dans toutes les parties du monde connu les denrées dont ils trafiquaient. Cette civilisation raffinée, ces rapports avec les peuples les plus divers, ces courses à travers l'Océan et les observations qu'elles exigeaient, tout contribuait à multiplier les idées, en éveillant la réflexion. Toutes ces cités, jetées çà et là sur les côtes, dans les îles, étaient trop jalouses de leur liberté pour se grouper dans une fédération politique. Il faudra pour les y décider l'invasion des Perses. Mais elles sont en rapport constant. L'Ionie a sa grande fête. Tous les quatre ans, de toutes les cités grecques de l'Asie Mineure, de toutes les îles de la mer Égée, partent les trirèmes chargées de présents et d'offrandes, d'hommes et de femmes parés : ce sont les *théories* qui se rendent à Délos. (Hymne homérique à Apollon Délien.) A la fête religieuse se mêlaient les jeux et les danses, ces exercices de force et d'adresse qui préparaient la sculpture en modelant les corps vivants. Dans une vaste salle on entendait les rapsodes, les récitations des poètes. Sur la place publique on trafiquait, on échangeait les produits les plus divers : l'Athénien apportait ses poteries, le Milésien les laines de Phrygie, tous les Ioniens l'huile qu'on fait le long des côtes de l'Asie Mineure, puis les parfums d'Arabie, la poudre d'or de Colchide, les pierres précieuses, les étoffes de l'Inde. Ajoutez que chaque cité était divisée par les luttes intestines. La royauté patriarcale des temps homériques avait été remplacée par une oligarchie qui disparaissait à son tour. Au milieu de ces luttes, il fallait rédiger des constitutions, établir des lois nouvelles. Dans ces cités puissantes, où déjà les rapports étaient si complexes, les intérêts si multiples, c'était une œuvre considérable. Aussi les plus grands esprits s'y consacrent : les vieux poètes et les premiers philosophes sont tous des hommes d'État[1].

Dans Homère la morale ne se distingue pas des faits et de leurs conséquences. Avec Hésiode la réflexion commence ; mais, faible encore, elle ne s'exerce que sur les sentiments particuliers du poète.

Il se souvient de ses démêlés avec son frère Persée, quand il écrit : « Il y a deux sortes de luttes : l'une odieuse et répréhensible, les litiges et les procès ; l'autre noble et salutaire, l'émulation des artisans et des artistes. » C'est l'injustice des rois, dont il a souffert, qui lui suggère l'apologue du Rossignol et de l'Épervier : « Que les bêtes fauves, les poissons et les oiseaux ailés se dévorent entre eux, puisqu'il n'y a pas parmi eux de justice ; mais aux hommes

1. Dans l'*Histoire des Problèmes*, nous avons réservé le petit texte pour les citations. Dans l'*Histoire des Écoles* nous nous en servirons pour les développements.

Zeus a donné la justice, qui est la meilleure des choses. » Le bonheur est dans le travail et dans la vertu ; c'est par là seulement qu'on mérite la bénédiction des dieux, la faveur de Jupiter au large regard, et qu'on évite les maux qui suivent le parjure et l'iniquité. (*Les Travaux et les Jours.*) Telle est la première forme de la philosophie pratique. Nous ne possédons que de rares fragments des poèmes composés du IXe (époque présumée d'Hésiode) au VIe siècle. La mélancolie, ce sentiment des peuples fatigués et réfléchis, apparaît dans la poésie grecque. « La sueur coule sur toute ma chair, je suis frappé de stupeur, quand je songe à cette fleur de l'adolescence, comme elle est charmante et belle ! et que ne dure-t-elle plus longtemps ! Mais elle est rapide comme un songe, la jeunesse bénie, et déjà, funeste et hideuse, la vieillesse est suspendue sur ma tête. » (Mimnerme de Smyrne, né vers 632.) « Ce qui vaut le mieux pour les habitants de la terre, c'est de ne pas naître et de ne pas voir les rayons de l'éclatant soleil ; mais lorsqu'on est né, de franchir au plus vite les portes de l'invisible et de dormir couché sous la terre. » (Théognis de Mégare, né vers 580.)

La légende des sept sages et les rares fragments des poètes gnomiques nous montrent à la même époque les débuts de la réflexion morale.

Les sept sages, dont les noms mêmes ne sont pas fixés, ne sont pas des philosophes (Dicéarque, *ap*. D. L., I, 40) ; ce sont des hommes pratiques qui, sous la forme de courtes maximes et de discours familiers, tentent de faire pénétrer et circuler les idées morales. Pas de discussions, pas de raisonnements ; des vérités nettement formulées, qu'on suppose ou évidentes par elles-mêmes ou fondées sur quelque autorité divine. De même les poètes gnomiques, Solon, Phocylide, Théognis, par leurs réflexions morales, expriment les résultats de l'expérience humaine : le danger de la violence, la nécessité de la modération dans la vie privée comme dans la vie publique. En même temps que la conscience morale se purifie, l'idée des dieux s'élève. « Zeus, père suprême, tu règnes du haut du ciel ; mais de là tu portes les yeux sur tout ce que les hommes commettent d'actions iniques et impies, et jusque chez les bêtes tu prends souci du juste et de l'injuste. » (Archiloque.) Si Zeus est tout-puissant, d'où vient que l'injustice triomphe ? Théognis se révolte à cette pensée ; il presse les dieux, il les somme de répondre. « Qui donc, en voyant cela, peut encore vénérer les immortels ?... Zeus, père suprême, fais qu'il en soit autrement désormais. » Cette révolte contre la théologie populaire, c'est déjà la philosophie.

La Grèce n'a-t-elle pas eu sa physique comme « sa morale avant les philosophes » ? Des théogonies et des cosmogonies où l'indépendance poétique se mêle aux traditions religieuses du passé, la transition n'est-elle pas naturelle aux spéculations cosmologiques de Thalès et de ses successeurs ?

Le poème *les Travaux et les Jours* est la plus ancienne expression de la philosophie pratique ; la *Théogonie*, dont on fait aussi honneur à Hésiode, est la forme première de la philosophie spéculative. Les dieux ne se séparent pas de la nature ; la cosmogonie, c'est la théogonie, la génération des dieux. Les généalogies que donne le poète répondent le plus souvent à des observations très simples sur les phénomènes de la nature. Si Érèbe et la Nuit engendrent l'Éther et le Jour, par exemple, c'est que le jour avec sa clarté semble sortir de la nuit et de l'obscur. La Terre engendre la mer à elle seule, et les fleuves de son union avec le Ciel, parce que la mer semble une masse ensevelie dès

son origine dans les profondeurs de la terre, tandis que les sources des fleuves se nourrissent de la pluie du ciel. (Zeller, tr. fr., t. Ier, p. 80.)

Au VIe siècle l'orphisme était né. Onomacrite, savant de l'entourage des Pisistrate, publiait déjà des chants sacrés sous le nom d'Orphée (540-520 av. J.-C.). Il s'inspirait sans doute de traditions anciennes, d'idées circulant sous le nom du vieux poète. Mais tout ce que nous savons de l'orphisme nous vient des Alexandrins, qui l'ont défiguré par un mélange de toutes les idées, auxquelles ils aimaient à donner un caractère sacré, en les mettant dans la bouche inspirée des premiers sages.

Ce qu'on trouve à peu près dans toutes les traditions, c'est un premier principe (la Nuit, le Temps) qui, soit de lui-même, soit par son union avec un autre principe, engendre l'œuf du monde. Cet œuf, germe de la vie universelle, est fécondé par les vents et laisse échapper de son enveloppe brisée le divin Éros, l'Amour aux ailes d'or. En lui est contenu le monde, comme dans le gland le chêne. Il grandit, sa tête s'étend, se courbe, et forme la voûte céleste avec ses étoiles sans nombre ; du rayonnement de ses yeux jaillit la lumière de la lune et du soleil ; « ses larmes sont la malheureuse race des hommes ; son sourire fait germer la race sacrée des dieux. »

Phérécyde de Syros (VIe siècle av. J.-C.), le premier, écrivit en prose sur la nature et sur les dieux. Sa cosmologie reste intimement liée à la théogonie, mais elle est en progrès sur celle d'Hésiode. Son double mérite est de distinguer les éléments solides (la terre) des éléments atmosphériques, et la matière de la puissance qui l'organise. Pour marquer le rapport qui unit ces cosmogonies aux premiers efforts de la pensée philosophique, les anciens, selon leur habitude de symbolisme, supposaient une lettre de Phérécyde à Thalès, par laquelle il lui laissait ses écrits.

Ainsi, au moment où la philosophie naît en Grèce, l'état des esprits, des mœurs, de la religion, de la vie privée et de la vie publique la rend nécessaire. Déjà même avant qu'elle n'apparaisse, une poésie morale et spéculative en tient lieu et la prépare : c'est la philosophie avant les philosophes ; elle est dans l'esprit curieux, inquiet, qui pousse les Grecs à travers l'Océan ; elle est dans les fêtes de Délos et d'Olympie ; dans les réflexions des poètes sur la vie des hommes et des cités, sur le gouvernement des dieux ; elle est enfin dans ces cosmogonies trop peu connues, qui élargissent les traditions de la mythologie et mêlent l'histoire du monde à l'histoire des dieux, les observations positives aux inventions de la fantaisie. Une idée maîtresse domine les efforts de la pensée hellénique : l'idée de l'ordre, de la proportion, de l'harmonie. C'est cette idée que varient les sentences des gnomiques, que les législateurs veulent faire vivre dans la cité (Solon) ; c'est elle qui construit les univers dans les poèmes et les temples sur les Acropoles.

Divisions de la philosophie grecque. — Caractères généraux de la philosophie anté-socratique. — Classification des philosophes antérieurs à Socrate d'après Zeller. — La philosophie grecque, à laquelle se rattache la philosophie romaine, peut être divisée en trois grandes périodes. La première période commence à Thalès (vers 600 av. J.-C.) et finit avec Socrate. La philosophie est une cosmologie, une science universelle, dont l'objet est toute la nature. Socrate, averti et stimulé par les Sophistes, ouvre à la philosophie une voie nouvelle. La physique est subordonnée à la logique et à la morale. La troisième période commence avec le néo-pythagorisme et se prolonge jusqu'à la fin de la philosophie ancienne. Ce qui la caractérise, c'est la fusion de l'esprit grec et de l'esprit oriental, la prédominance de la théosophie et du mysticisme.

Le caractère dominant de la première philosophie grecque, c'est qu'elle est exclusivement une philosophie de la nature. Quand elle considère l'esprit, c'est comme une chose parmi les choses. N'opposant pas le sujet et l'objet, les philosophes n'ont pas à résoudre le problème de leurs rapports. Ils pensent comme ils vivent. Ils entrent de plain-pied dans la science, sans soupçonner que la critique de l'esprit en est l'introduction. Pas plus que le sujet et l'objet, les idées du spirituel et du corporel, de l'abstrait et du concret, ne sont distinguées. Les Pythagoriciens font des nombres, qui sont de purs rapports, la matière même des choses ; pour les Éléates, l'Être, l'idée la plus générale et la plus abstraite, est une chose étendue ; Héraclite voit dans le feu tout à la fois la substance et la loi métaphysique de l'univers. A ce titre la première philosophie grecque est un des chapitres les plus curieux de la psychologie de l'humanité. Les idées, qui se sont par le travail et l'analyse différenciées, opposées, sont encore confondues dans une unité vague, dans une synthèse confuse. C'est peu à peu qu'elles se dégagent. L'organisme spirituel est soumis à des lois analogues à celles qui dominent l'évolution des organismes vivants. Le progrès se fait, pour parler le langage moderne d'Herbert Spencer, de l'homogène à l'hétérogène, et de l'indéfini au défini.

Les vieux Ioniens (Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, plus jeune, mais qui revient à leur point de vue), les Pythagoriciens et les Éléates cherchent quelle est la substance des choses. La question de savoir quel est le principe du mouvement et de la multiplicité est pour eux une question dérivée, dont la solution est subordonnée à la solution du premier problème qu'ils se posent : De quoi sont faites les choses ? Au contraire, à partir d'Héraclite, « la question fondamentale est celle des principes du devenir et du changement ; et la manière de concevoir la matière

primitive de l'être dépend des déterminations jugées nécessaires pour expliquer le devenir et le changement. » (Zeller, tr. fr., t. Ier, p. 192.) Empédocle, les Atomistes, Anaxagore, frappés des arguments de Parménide contre le changement et la pluralité, admettent qu'il n'y a ni devenir ni périr, au sens propre du mot, et ils expliquent tous les phénomènes par une combinaison et une séparation d'éléments matériels. Pour tous ces philosophes, « les assertions relatives à l'être n'apparaissent que comme une hypothèse destinée à rendre compte de la doctrine du devenir ». Le terme de cette évolution, c'est, avec Anaxagore, la distinction du mouvement et de sa cause, de la matière et de la force qui la meut, du corps et de l'esprit. Nous étudierons donc tour à tour les premiers Ioniens, — les Pythagoriciens, — les Éléates, — puis Héraclite, Empédocle, les Atomistes (Leucippe et Démocrite), Anaxagore. Quant aux Sophistes, par leurs doutes sur la valeur de l'esprit, ils préparent une philosophie nouvelle.

Les premiers Ioniens. — En Grèce les poètes, nous l'avons vu, précèdent les philosophes. Les problèmes que résolvent les vieilles théogonies sont immenses. Il ne s'agit de rien moins que de savoir comment le monde s'est formé, comment l'homme est apparu sur la terre.

Ces vastes questions n'ont rien qui embarrasse les poètes. Un problème se résout par une puissance ou par une aventure divine. La cosmogonie est l'histoire des dieux, de leurs mariages, de leurs querelles, et ce ne sont pas les dieux qui manquent. On ne se demande pas quels sont les antécédents du tonnerre et de la pluie ; on se demande quel est le dieu qui fait tonner ou pleuvoir. Ces solutions étaient d'autant plus aisément acceptées par les premiers Grecs qu'elles semblaient remettre entre leurs mains le gouvernement des choses par l'intermédiaire des dieux, qu'on peut toujours émouvoir et solliciter. La théorie et la pratique se tenaient : aujourd'hui à une loi découverte répond une machine ; à un dieu répondait alors une prière, une formule liturgique, un art d'incliner les volontés divines.

Les premiers philosophes acceptent l'héritage des vieux poètes. Le problème reste le même : toute la réalité. Mais la méthode transformée n'est plus en rapport avec ces questions sans bornes. Il n'est pas aussi aisé d'expliquer les choses par les transformations d'un élément primitif que par l'histoire des dieux. On se heurte à des difficultés inattendues. La raison, par l'exercice, se développe et s'affermit. Peu à peu la cosmologie est subordonnée à des principes logiques, à des discussions *sur le passage de l'un au plusieurs*, sur la possibilité du devenir. Ce qui fait l'intérêt de la philosophie anté-socratique, c'est ce développement de la pensée

qui du physique est conduite au logique, et de l'univers est ramenée en elle-même.

Thalès est le premier des philosophes ioniens. Il était citoyen de Milet, contemporain de Crésus et de Solon. On place sa naissance vers l'an 640. Aristote (*Métaphys.*, I, III, 983, b. 20) remarque que Thalès n'a fait que substituer à l'Océan et à la Thétis des théogonies l'élément humide. Ce changement est une révolution qui crée la philosophie. La science, selon la remarque profonde d'Aristote, touche à la poésie, mais elle s'en dégage. Il ne s'agit plus d'en appeler aux traditions sacrées, il s'agit d'observer la nature et de défendre ses idées par le raisonnement. Thalès disait que toutes choses sont pleines de dieux, πάντα πλήρη θεῶν (Arist., *de Anima*, I, 5); et il attribuait une âme à l'aimant, parce qu'il meut le fer. (Arist., *de Anima*, I, 2.) Il est vraisemblable qu'il s'est représenté la matière première comme vivante, analogue à l'ancien Chaos et pouvant engendrer les choses par elle-même (hylozoïsme). *Anaximandre de Milet* (611 av. J.-C.) prend comme premier principe l'infini, τὸ ἄπειρον. L'infini n'a rien, pour lui, d'un concept abstrait; c'est une matière indéterminée, une substance formée d'un chaos d'éléments qui coexistent fondus en une masse indistincte. *Anaximène de Milet*, plus jeune qu'Anaximandre et peut-être son disciple, prend l'air pour principe de toutes choses. Il est infini et vivant; il embrasse le monde entier; dans un mouvement perpétuel il engendre sans cesse des êtres nouveaux; tout se forme de lui par condensation (πύκνωσις) et par raréfaction (μάνωσις — ἀραίωσις). Après Anaximène, il y a dans l'histoire de l'école ionienne une lacune importante, qui répond sans doute à la lutte de l'Ionie contre les Perses. L'hylozoïsme milésien garda pourtant ses partisans jusqu'à l'époque de Périclès. *Diogène d'Apollonie* nous donne l'idée de ce qu'était devenue la vieille physique ionienne. Plus jeune qu'Anaxagore (il florissait entre 480 et 450), il dut le rencontrer à Athènes, devenue comme la capitale de la philosophie. Selon lui, l'être primordial : 1° doit être la substance commune de toutes choses; 2° doit être doué de pensée. Si toutes choses ne venaient pas du même principe, on ne comprendrait pas leurs actions et réactions réciproques. La mesure et l'ordre de l'univers, où tout est pour le mieux (ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα), démontrent assez clairement l'intelligence du premier principe. (*Fragm. ap. Simplicium, Phys.*, 320.) Ce principe est l'air pensant qui gouverne et domine toutes choses, parce qu'il les pénètre, parce qu'il en est la substance. Ce qu'il y a d'intéressant dans la doctrine de Diogène, c'est l'effort pour rajeu-

nir la vieille physique ionienne. Anaxagore avait fait du Νοῦς un principe distinct; Diogène reprend l'hylozoïsme en donnant à la matière non pas seulement la force, mais la pensée. Son œuvre est une réaction de l'esprit panthéistique contre le dualisme.

Les Pythagoriciens. — Vie de Pythagore; son institut. — Doctrines. — Il faut se garder de confondre l'histoire avec le roman du pythagorisme. Nous ne pouvons accorder aucune confiance aux légendes mises en circulation pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne par les Néo-Pythagoriciens. Nous savons bien peu de chose de Pythagore et de ses premiers disciples. Pour établir leur doctrine, nous ne pouvons nous appuyer que sur les textes d'Aristote et les rares fragments de Philolaüs.

Pythagore naquit à Samos vers 588. Comme Xénophane et Héraclite parlent de lui, il est probable qu'il enseigna d'abord dans sa patrie, d'où son nom se répandit dans la Grèce ionienne. Il est difficile de savoir ce qu'il y a de vrai dans les traditions qui le font voyager chez les Égyptiens, les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Hindous. Vers l'an 540, il partit pour l'Italie, s'établit à Crotone, colonie dorienne, et mourut vers 500 à Métaponte, peut-être avant, peut-être après la révolte des villes de la Grande-Grèce contre l'ordre qu'il avait fondé. Pythagore n'est pas seulement un philosophe, c'est un réformateur politique et religieux.

« Le pythagorisme, comme tentative de réforme morale et religieuse, rentre dans une série de tentatives faites à la même époque ou même auparavant : témoin l'œuvre d'Épiménide et d'Onomacrite, le développement des mystères, la sagesse des sept sages et des poètes gnomiques. » (Zeller, tr. fr., t. Ier, p. 459.) C'est qu'au moment où naît la philosophie, l'esprit grec traverse une crise redoutable qui répond aux révolutions constantes des cités et aux premières révoltes de la réflexion critique contre la religion populaire.

Pythagore fonda un ordre religieux, politique et scientifique, qui de Crotone se répandit dans toute la Grande-Grèce. Une période de noviciat préparait l'initiation définitive. Les affiliés se reconnaissaient à des signes secrets; ils se devaient aide mutuelle, ils s'engageaient envers le maître à l'obéissance absolue (αὐτὸς ἔφα, le maître l'a dit).

La vie commune était soumise à des règlements précis, qui prescrivaient le vêtement, les aliments, les chants et les prières. Il semble qu'il y ait eu des membres du dehors, οἱ ἔξω, dévoués à l'ordre, sans être initiés à tous ses secrets. On a comparé (Grote) l'ordre pythagoricien à l'ordre des jésuites. Grâce à la conspiration de toutes leurs forces, les Pythagoriciens dominèrent dans toutes les cités de la Grande-Grèce. L'aristocratie fut rétablie. Mais bientôt dans toutes les villes le peuple se souleva. Les membres de l'ordre furent chassés, traqués; les maisons dans lesquelles ils se réunissaient furent incendiées. La société dispersée garda encore une grande influence. Archytas de Tarente, contemporain de Platon, est un homme d'État et un général de premier ordre : il intervient au nom de l'ordre auprès de Denys le Jeune, et sauve Platon menacé de mort. (D. L., *Vie de Platon.*)

Les principaux philosophes de l'école sont : Philolaüs, contemporain de Socrate et de Démocrite ; il vint à Thèbes et eut pour disciples Cébès et Simmias, qui assistent dans le *Phédon* au dernier entretien de Socrate ; Timée de Locres, le poète comique Épicharme, enfin Archytas de Tarente.

« Nourris dans l'étude des mathématiques, frappés des analogies des nombres et des choses, dit Aristote (*Mét.*, I, 5), les Pythagoriciens pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres (στοιχεῖα), et que le ciel tout entier est une harmonie et un nombre (καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν). » Le nombre est donc à la fois la matière et la forme des choses : τὸν ἀριθμὸν ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. (*Mét.*, I, 5.) Les nombres sont les objets eux-mêmes : ἀριθμοὺς αὐτὰ τὰ πράγματα. (*Mét.*, I, 6.) Aussi Aristote reproche-t-il à ces philosophes « de faire les corps physiques avec des nombres, des choses qui ont la pesanteur et la légèreté avec des choses qui n'ont ni la pesanteur ni la légèreté ». (*Mét.*, XIV, 3.)

Pourquoi les choses offrent-elles tant d'analogie avec le nombre (astronomie, musique, mesure des surfaces) ? se demandent les Pythagoriciens, et leur solution est qu'elles sont faites de nombres. Mais le nombre, qui est la substance des choses, a lui-même des éléments : le pair et l'impair. Comme le pair est identique à l'infini, l'impair au fini, tout se compose du fini et de l'infini. Toute réalité unit donc et concilie des déterminations opposées, et l'on peut dire indifféremment : tout est nombre, tout est harmonie. Qu'est-ce que le nombre en effet, sinon l'harmonie du pair et de l'impair, du fini et de l'infini ? L'harmonie n'est pas distincte du nombre, elle est le nombre même. Si dans le monde tout est réglé, ordonné, musical, c'est que les éléments mêmes des choses, c'est-à-dire les nombres, sont déjà la règle, l'ordre et la musique. L'idée de l'ordre, de la mesure, de l'harmonie, domine la physique et la morale des Pythagoriciens.

Il est assez difficile de bien saisir les rapports qui unissaient le système philosophique et le mysticisme religieux de l'école, la théorie du nombre et la métempsycose. Mais le pythagorisme est un document psychologique du plus grand intérêt. Il cherche l'être, la réalité, dans le nombre, dans ce qui n'est plus pour nous que l'expression du rapport des choses : la distinction du concret et de l'abstrait n'est pas faite. Le raisonnement et l'imagination, la poésie, la religion, la science et la politique, toutes les notions et

toutes les dispositions de l'esprit se mêlent et se fondent dans une sorte d'unité concrète et confuse.

École d'Élée. — Xénophane, Parménide, Zénon d'Élée. — Les principaux philosophes de l'école d'Élée sont : Xénophane, Parménide et Zénon d'Élée. Xénophane de Colophon (né vers 569) erre de ville en ville; comme les anciens rapsodes, il gagne sa vie en déclamant ses propres vers. Il se retire enfin à Élée, colonie fondée par des émigrants phocéens (544), qui fuyaient la domination des Perses. Xénophane commence par de violentes attaques contre les dieux populaires. « Si les bœufs et les lions avaient des mains, ils tailleraient les statues des dieux sur le modèle de leur propre corps. Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui parmi les hommes est regardé comme infâme et déshonorant. » (*Fr.*, 6 et 7.) Il conclut en posant l'existence d'un Dieu unique, éternel, immuable. « Ce Dieu, sans fatigue, conduit toutes choses par la puissance de sa pensée. » Ce n'est pas à dire que Xénophane sépare Dieu du monde : « εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησὶ θεόν, dit Aristote : ayant contemplé le ciel dans son ensemble, il proclame que l'Un est Dieu. » Confondant l'univers et Dieu, et affirmant que l'Un est immuable (ἀκίνητον), sans modification (ἀπαθῆ), il semble que Xénophane eût dû nier le changement et le devenir dans le monde, comme en Dieu. Il ne va pas jusque-là; il affirme que le monde est immuable dans sa substance, non dans sa forme. Parménide, que Platon appelle *le grand,* ὁ μέγας (*Soph.*, 237 *a*), qu'ailleurs il déclare « vénérable et redoutable, selon les expressions d'Homère », Parménide est plus audacieux. Il pousse jusqu'au paradoxe la thèse de Xénophane; il nie tout devenir, toute multiplicité, il ne laisse qu'une réalité : l'Être un, immuable, éternel.

Il divise en deux parties son poème. La première a pour titre : τὰ πρὸς τὴν ἀληθείαν, c'est la théorie de la vérité; la seconde est intitulée : τὰ πρὸς δόξαν, les choses de l'opinion, c'est la théorie de l'apparence. Dans la première partie il établit que le changement et la pluralité n'existent pas, que seul existe l'Être un, éternel, immobile, indivisible. « On ne peut connaître ni exprimer le non-être; il ne reste donc plus qu'une voie : poser l'Être et dire : il est. » Dans la seconde partie, le philosophe expose une physique, une théorie de l'illusion qui n'est qu'une concession au sens commun.

Ami et disciple de Parménide, Zénon naquit à Élée au commencement du v[e] siècle, entre 495 et 490. Comme son maître, il joua un grand rôle politique. Zénon, auquel Aristote rapporte l'honneur d'avoir fondé la dialectique, cherche à confirmer la thèse de Parménide, en réduisant à l'absurde les prétendues affirmations du sens commun. Il part des concepts mêmes de la pluralité et du mouvement pour en démontrer l'impossibilité.

Toute sa dialectique repose sur la notion de l'infini. Pour aller d'un point à un autre, un corps doit parcourir d'abord la moitié de cet espace; mais il a dû parcourir d'abord la moitié de cette moitié; le même raisonnement peut s'appliquer indéfiniment. Donc pour aller d'un point à un autre un corps devrait parcourir des espaces en nombre infini; or l'infini ne peut être parcouru en un temps donné. L'argument d'Achille et de la tortue n'est qu'une forme nouvelle de l'argument qui précède. Donnons à la tortue 20 pas d'avance, et supposons que la tortue fait 1 pas pendant qu'Achille en fait 20. Quand Achille aura fait 20 pas, la tortue aura fait 1 pas; pendant le temps qu'Achille emploiera à parcourir ce pas, la tortue fera $\frac{1}{20}$ de pas, puis $\frac{1}{400}$, etc.; Achille ne rattrapera donc jamais la tortue. Zénon disait encore : la flèche ne se meut ni dans l'espace où elle est ni dans l'espace où elle n'est pas. La flèche qui semble voler est donc en repos à chaque instant de son vol.

L'école d'Élée a exercé la plus grande influence sur le développement de la philosophie anté-socratique. Empédocle, les Atomistes, Anaxagore, accordent à Parménide que l'Être véritable est éternel, impérissable. De là une conception nouvelle de la vie de la nature. De l'hylozoïsme qui admet que l'être se modifie, s'accroît, on passe à une théorie mécaniste, selon laquelle le changement se ramène à la combinaison et à la séparation d'éléments dont rien n'altère le nombre ni la qualité. La philosophie des Éléates est ainsi comme le pivot sur lequel tourne la première philosophie grecque.

Les Nouveaux Physiciens. — Héraclite. — Héraclite professe encore l'hylozoïsme; mais ce qui l'intéresse, c'est moins la substance des choses que le devenir, le changement. A ce titre, il forme antithèse avec Parménide, dont il est le contemporain. Empédocle, les Atomistes, Anaxagore, cherchent à concilier le paradoxe de l'être immobile avec le paradoxe de l'être toujours en fuite. On est donc autorisé à séparer Héraclite des vieux philosophes de la substance, et à le placer au début du mouvement philosophique dont il est l'un des promoteurs.

D'une illustre famille d'Éphèse, Héraclite, qui florissait vers la 69[e] olympiade (504-500), prit part aux luttes politiques, combattit la démocratie. Il dédaignait ses plus illustres devanciers (attaques contre Pythagore, Xénophane), et s'exprimait avec une obscurité qui le fit surnommer l'obscur, ὁ σκοτεινός. Il compara lui-même ses discours aux paroles sans sourire, sans ornement, d'une sibylle inspirée. Il eut une école nombreuse qui durait encore au temps d'Aristote. Le plus connu de ces Héraclitéens est Cratyle, qui fut l'un des maîtres de Platon. (*Mét.*, I, 6.) Platon fait cependant un portrait satirique de ces Héraclitéens, qui parodiaient les allures enthousiastes, les énigmes et l'orgueil du maître. (*Théét.*, 179.)

Tout se meut, tout s'écoule, πάντα ῥεῖ, tout devient tout, tout est tout. Le jour et la nuit, le sommeil et la veille, la jeunesse et la vieillesse, sont mêmes choses. L'argile dont les choses sont faites est toujours pétrie en des formes nouvelles. Le monde ressemble à une boisson mélangée qui a besoin d'être remuée constamment pour ne pas se décomposer. Rien n'est, tout devient. Si tout change et n'existe que par ce changement même, tout renferme en soi ce qui le nie, tout est en même temps que soi son contraire. La loi du devenir revient à la loi de l'identité des contraires. Tout naît de cette lutte : πόλεμος πατὴρ πάντων. Mais cette lutte des contraires n'est pas un désordre, le jeu de Jupiter n'est pas un jeu de hasard. Héraclite est un Grec : ce qu'il cherche dans ce rapprochement violent des contraires, c'est l'harmonie. Les contraires procèdent d'un seul et même être qui, en toutes choses, s'engendre lui-même et maintient l'unité du tout dans la lutte des parties.

« Les âmes barbares ne savent pas que le bien et le mal se réunissent en un même effet, comme se combinent dans l'harmonie de l'arc et de la lyre des actions opposées. » Cette harmonie c'est la loi divine, la justice, la destinée. « Le soleil ne franchira pas ses limites, sinon les Érynnies, auxiliaires de Dikè, sauront le trouver. » Cette loi, c'est aussi la sagesse, le *Logos*, τὸ ξυνόν, ce qu'il y a de commun, d'universel. La métaphysique pour Héraclite ne se sépare pas de la physique. Si tout devient, c'est que tout est feu. « Le monde n'a été créé par aucun des dieux ni par aucun des hommes ; mais il a toujours été, il est, et il sera un feu éternellement vivant, s'allumant et s'éteignant selon la loi... » La loi du devenir est comme réalisée dans la nature de l'élément premier, de la substance universelle. « Héraclite est le premier qui ait affirmé énergiquement, d'une part la vitalité absolue de la nature, la transformation incessante des substances, la mutabilité et l'instabilité de tout ce qui est individuel ; d'autre part l'uniformité immuable des rapports généraux, l'existence d'une loi raisonnable, absolue, qui régit le cours de toute la nature. » (Zeller, tr. fr., t. II, p. 188.)

Doctrines de combinaisons. — Empédocle. — Les Atomistes. — Anaxagore : le Νοῦς. — Empédocle est un des types les plus curieux parmi ces vieux philosophes. Il est poète, orateur politique, prophète et purificateur; il fait des miracles, ressuscite une femme, arrête la peste, et parcourt les rues d'Agrigente « ceint de bandelettes et de vertes couronnes, adoré comme un dieu ». Empédocle emprunte aux Pythagoriciens leurs conceptions morales et religieuses (métempsycose, — purifications, — interdiction des sacrifices sanglants). Sa cosmologie est un essai de conciliation entre Parménide et Héraclite. Il admet un certain nombre de substances increées, impérissables, et il ramène tout changement à la séparation et à la combinaison de ces substances.

Rien ne se perd, rien ne se crée ; il n'y a que des séparations et des combinaisons d'éléments. Les éléments sont au nombre de quatre : la terre, l'eau, l'air et le feu; les forces motrices sont l'amour, principe de mélange et d'union; la haine, la discorde, principe de séparation et de dissolution. Mais ces forces motrices ne sont pas encore conçues comme des principes spirituels, s'opposant aux éléments qu'ils unissent et divisent.

Nous ne savons presque rien de Leucippe, et nous ne pouvons le distinguer de son disciple et de son ami Démocrite d'Abdère (né vers 460 av. J.-C.). Démocrite était très riche et consacra sa fortune à des voyages et à des recherches scientifiques. Lui-même nous apprend qu'il passa cinq années entières auprès des géomètres de l'Égypte. (Dém., *ap.* Clem., *Strom.*, 304 *a.*) On ne sait s'il alla à Athènes; il dédaignait les luttes de la dialectique. Comme Empédocle, il veut concilier la pluralité et le devenir, c'est-à-dire l'expérience, avec la thèse de Parménide sur la permanence et l'identité de l'être. La solution de Démocrite est l'atomisme. L'Être n'est pas l'Un, comme l'a cru Parménide; il consiste en un nombre infini de corpuscules, d'atomes éternels, indivisibles, toujours identiques à eux-mêmes, qui se meuvent dans le vide infini. Dès lors la permanence de l'être n'est plus inconciliable avec le changement. Rien ne vient de rien, rien de ce qui existe ne peut être anéanti; mais la naissance, la croissance et la mort s'expliquent par l'union et la séparation des atomes élémentaires en mouvement dans le vide. Les changements de qualité se ramènent à des changements de position dans l'espace.

Quelle est maintenant la cause du mouvement des atomes? La réponse de Démocrite est très hardie. La raison de tel mouvement est dans un mouvement antérieur, et ainsi de suite à l'infini. Aristote lui reproche de ne pas résoudre le problème en disant « que tout s'est passé toujours de même et qu'il n'y a pas à chercher de principe ». Cicéron, dans le *de Finibus* (I, 6, 17), dit qu'Épicure a inventé le mouvement propre des atomes et le *clinamen;* que, selon Démocrite, le mouvement des atomes ne doit pas être entendu comme la conséquence de quelque principe, mais comme éternel : *eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex æterno tempore intelligi convenire*. La pesanteur n'est donc pas le principe du mouvement, qui est éternel, mais un résultat de ses lois. Ainsi se trouvent dans Démocrite les grands principes de la science moderne : indestructibilité de la matière, permanence de la force, exclusion des causes finales, explication purement mécanique de l'univers, régression à l'infini dans l'ordre des causes secondes. Sa morale est une morale naturaliste, à la fois satisfaite et résignée. La fin de l'homme c'est le bonheur; l'art d'être heureux, c'est de profiter de ce qu'on a et de s'en contenter. Il faut donc modérer ses désirs, et « se souvenir que si les biens du corps sont humains, les biens de l'âme sont divins ». Le bonheur consiste dans la bonne disposition d'une âme satisfaite et tranquille.

Anaxagore de Clazomènes (né vers 500, mort en 428) est encore un Ionien; mais il vint à Athènes, s'y établit et y passa trente ans de sa vie.

Athènes, par sa belle conduite dans les guerres médiques, avait mérité de devenir comme la capitale intellectuelle de la Grèce. « Athènes, abondamment pourvue de tous les moyens de défense que la guerre exige, disait Périclès, doit employer ses richesses à des ouvrages qui, une fois achevés, lui assurent une gloire immortelle. » (Plutarque, *Vie de Pér.*, XII.) Anaxagore eut pour disciple Euripide, il vit s'élever le Parthénon, il connut Phidias, il fut l'ami de Périclès. Cette amitié faillit même lui devenir funeste: des ennemis politiques de Périclès accusèrent le philosophe d'impiété.

Comme Empédocle et Démocrite, Anaxagore veut concilier la thèse de Parménide avec l'expérience. « Les Grecs, dit-il, parlent mal quand ils disent naître et périr : car rien ne naît ni ne périt ; mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau. » Tous les changements en dernière analyse se ramènent donc à des déplacements dans l'espace; c'est une théorie mécaniste. Empédocle admettait quatre éléments; Démocrite, un nombre infini d'atomes homogènes; Anaxagore suppose que les éléments d'une chose quelle qu'elle soit, bois, os, sang, chair, etc., existent de toute éternité. Il y a donc une infinité d'éléments de qualité différente. Aristote appelle les éléments d'Anaxagore les parties semblables, τὰ ὁμοιομερῆ, les *homœoméries*.

Chaque chose est divisible à l'infini, et en parties semblables et en parties de qualité différente. Les os, par exemple, sont composés de parcelles d'os. Mais en même temps « chaque partie est un mélange semblable au tout : ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντί » (Arist., *Phys.*, III, 4); chaque chose contient en elle toutes les espèces de substances, bien qu'elle-même soit dénommée d'après celle qui y prédomine. Tout est dans tout. La preuve en est que les contraires naissent des contraires. L'herbe que mange le bœuf nourrit les diverses parties de son corps, devient sang, os, chair, muscles, etc... ; c'est donc que l'herbe contenait des parcelles d'os, de sang, etc. Anaxagore conçoit donc la matière à la façon des Jordano Bruno, Pascal, Leibniz, etc.

Au commencement tout était confondu : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν. Pour que de ce chaos puisse sortir un monde, il faut qu'intervienne une force motrice et ordonnatrice. Cette force, c'est le Νοῦς, l'Intelligence : ὁ νοῦς ἐλθῶν πάντα διεκόσμησε. Ce qui caractérise le Νοῦς, c'est la simplicité (ἀμιγής), la puissance (ἀπαθής, αὐτοκράτωρ) et la science. Ce n'est pas à dire que le Νοῦς, pour Anaxagore, soit un Dieu personnel. Il n'a pas l'idée très nette de ce qu'est l'esprit dans son opposition à la matière. Il parle parfois du Νοῦς comme Diogène d'Apollonie de l'air pensant. Il dit qu'il est la plus légère et la plus pure de toutes les choses, λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ

καθαρώτατον ; que tous les êtres individuels en renferment des parties, et que leur âme est d'autant plus parfaite qu'ils en contiennent une quantité plus grande. Il n'en a pas moins le mérite d'avoir introduit dans la philosophie l'idée d'un principe spirituel qui organise le monde : « Par là, dit Aristote, il apparut comme seul dans son bon sens au milieu d'hommes déraisonnant. » Mais Platon (*Phédon*, 97 *c*) et Aristote (*Mét.*, I, 4) s'accordent à reprocher à Anaxagore de négliger les causes finales et de faire du Νοῦς une sorte de *Deus ex machina* qui n'intervient que quand les causes mécaniques font défaut.

A ne considérer que la science physique, le progrès serait d'Anaxagore à Empédocle, et d'Empédocle aux atomistes ; des homœoméries aux quatre éléments, et de ceux-ci aux atomes de nature homogène. Mais Anaxagore a le mérite d'avoir fait de l'Intelligence le principe du mouvement et de l'ordre. Nous n'avons la notion de l'intelligence que par la conscience que nous prenons de nous-mêmes. Appeler l'attention sur elle, c'était appeler l'attention de l'homme sur son propre esprit, préparer par là une philosophie nouvelle, celle des Sophistes et de Socrate, moins préoccupée des objets de la pensée que de la pensée elle-même.

CHAPITRE II

LES SOPHISTES ET SOCRATE

Origines de la sophistique. — Les principaux sophistes : Protagoras, Gorgias. — Leur influence sur le développement de la philosophie. — La première philosophie grecque est très riche de systèmes et d'idées. Héraclite a posé le grand principe de la science des phénomènes, quand il a dit : tout change, excepté la loi même du changement. Avec la conscience profonde des exigences de la raison, Parménide nie le devenir et pose comme seule réalité l'Être un, identique, éternel. Démocrite a découvert dans le matérialisme l'un des points de vue possibles de l'esprit sur les choses. Mais chaque système est donné

par son auteur comme l'expression de toute la vérité. Le monde reste le même; le problème à résoudre ne change pas; d'où vient que les solutions varient et s'opposent? N'y a-t-il pas là de quoi éveiller les défiances de la pensée contre elle-même?

La philosophie avait alors son centre à Athènes, qu'un Sophiste appelait « le prytanée de la sagesse de la Grèce ». (*Protag.*, 337, d.) Les idées étaient discutées, opposées l'une à l'autre. L'état politique des cités n'était pas moins favorable au scepticisme. L'aristocratie partout était remplacée par la démocratie. Les lois n'avaient plus le caractère sacré des institutions qu'on accepte sans les discuter, avec le respect de leur origine lointaine et mystérieuse. Chaque citoyen savait comment on fait et l'on défait les lois. A l'autorité traditionnelle des coutumes des ancêtres se substituait la puissance éphémère des orateurs habiles à manier l'âme de la foule. L'éloquence, avec la démocratie, devient un instrument de gouvernement. Mais l'orateur cherche avant tout le succès; il ne s'inquiète pas de la vérité absolue, il lui suffit de rendre son opinion vraisemblable à ceux qui l'écoutent. De toutes ces causes naquit la sophistique. Les Sophistes ne forment pas une école de philosophie, ils n'ont pas un système commun; ils sortent de toutes les écoles de la philosophie grecque. Ils sont sceptiques en ce sens qu'ils s'accordent à nier le vrai et le bien absolus. Mais ils arrivent à ces conclusions par des voies diverses, et au lieu de s'abstenir, comme les vrais Sceptiques, ils dissertent sur toutes choses, ils ont la prétention de n'être jamais pris au dépourvu. Ce qui les préoccupe avant tout, c'est le désir de former des orateurs et des hommes d'État habiles à soutenir toutes les causes et à tirer parti de toutes les situations.

Les principaux Sophistes sont Protagoras, Gorgias, Prodicus, Thrasymaque, Euthydème. Protagoras prend pour point de départ le système d'Héraclite; mais il supprime la raison universelle qui, selon le vieux philosophe, faisait sortir l'harmonie de l'identité des contraires. Dès lors il ne reste que des phénomènes en un perpétuel mouvement. L'unique moyen de connaître est la sensation. Nos jugements n'étant que nos sensations formulées, ils sont tous vrais comme nos sensations elles-mêmes. « L'homme est la mesure de toutes choses »; toute connaissance est relative à l'esprit qui connaît. On ne sort pas de soi. Le sage est comme le médecin de l'âme; il ne peut pas faire naître en elle des pensées plus vraies, mais il peut en faire naître de plus utiles et de plus agréables. La sagesse, c'est l'art d'être heureux.

Gorgias, né en 427, vint à Athènes comme ambassadeur de la ville de Léontium (en Sicile), sa patrie. Il part de la définition de l'être de Parménide, il applique cette définition aux êtres sensibles, à ce qui nous paraît être, et il conclut : L'être n'est nulle part, parce que rien ne répond à la définition de l'existence. Il résume sa pensée en trois thèses : rien n'existe; si quelque chose existe, ce quelque chose ne peut être connu; en admettant que l'être existe et que quelqu'un puisse le connaître, il lui est impossible de le faire connaître aux autres. Tout jugement est vrai, disait Protagoras; aucun jugement n'est vrai, dit Gorgias : deux thèses en apparence contradictoires, en réalité équivalentes. Si tout jugement est vrai, c'est qu'il se borne à exprimer l'apparence; si aucun jugement n'est vrai, c'est que nous ne pouvons saisir que l'apparence.

— Nous connaissons surtout les Sophistes par leurs adversaires, Socrate et Platon; aussi les a-t-on jugés souvent avec une excessive sévérité. Il n'y a pas de science, il n'y a que des opinions; il n'y a pas de vrai, il n'y a que du vraisemblable : telle est la théorie qui leur est commune. Le bien étant relatif comme le vrai, la morale n'est que l'art de réussir. Est-ce à dire qu'il faille considérer les Sophistes comme des hommes prêchant l'immoralité de parti pris? comme des fanfarons de crime corrompant à plaisir la jeunesse?

Les premiers Sophistes sont des hommes estimés, influents, qui jouent un grand rôle dans leur patrie. La colonie athénienne de Thurium demande une constitution à Protagoras; Gorgias est envoyé par ses concitoyens comme ambassadeur à Athènes; Prodicus est un grammairien distingué, bien que subtil, dont Socrate recommande les leçons à quelques-uns de ses disciples; c'est à lui que Xénophon emprunte l'allégorie d'Hercule entre le vice et la vertu. Les poètes et les rapsodes ne suffisaient plus à l'éducation de la jeunesse; les premiers Sophistes se sont proposé de former des hommes d'État et des orateurs, et ils ont donné à leurs disciples ce que ceux-ci demandaient : l'art de faire prévaloir leur opinion dans une assemblée publique. Quel est l'homme politique qui ne regarde comme son premier devoir de réussir? Mais si les maîtres gardent quelque mesure et ménagent l'opinion, les jeunes gens qui les écoutent, plus hardis, n'hésitent pas à tirer toutes les conséquences de la sophistique. Les dieux ont été inventés par les législateurs pour effrayer les hommes. Il n'y a ni juste ni injuste, ni vrai ni faux; la loi n'est faite que pour l'homme qui n'a pas l'audace et la force de s'y soustraire. Le bien c'est la puissance, c'est la joie de dominer, d'être au-dessus de tous ses ennemis, d'avoir pour seule loi sa volonté. Calliclès reproche à Gorgias ses concessions et ses timidités (Platon, *Gorgias*), et il étale avec une sorte d'insolence les principes et les conséquences que le maître dissimule.

La sophistique n'est pas seulement la critique et la dissolution de la première philosophie grecque; elle marque en un sens un progrès de la pensée, elle pose des problèmes nouveaux.

Les philosophes antérieurs pensaient sans s'interroger sur la pensée, sur sa valeur, sur ses rapports avec le monde qu'elle veut connaître. Les Sophistes remarquent que toutes les hypothèses physiques impliquent certains principes logiques sur lesquels il faudrait d'abord s'entendre. Quand d'un élément unique on prétend faire sortir toutes choses, on unit deux concepts qui semblent se contredire : l'un et le plusieurs. Est-il légitime de passer de l'un au plusieurs, du plusieurs à l'un? C'est ainsi qu'à la physique se substitue la logique, qu'à la question de savoir comment se combinent des éléments physiques se substitue la question de savoir comment peuvent s'unir les concepts, c'est-à-dire comment sont possibles l'affirmation et le jugement. « Ce rapport d'un et plusieurs se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui,

dans chacune des choses dont on parle... Le jeune homme qui se sert de cette formule pour la première fois s'en réjouit d'ordinaire autant que s'il avait découvert un trésor de sagesse; la joie le transporte jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le divisant par morceaux. » (Platon, *Philèbe*.) Une tâche nouvelle s'impose au philosophe; trouver les concepts qui permettent d'expliquer ce qui est, les définir, déterminer leurs rapports. Cette recherche des concepts, des idées générales, qui ne changent pas dans l'universel changement et font les choses intelligibles, c'est, à partir de Socrate, le premier objet de la philosophie, le préliminaire de la physique. La méthode de Socrate, la dialectique de Platon, la syllogistique d'Aristote, ne sont que les progrès de cette philosophie nouvelle qui, par le moyen âge, se continue jusqu'à Bacon et Descartes.

Socrate. — Sa vie. — Sa méthode. — Connaissance de soi-même : ironie-maïeutique. — Socrate n'est pas seulement un philosophe, il a quelque chose de l'apôtre et du prophète. Il croit avoir reçu des dieux une mission, et il s'y dévoue tout entier. Il rêve une réforme morale et religieuse de sa patrie, à laquelle il veut rendre sa grandeur en lui rendant sa vertu. Adversaire des Sophistes, il oppose à leur scepticisme une méthode nouvelle, un art de dégager la vérité une et fixe des apparences multiples et éphémères. Mais ce qu'il aime dans le vrai, c'est le bien, dont il est la condition : la logique reste pour lui intimement liée à la morale, dont elle est l'instrument.

Né à Athènes en 470, il fut d'abord sculpteur comme son père; mais bientôt il se consacra tout entier à la philosophie et à la prédication morale. L'histoire nous offre peu de figures aussi originales et aussi complexes. Il dédaigne les délicatesses d'une civilisation raffinée; il y a en lui du barbare, un mouvement volontaire de retour vers la nature; il va pieds nus, résiste à la soif et à la faim, brave le froid, et après les banquets où jusqu'au matin ont circulé les petites coupes, il se retire, laissant tous les convives endormis, sans que le vin paraisse agir sur son corps robuste. Soldat, il sauve Alcibiade à Potidée, Xénophon à Délium. Cet homme fort, d'allure un peu lourde, est un discoureur subtil qui se joue des plus habiles Sophistes, et qui, pour agir sur la jeunesse d'Athènes, sait se donner la séduction de l'esprit et de l'éloquence. Mais Socrate est autre chose encore qu'un dialecticien et un railleur : c'est un mystique. « Je n'ai qu'une petite science, disait-il, la science de l'amour. » Dans le recueillement, il croyait entendre en lui la voix d'un dieu, et son éloquence familière trouvait, en s'élevant sans effort, d'irrésistibles accents. « Socrate, dit Alcibiade (*Banquet*), ressemble à ces Silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, et dans l'intérieur desquels, quand on les ouvre, on trouve renfermées des statues de divinités. » Socrate avait contre lui les Sophistes et leurs disciples, qu'il tournait sans cesse en ridicule; les poètes, qu'il accusait de ne pas savoir ce qu'ils font; les politiques, auxquels il reprochait la décadence d'Athènes. Le peuple n'était pas capable de distinguer le philosophe de ceux qu'il combattait, et c'est Socrate qu'Aristophane mit en scène dans les *Nuées*, pour bafouer les Sophistes. Les hardiesses politiques de Socrate achevèrent de le perdre; rien n'était plus facile que de le faire passer pour un révolutionnaire, ennemi des institutions de son pays. En 406, comme prytane, il refusa de mettre aux voix la mort des généraux qui avaient combattu aux Arginuses et brava la fureur populaire. Dans ses entretiens il ne ménageait pas Thémistocle, Périclès, les grands politiques de la démocratie athénienne, qu'il accusait de n'avoir pas su inspirer à leurs concitoyens l'amour de la vertu, sans laquelle il n'y a pas de puissance durable. Il voulait que le gouvernement de la cité fût confié aux plus sages, et il s'indignait de voir les magistrats désignés par le sort. Il avait résisté aux Trente Tyrans, alors que tout le monde tremblait devant eux; mais on se souvint seulement que Critias, l'un d'entre eux, avait été son disciple. La mort de Socrate se rattache à la réaction démocratique qui suivit l'expulsion des Trente Tyrans. Ses accusateurs : Mélitus, un poète; Lycon, un rhéteur; Anytus, un corroyeur; un bourgeois démocrate, compagnon de Thrasybule, ont voulu faire un exemple, fortifier la religion nationale et la démocratie. Dans d'admirables dialogues (*Apologie, Criton, Phédon*), Platon nous a raconté comment Socrate se défendit devant ses juges, refusa de s'échapper de prison par respect pour les lois de son pays, et mourut de la mort du sage, au coucher du soleil, après s'être entretenu avec ses disciples de l'immortalité de l'âme.

Socrate n'a rien écrit; nous ne connaissons sa doctrine que par les œuvres de ses disciples. Mais dans les dialogues, ce sont ses propres théories que Platon met dans la bouche de son maître, et si Xénophon, dans les *Mémorables* et le *Banquet*, expose avec plus d'exactitude les idées de Socrate, il s'attache surtout à la morale pratique, à ce qui le frappe et l'intéresse. Platon est trop philosophe, Xénophon ne l'est point assez. Nous devons donc comparer leurs assertions et les contrôler, quand il est possible, par les courts mais précieux renseignements que nous donne Aristote. Les premiers philosophes avaient voulu tout connaître, le monde, son origine et ses destinées; ils n'avaient réussi qu'à donner des solutions contradictoires à ce problème trop vaste. Socrate est plus modeste. Il veut qu'au lieu de se tourner vers les choses, l'homme se tourne vers lui-même. Γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, tel est le premier principe de la méthode socratique. La vérité n'est pas hors de nous, elle est en nous, ou tout au moins c'est en nous que nous trouverons les procédés logiques qui nous rendront capables de la découvrir. Tout en niant la possibilité de la science, les Sophistes tranchaient toutes les questions, se vantaient d'avoir réponse à tout. « Tout ce que je sais, dit Socrate, c'est que je ne sais rien. » Mais savoir son ignorance c'est avoir l'idée de la science, c'est être capable de discerner le vrai du faux. Le γνῶθι σεαυτόν donne naissance à une double méthode : l'une, négative, l'ironie, nous délivre de l'erreur, nous purifie, nous met en état de recevoir la vérité; l'autre, positive, la maïeutique, nous met en possession de la vérité, que nous ne pouvons découvrir qu'en nous-mêmes. La délivrance de l'erreur et la découverte de la vérité sont deux formes particulières de la connaissance de soi-même.

L'art des Sophistes consistait à profiter de l'ambiguïté du langage vulgaire, à prendre pour principes des définitions vagues, incomplètes. Tout mot est un résumé d'expériences ; autour de lui se groupent une foule d'associations d'idées, un nombre incalculable de petits faits qu'on oublie. Le mot devient ainsi un signe confus, qui ne répond plus à rien de précis, qu'on répète par habitude, quelque chose comme un symbole dont on aurait perdu le sens. Socrate refuse de tenir un mot pour une idée. Tantôt il exige que son adversaire s'entende lui-même : il oppose à une définition hâtive des cas particuliers qui restent en dehors d'elle ; tantôt il semble se livrer à un adversaire, il accepte tous ses principes, il ne refuse rien de ce qu'il avance, et de déductions en déductions il le mène jusqu'à l'absurde ou au contradictoire. Ainsi la méthode d'ironie montre la vanité de la rhétorique des Sophistes et dissipe le prestige de leur éloquence.

Socrate, par l'ironie, ne veut pas décourager les esprits, il ne les délivre de l'erreur que pour les préparer à l'enfantement de la vérité. Découvrir son ignorance, c'est déjà se connaître soi-même ; mais il faut aller plus loin dans cette connaissance de soi. Le maître ne transmet pas la vérité toute faite à son disciple, il ne peut que l'aider à la produire. « Le métier que je fais est le même que celui des sages-femmes, à cela près que j'aide à la délivrance des hommes et non des femmes, et que je soigne non les corps, mais les âmes en mal d'enfant. » (Platon, *Théét.*) Ainsi on n'impose pas la science, on ne la donne pas ; elle est présente à l'âme humaine, qui ne la possède qu'à la condition de la faire jaillir de soi. La science achève la connaissance qu'on prend de soi-même. L'art du maître, c'est la *maïeutique,* l'art d'accoucher les esprits des vérités qui ne demandent qu'à naître.

Quels sont les procédés logiques qui permettent cet enfantement de la vérité ? « Il y a deux choses, dit Aristote, qu'on peut attribuer à Socrate : les discours inductifs et la définition générale : τοὺς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. » Les Sophistes prenaient les mots dans leur sens mal déterminé pour les idées générales. Socrate veut substituer à ces termes vagues des concepts qui répondent à la nature des choses. Pour remplacer les idées générales confuses par des concepts bien définis, Socrate se sert de l'*induction.* Tantôt il accumule les exemples, et il remonte ainsi du particulier au général, en dégageant ce qu'ils ont de commun ; tantôt il raisonne par analogie, et emprunte ses enseignements à la vie de tous les jours ; tantôt il fait de véritables inductions, comme quand il établit qu'un poème suppose un poète, une statue un statuaire, et qu'il conclut, de l'ajustement parfait des moyens aux fins dans la nature, à l'existence d'une intelligence créatrice. L'induction donne le genre, la *division* distingue les espèces et marque la différence propre de chacune. Avec le genre et l'espèce on compose la *définition,* qui, scientifiquement établie, répondant à la réalité, peut servir de principe à la *déduction,* et ne permet pas de soutenir tour à tour le pour et le contre. Ainsi, par sa méthode, Socrate : 1° montre : la vanité de la rhétorique sophistique en fixant le sens des mots ; 2° établit des définitions qui expriment la nature des choses et mettent l'âme en possession de la vérité, qu'elle dégage de soi par des procédés logiques, qui sont comme l'organe naturel de l'intelligence humaine.

La maïeutique est-elle une méthode logique qui, dans la pensée de Socrate, n'a de sens qu'appliquée à la recherche et à la définition des idées morales ? N'est-elle pas au contraire d'une application générale ? N'a-t-elle pas même une portée métaphysique ? Il est certain que Socrate s'est surtout occupé de la vertu, qu'il a surtout voulu travailler à la réforme morale d'Athènes. Mais le scepticisme moral des Sophistes était la conséquence de leurs doctrines ; l'idée du bien, comme toutes les autres, se réduit en dernière analyse à un mot d'un sens variable et incertain. Pour donner à la vie pratique des principes assurés, Socrate devait donc avant tout substituer à la rhétorique nominaliste des Sophistes, à leur art de jouer avec les mots, une logique du vrai, une philosophie du concept. Ce qu'il prétend atteindre par la définition, c'est le vrai ; il ne doute pas que l'idée, formée selon les règles de la méthode, ne réponde à la réalité. Mais la réalité véritable, c'est le bien : l'ordre logique ne se distingue pas de l'ordre réel, qui lui-même ne se distingue pas de l'ordre moral. Διαλέγειν κατὰ γένη, discourir par genres, c'est classer ses idées en les subordonnant l'une à l'autre, c'est tout à la fois découvrir le vrai et le bien, ce qui est et ce qui doit être. Le monde est l'œuvre d'une raison, une dialectique vivante que doit reproduire le mouvement de la pensée. Ce n'est pas à dire que Socrate ait jamais exposé son système dogmatiquement, en partant de ce principe que toutes les réalités et par suite toutes nos idées sont subordonnées au Bien, idée et réalité suprêmes. Rien n'est plus contraire à la libre manière de philosopher qu'il avait adoptée. Peut-être n'a-t-il jamais formulé ce principe, qui sera celui de Platon ; mais toute sa morale l'implique et en est comme l'affirmation constante. C'est bien la pensée de son maître qu'exprime Platon, quand il lui fait dire dans le *Phédon* (p. 96) : « Enfin, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses, j'en fus ravi ; il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, disais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le plus grand bien... *Si donc quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être.* »

Morale de Socrate : lois non écrites. — La vertu est science. — Théories religieuses. — Les Sophistes se plaisaient à opposer la loi et la nature, νόμος καὶ φύσις. La loi n'était qu'une institution des législateurs, variable comme les mœurs, faite pour contenir les passions et les désirs, pour dompter la nature par la crainte du châtiment. L'homme habile et fort se met au-dessus de la loi humaine et revient à la nature. Rien de plus faux que cette opposition, si l'on admet que la vraie réalité est le bien. La loi est la raison, mais la raison est la nature même. Les vraies lois ce sont les lois non écrites, νόμοι ἄγραφοι, qui ont été gravées par les dieux dans le cœur des hommes. Ceux qui transgressent les lois humaines échappent parfois à la peine; « mais ceux qui violent les lois divines subissent un juste châtiment. » (*Mém.,* IV, 4.) La punition suit la faute, l'ordre violé est rétabli par l'expiation.

Si le bien est la réalité même; si de la faute, par une sorte de nécessité physique et rationnelle, sort le châtiment, il est impossible que l'homme fasse le mal volontairement, οὐδεὶς κακὸς ἑκών. L'homme veut toujours son bien; or le bien étant la réalité même, le bien de l'individu ne peut être séparé du bien en général; donc, quand l'homme fait le mal, il fait son mal, et puisqu'il ne veut que son bien, quand il fait le mal, il se trompe.

Il est impossible de savoir le bien et de vouloir le mal. « Les choses justes et tout ce qui se fait par vertu sont choses belles et bonnes, et ceux qui les connaissent ne peuvent leur préférer autre chose. » (*Mém.,* III, 9.) Socrate réfutait le libre arbitre par l'absurde. Celui qui court mal volontairement est supérieur à celui qui court mal par impuissance, car il peut bien courir. De même, si une telle hypothèse n'était absurde, celui qui ferait le mal volontairement serait supérieur à celui qui le ferait sans le vouloir : car le premier aurait au moins la connaissance du bien et le pouvoir de le réaliser. Toute faute morale est donc une erreur, et c'est en instruisant les hommes qu'on les délivre du mal.

Il n'y a pas lieu de distinguer la théorie de la pratique (σοφίαν, σωφροσύνην) ; celui qui possède la science du bien voit son identité avec le bonheur et ne peut s'empêcher de l'accomplir. On agit comme on pense : la vertu est donc une science. Être sage, c'est à la fois bien faire et bien penser. Si la vertu est une science, elle peut être enseignée ; à vrai dire il n'y a qu'une vertu, la sagesse; mais elle prend plusieurs noms, selon qu'on considère les divers rapports de l'homme avec lui-même, avec ses semblables, avec Dieu. Considérée dans son rapport à la volonté, la sagesse devient le courage, qui est la science des choses qu'il faut craindre ; la tempérance est la science des vrais plaisirs ; la justice, la science de ce

qui est dû à chacun ; la piété, la science de nos devoirs envers les dieux. Il faut signaler dans la morale de Socrate sa théorie de l'amitié (*Mém.,* II, 4, 5, 6); ses idées sur le travail, qu'il relève; sur la femme, dont il semble vouloir faire la compagne et l'égale de l'homme. (*Économiques* de Xénophon, I, 3, 7, 9.) En politique il penche vers l'aristocratie ; il veut le gouvernement des meilleurs et des plus sages : il en est de la cité comme de l'individu; la science seule peut lui donner le bien véritable. (*Mém.,* l. III, 6, 7.)

La souveraineté du bien dans le monde n'est autre chose que le gouvernement et la providence des dieux. Socrate donne deux preuves de l'existence de Dieu : l'une par les causes efficientes, l'autre par les causes finales. La preuve par les causes efficientes revient à dire que ce qui est en nous doit se retrouver dans la cause qui a créé le monde : « Embrassez par la pensée la vaste étendue de la terre, votre corps n'en est qu'une très faible partie ; j'en dis autant de l'humidité et des autres éléments dont il est composé : tous sont immenses ; mais il en entre une portion presque insensible dans la composition de votre être ; et vous croyez que vous avez eu l'insigne bonheur d'enlever pour vous seul toute l'intelligence ? » (*Mém.,* I, 4.) Socrate le premier a considéré l'univers au point de vue des causes finales (téléologie). Il insiste sur l'ordre cosmique, sur l'admirable adaptation de notre organisme à nos besoins, et il conclut de l'œuvre à l'ouvrier, du monde à Dieu, comme nous le faisons chaque jour, dans l'ordre des choses humaines, en présence d'une belle statue ou d'un beau poème. (*Mém.,* I, 4.) Socrate s'élève même à l'idée d'un Dieu suprême. « Les autres dieux, qui nous donnent des biens, nous les donnent sans se montrer à nos regards ; et Celui qui ordonne et contient le monde entier, en qui sont toutes les choses belles et bonnes, et qui le gouverne plus vite que la pensée, celui-là fait sous nos yeux les plus grandes choses, mais il les dirige sans se laisser voir. » Le Dieu de Socrate est Providence : « Il voit en même temps toutes choses, entend tout, est présent partout, et veille sur tout à la fois. » (*Mém.,* I, 4.) N'était-ce pas la présence même de Dieu dans l'âme du philosophe, un acte de l'universelle Providence, que cette voix divine qu'il entendait en lui ?

Socrate semble avoir admis, comme un corollaire de la justice divine, l'immortalité de l'âme. Il serait téméraire de lui attribuer tous les arguments du *Phédon;* mais on peut lui rapporter les paroles que Xénophon met dans la bouche de Cyrus mourant. (*Cyropédie,* VIII, 7.) L'âme est immortelle, parce qu'elle est dis-

tincte et souveraine du corps ; parce qu'elle semble vivre d'une vie propre et plus énergique dans les songes ; parce qu'on voit le corps se dissoudre, tandis que l'âme est invisible après la mort, comme pendant la vie ; parce qu'enfin elle est en nous ce qu'il y a de plus divin et doit retourner au sein de Dieu. « Soyez pleins d'espérance dans la mort, dit Socrate dans l'apologie que lui prête Platon, et ne pensez qu'à cette vérité qu'il n'y a aucun mal dans cette vie pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. »

CHAPITRE III

LES DEMI-SOCRATIQUES. — PLATON

La doctrine de Socrate était assez complexe et assez féconde pour donner naissance à divers systèmes. De son enseignement la plupart de ses disciples ne retinrent que ce qui répondait à leurs préoccupations personnelles. Les Mégariques sont surtout des dialecticiens ; les Cyrénaïques et les Cyniques sont surtout des moralistes. L'identité du vrai et du bien, de la science et de la vertu, la dépendance réciproque de la dialectique et de la morale est méconnue. Seul Platon s'efforce de comprendre toute la pensée du maître, et, l'enrichissant d'éléments empruntés aux systèmes antérieurs, de résumer tout le travail philosophique de la Grèce dans l'unité d'un système qui en concilie les idées contraires.

Aristippe : les Cyrénaïques. — Antisthène : les Cyniques. — Euclide de Mégare : les Mégariques.

Aristippe (né à Cyrène vers 435) vécut longtemps à la cour de Denys, tyran de Syracuse; il s'y rencontra avec Platon, dont la franchise eut moins de succès que la servilité spirituelle du Cyrénaïque. Nous ne connaissons que nos sensations; non seulement l'objet qui les cause reste en dehors de nos prises, mais nous ne savons même pas si nos sensations ressemblent à celles des autres hommes. C'est le subjectivisme de Protagoras: pas de concept, pas de jugement, pas de science. Socrate fait de la vertu la condition du bonheur, de la science la condition de la vertu : le bonheur n'est pas si loin de nous, il est dans le plaisir actuel (ἡδονὴ ἐν κινήσει), dans le mouvement agréable et doux de

la sensation présente. Ne nous inquiétons pas de l'avenir, l'avenir ne nous appartient pas; il n'y a de bon que le plaisir; il n'y a de vertu que la recherche du plaisir. La vraie liberté, c'est de s'affranchir du désir par la jouissance. Parmi ses disciples il faut citer Evhémère, qui soutint que les dieux étaient des hommes remarquables, auxquels après leur mort on avait rendu des honneurs divins. Mais ce fut Hégésias qui tira les dernières conséquences de la doctrine du plaisir. Le plaisir est la fin de la vie, mais il ne dépend pas de nous; en fait la douleur s'impose à nous sous mille formes : le mieux est de mourir. Hégésias, qui vivait à Alexandrie sous les Ptolémées, fut surnommé l'*orateur de la mort*, πεισιθάνατος.

Antisthène (né à Athènes vers 444 av. J.-C.) fut surtout frappé par la simplicité de Socrate, par la modestie de sa vie, par son indépendance de tous les désirs superflus. Avant de suivre les leçons de Socrate, il avait été le disciple de Gorgias : sa dialectique est sophistique. Il soutient qu'il n'est pas possible de contredire une affirmation (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), et il nie qu'on puisse attribuer à un sujet un autre prédicat que le sujet lui-même; ainsi on n'a pas le droit de dire : l'homme est bon ; on peut dire seulement : l'homme est homme, le bien est le bien. Établir des rapports entre les idées générales, c'est la science même. La thèse d'Antisthène revenait à la négation de l'idée générale et par suite de toute connaissance scientifique. La vertu est le souverain bien, tout le reste est indifférent. Le travail et la peine, loin d'être fuis, doivent être recherchés. Hercule est le modèle de la vertu. Le lieu où Antisthène et ses disciples se réunissaient était le *Cynosarge*, gymnase consacré à Hercule, et c'est du nom de ce lieu qu'ils prirent d'abord le nom de Cyniques, qu'on rattache aussi à la racine κύων, chien. L'homme le plus sage est celui qui a le moins de besoins, qui est le plus capable de mépriser les faux biens que les hommes estiment. La liberté, c'est l'absence du désir. Celui qui une fois possède la vertu ne peut plus la perdre. Le sage se suffit à lui-même ; tout lui appartient , il est le plus riche des hommes dans sa pauvreté; il ne connaît d'autre loi que la nature, dont le vœu est la vertu. On sait à quels excès donna lieu cette indifférence des Cyniques, qui devint la grossièreté d'un Diogène (Diogène de Sinope, mort vers 323 av. J.-C.). Au Ier siècle après J.-C., il y eut une renaissance du cynisme, qui conserva quelques partisans jusqu'au triomphe définitif du christianisme.

Euclide de Mégare donna asile aux disciples de Socrate, après la mort du maître. Il est surtout célèbre comme dialecticien. Sa doctrine est une combinaison des idées de Socrate et de Parménide; nous la connaissons par le dialogue de Platon le *Sophiste*, qui en contient une réfutation. Il admettait une pluralité d'idées, d'essences immuables, incorporelles, saisissables par la seule pensée. Mais ces idées, qui constituent la réalité véritable, sont isolées, sans rapport entre elles; dès lors tout mouvement est impossible, et aussi tout jugement et tout discours. On ne peut affirmer une idée d'une autre idée: le mouvement de la nature et le mouvement de l'esprit du même coup s'arrêtent. Ces essences semblent avoir été pour Euclide les formes d'un seul et même principe : le Bien. « L'Un c'est le Bien, quoique le Bien reçoive plusieurs noms et soit appelé tantôt Providence, tantôt Dieu, tantôt raison; ce qui n'est pas le Bien n'a aucune existence. » (D. L., II, 106.) Une doctrine qui supprime la pluralité et le devenir, fait du monde sensible une apparence, du jugement un non-sens, est vite au bout de ses affirmations. Les Mégariques, comme Zénon d'Élée, s'attachèrent surtout à réduire à l'absurde les opinions de leurs adversaires. Ils inventèrent un grand nombre d'arguments captieux, dont plusieurs sont restés célèbres (le menteur, le tas de blé, le chauve), et cette subtilité leur mérita le nom d'*école éristique*.

Platon. — Sa vie et ses écrits. — Caractère de

sa philosophie. — Platon est né à Athènes ou à Égine en 428. Il appartenait à l'une des plus illustres familles d'Athènes. Par sa mère il descendait de Solon, par son père de Codrus, le dernier des rois. A partir de 408 il devint le disciple de Socrate.

Après la condamnation de son maître il se réfugia à Mégare, chez Euclide. Il entreprit ensuite un long voyage qui le conduisit à Cyrène où il suivit les leçons du mathématicien Théodore, en Égypte, en Asie Mineure. A l'âge de quarante ans (vers 390) il partit pour l'Italie, où il connut les Pythagoriciens. De là il passa en Sicile et à Syracuse, se lia d'une étroite amitié avec Dion, le beau-frère de Denys l'Ancien. Mais sa franchise déplut à Denys, qui le fit vendre comme esclave. Racheté par un ami, il revint à Athènes, où il ouvrit une école philosophique dans les jardins d'Académus (Académie). Peu après la mort de Denys l'Ancien (mort en 367), il retourna à Syracuse. Il espérait trouver dans Denys le Jeune, tyran bel esprit, un Télémaque dont il serait le Mentor. Né au moment même où mourait Périclès et où commençait la terrible guerre du Péloponèse, il avait assisté aux défaites d'Athènes, à la prise de la cité; il avait sous les yeux les fautes et les incertitudes de la démocratie athénienne qu'il méprisait, et dont il devait faire une si vive satire au VIIIe livre de la *République*. Dans sa patrie il était isolé, suspect, sans influence. « Jamais la Grèce n'avait été plus agitée que depuis le fatal traité d'Antalcidas, qui devait finir toutes les querelles. Les Béotiens réclamaient contre les Thébains, les Thébains et les Arcadiens contre les Spartiates; Athènes et Corinthe penchaient tantôt pour Thèbes, tantôt pour Lacédémone. Toutes les villes étaient déchirées de factions; les uns voulaient l'aristocratie, les autres le triomphe du peuple, et beaucoup aspiraient à la tyrannie. » (Denis, *Hist. des Idées morales dans l'antiquité*, t. Ier, p. 172.) Platon crut trouver en Sicile un champ d'expériences favorable; il avait l'ambition d'agir, de faire du bien; il avait foi en ses idées, et naïvement imaginait déjà Syracuse régénérée par la réalisation de ses théories politiques. Denys, qui par vanité l'avait bien accueilli, fut bientôt las du philosophe, de ses remontrances et de ses plans de réformes. Dion, l'ami de Platon, fut banni, et Platon lui-même dut s'enfuir. En 361, il entreprit pourtant un troisième voyage en Sicile; il voulait réconcilier Dion exilé avec Denys le Jeune; mais il échoua, fut un instant en danger de mort, et ne dut la vie qu'à l'intervention du pythagoricien Archytas de Tarente. Revenu de ses illusions, il se consacra exclusivement à la philosophie jusqu'à sa mort, en 347.

Nous avons sous le nom de Platon un grand nombre de dialogues (35), dont quelques-uns sont apocryphes, d'autres douteux, et quelques lettres, dont la septième seule paraît authentique. Il est difficile de retrouver l'ordre chronologique dans lequel ces dialogues ont été composés. Les opinions les plus diverses ont été émises par les critiques. On peut dire toutefois qu'au début Platon, encore sous l'influence de Socrate, se préoccupe surtout des problèmes de la morale; les principaux dialogues de cette première période seraient : l'*Apologie de Socrate*, le *Ménon*, l'*Eutyphron*, le *Criton*, le *Protagoras*, le *Gorgias*. Dans la seconde période, Platon établit sa doctrine, il l'expose à mesure qu'il la découvre; c'est le temps où il compose les dialogues les plus abstraits : le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Parménide*, le *Cratyle*, le *Politique*. Enfin il est en pleine possession de ses idées, et il les exprime avec une aisance, une liberté qui unit à la rigueur de la dialectique la grâce et l'éclat de la poésie : c'est le *Banquet*, le *Phédon*, le *Timée*, la *République*, les *Lois*.

La sophistique n'était pas morte avec Socrate; ses disciples l'avaient reprise, développée pour leur compte. C'est une chose

remarquable que, pour des raisons d'ailleurs opposées, les Cyrénaïques, les Cyniques, les Mégariques, s'accordent à affirmer que le jugement est impossible. Tous arrêtent le mouvement de la pensée. Selon Antisthène et Aristippe, il n'y a pas d'idées générales, il n'y a que des choses particulières, individuelles; je connais le cheval, objectait le premier à Platon, je ne connais pas la *chevalité* : ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ'οὐχ ὁρῶ. Pour Euclide, il y a des idées, elles sont même les seules réalités; mais elles n'ont entre elles aucun rapport; on ne peut porter que des jugements identiques : l'homme est l'homme, le bien est le bien. Or tout raisonnement suppose qu'il y a des idées générales et qu'elles peuvent être affirmées l'une de l'autre. C'est dans ce milieu philosophique que Platon a vécu. D'une part il veut donner à la science un objet fixe, permanent; de l'autre il veut établir entre ces idées des rapports qui permettent la pensée. Sa métaphysique est en même temps une théorie de la connaissance, une logique, une philosophie du concept. Au lieu de voir dans les contradictions des philosophes une raison de scepticisme, il reconnaît dans leurs opinions opposées des vérités partielles qu'il faut concilier. Il a suivi les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite, et il s'en souvient; il a pour « le grand » Parménide une admiration profonde; de plus en plus il fait entrer dans son enseignement les considérations mathématiques des Pythagoriciens; enfin, disciple de Socrate, il ne distingue pas le vrai du bien, la théorie de la pratique, la science de la morale.

Théorie de la connaissance : ses quatre degrés. — Dialectique ascendante : la réminiscence. — Dialectique descendante : la division. — Platon est surtout préoccupé de la science. L'objet de la science, l'intelligible est l'être même : la logique et la métaphysique sont inséparables. Savoir, c'est faire; celui qui sait le bien le pratique; il n'y a qu'une vertu, la sagesse; la dialectique des actions ne se sépare pas de la dialectique des pensées. Toute la doctrine de Platon repose donc sur sa théorie de la connaissance.

Tout s'écoule, disait Héraclite, naître c'est mourir, et dans ce perpétuel devenir il est impossible à l'esprit de saisir un phénomène qui ne lui échappe aussitôt. Héraclite a exprimé fortement la loi du monde sensible. Conclurons-nous avec Protagoras que toute science est impossible? La conclusion dépasserait les prémisses; tout ce que nous pouvons accorder au sophiste, c'est qu'il n'y a pas de science de l'apparence, du phénomène mobile et éphé-

mère. Celui qui s'en rapporte aux sens ne peut avoir qu'une opinion, δόξα, une routine, une habitude d'attendre telle apparence après telle autre. L'opinion comprend deux modes de connaissance : la πίστις, la foi, la croyance, qui porte sur les objets (σώματα) qui nous apparaissent : c'est ainsi que nous connaissons les arbres, les rochers, les animaux, les hommes ; l'εἰκασία, la conjecture, qui porte sur les images des choses sensibles (εἰκόνες). La δόξα est un jugement irréfléchi (ἄλογος), où l'on ne se rend pas compte de ce que l'on affirme ; celui qui s'y fie croit, ne voit pas : οἰόμενος φρονῶν δὲ μή. Il est comme les devins qui annoncent des choses vraies, mais « ne savent rien des choses qu'ils disent ». Utile dans la pratique, l'opinion est chancelante, incertaine ; elle a pour objet ce qui nait et périt, ce qui devient toujours et n'est jamais.

Mais au-dessus du monde sensible il y a le monde intelligible, au delà de ce qui passe ce qui demeure, au delà des apparences les principes permanents, les réalités éternelles. Le monde intelligible est le seul objet de la science véritable (ἐπιστήμη). L'ἐπιστήμη, comme la δόξα, comprend deux sortes de connaissance : la διάνοια et la νόησις. La διάνοια est la faculté de raisonner ; elle part d'une idée comme d'une hypothèse, et en examine toutes les conséquences. Son œuvre propre est d'aller d'une idée à l'autre logiquement, sans s'inquiéter de la valeur propre de la première idée. Elle prépare et elle vérifie la νόησις. La νόησις est un acte simple, immédiat ; elle est l'intelligence pure, l'intuition rationnelle ; elle atteint les principes, elle se sert des hypothèses de la διάνοια comme de points d'appui pour s'élever à la contemplation de l'intelligible. Son objet propre c'est le principe suprême, ce qui se suffit à soi-même, ce qui n'a plus besoin d'hypothèse : τὸ ἀνυπόθετον — τὸ ἱκανόν. Ainsi, pour Platon il y a deux objets à connaître : le monde sensible (ὁρατὸν γένος — γένεσις), le monde intelligible (νοητὸν γένος — οὐσία), auxquels répondent l'opinion et la science, dont chacune comprend à son tour deux sortes de connaissance.

L'œuvre de l'homme, c'est d'aller de ce qui passe à ce qui demeure, du phénomène à l'être, de l'opinion à la science. Le problème semble insoluble. Nous sommes dans le monde sensible, nous ne saisissons autour de nous que des apparences ; comment, emprisonnés dans le temps, pouvons-nous nous élever à l'éternel ? La méthode de Platon n'est pas une méthode mystique, qui cherche à nous soustraire aux conditions de la connaissance humaine : c'est une méthode rationnelle. Si nous pouvons du phénomène aller jusqu'à l'être, c'est par une progression lente, par une marche dia-

lectique. Entre les apparences et les réalités intelligibles il y a une série d'intermédiaires qui nous conduisent des unes aux autres.

Ce qui d'abord nous frappe, c'est le monde sensible. Il faut donc que la sensation soit le point de départ de la connaissance, le premier pas de la marche dialectique qui nous élève à l'absolu. Il y a des sensations toutes simples qui n'éveillent pas l'activité de l'esprit ; mais il en est d'autres qui, par leurs contradictions, provoquent le premier effort de la réflexion. Phédon est à la fois petit et grand, selon le terme auquel je le compare. Qu'est-ce donc que la grandeur et la petitesse ? « Nous voyons la même chose à la fois une et multiple à l'infini ; l'âme se trouve embarrassée, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce qu'est l'unité. » (*Rép.*, VII.)

Le second moment de la dialectique ascendante, c'est l'étude des sciences, de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie. (*Rép.*, VII.) Ces sciences nous habituent à spéculer sur l'un et le multiple, à poser des idées à titre d'hypothèses, et à suivre par la διάνοια ces principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Les lois nécessaires de la géométrie, les rapports numériques qui régissent l'accord des sons et le cours des astres, les types généraux qui se retrouvent dans les êtres particuliers, tout nous invite à nous élever au-dessus des choses sensibles, et déjà nous fait entrevoir la réalité permanente sous l'apparence éphémère. Il faut quelque chose qui fonde la possibilité de ces rapports généraux, de ces lois fixes : il faut une raison à l'ordre que déjà nous découvre l'étude seule du monde sensible. Cette raison, c'est l'idée. Si tous les hommes ont des traits communs, c'est que tous participent à une même idée. Cette idée est le principe qui rend l'homme possible ; elle n'est pas une abstraction, elle est la réalité éternelle qui contient toutes les perfections qu'elle communique aux hommes individuels. Ainsi l'idée, dans le domaine de la connaissance, ramène la pluralité à l'unité, la multitude des hommes qui vivent et meurent, par exemple, à l'idée une de l'homme, en soi, qui ne meurt pas. « Nous avons coutume de poser une idée distincte pour chacune des multitudes auxquelles nous donnons le même nom... Le caractère essentiel de cette idée est d'être une dans une multitude : ἓν περὶ τὰ πολλά. » (*Rép.*, X.) Platon n'admet donc pas avec Parménide l'unité absolue ; il pose autant d'unités diverses qu'il y a de multitudes diverses : εἶδός τι ἓν ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά. (*Rép.*, X.) « Le dialecticien sait démêler comme il faut l'idée une, répandue tout entière dans une multitude d'individus, dont chacun existe séparément. » (*Sophiste*.) « Le propre de l'homme est de comprendre le général (τὸ κατ'εἶδος λεγόμενον), allant de la diversité des sensations à ce qui est compris sous une unité rationnelle. » (*Phèdre*.) Ce travail dialectique s'achève par la définition, qui fait connaître l'essence de chaque chose : τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας.

Mais si chaque idée ramène à l'unité une multitude de choses particulières, les idées elles-mêmes sont encore une multiplicité qui doit être ramenée à l'unité. La dialectique ascendante ne peut s'arrêter qu'au principe qui ne suppose plus rien et que tout suppose, τὸ ἀνυπόθετον — τὸ ἱκανόν. Au-dessus de toutes les idées s'élève l'idée du Bien, principe des principes, « duquel tous les êtres intelligibles tiennent leur être et leur essence ». (*Rép.*) La dialectique, n'étant que la loi de la pensée qui cherche le parfait, s'arrête nécessairement quand elle a trouvé la perfection suprême.

L'esprit humain s'élève ainsi du sensible à l'intelligible par une série d'intermédiaires, dit Platon ; mais y a-t-il des degrés qui conduisent de l'apparence à l'être ? d'un monde à un autre monde ? Du

sensible à l'intelligible il y a un abîme que la logique ne peut combler. L'observation des apparences peut nous donner les lois des apparences, elle ne peut nous donner l'être intelligible. Selon Platon, l'idée n'est pas conclue, elle est posée (τίθεσθαι). Les procédés discursifs de la dialectique ne font que préparer l'intuition qui nous la révèle (νόησις). Mais comment, plongés dans l'apparence, pouvons-nous avoir l'intuition des réalités éternelles? Déjà Socrate disait que la science ne nous vient pas du dehors; que l'homme trouve la vérité de lui-même, en lui-même; que le maître ne peut qu'accoucher l'âme du disciple des vérités dont elle est grosse, par des interrogations habiles. Platon explique la maïeutique par la réminiscence (ἀνάμνησις). L'âme autrefois vivait dans le ciel, à la suite des dieux, tout entière à la contemplation des essences. Le monde intelligible est sa vraie patrie. « Mais c'est une loi que les âmes auxquelles les essences échappent, perdent leurs ailes et tombent dans un corps terrestre. » (*Phèdre.*) La vie présente est une chute, une déchéance. Le souvenir de la patrie céleste est obscurci en nous, il n'est pas mort. Quand nous voyons ici-bas dans l'ordre de la nature l'image de l'ordre rationnel que nous avons jadis contemplé, les ténèbres se dissipent, et soudain nous retrouvons dans notre esprit l'idée qui y vivait d'une vie latente. La science est une renaissance à la vie véritable. Savoir, « c'est se souvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite des dieux, alors que, dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. » (*Phèdre.*) Faut-il prendre à la lettre l'allégorie du *Phèdre*, ou Platon veut-il dire seulement que ce qu'il y a de réel dans l'esprit comme en tout, c'est l'idée?

Au VII[e] livre de la *République*, Platon résume sa théorie de la dialectique ascendante, dans la célèbre allégorie de la caverne. Des prisonniers sont enfermés dans une caverne, dont la paroi qui leur fait face est éclairée par un grand feu. Derrière eux est une ouverture devant laquelle passent des êtres et des objets dont les ombres se reflètent sur la muraille éclairée. Les prisonniers enchaînés ne peuvent que regarder les ombres qui passent, discerner leurs ressemblances, noter leur mode de succession. Supposez qu'on délivre un prisonnier, et que brusquement on le conduise à la lumière. Il sera ébloui, aveuglé. Il regrettera son obscur séjour, et sera convaincu que la vraie science est celle des ombres. Mais revenu de sa première stupeur, il regardera les objets à la pâle lumière de la nuit, ou encore leurs images réfléchies dans les eaux. Peu à peu ses yeux s'habitueront à la lumière, ils pourront contempler les objets eux-mêmes et se lever enfin vers le soleil, principe de toute clarté. Le prisonnier enchaîné, c'est l'homme; la connaissance des ombres, c'est la connaissance sensible. La dialectique nous délivre. Les objets réfléchis dans l'eau, ce sont les genres et les lois, les rapports rationnels, ce qu'il y a de permanent ici-bas, ce qui nous donne l'image de la réalité véritable; les objets réels, ce sont les idées; le soleil, principe de toute lumière, c'est l'idée du Bien, qui concentre et résume toutes les perfections.

La νόησις est préparée par la διάνοια, qui suit un principe posé comme hypothèse (l'un, le plusieurs, l'être, le non-être, etc.) jusqu'à ses dernières conséquences. Mais de même la νόησις est suivie par la διάνοια, qui s'applique à l'idée pour l'éclaircir, pour en découvrir les rapports. Découvrir les rapports des idées entre elles, c'est l'œuvre principale du dialecticien. Quand on a exprimé l'unité de l'idée par la définition, il faut, par la division (διαίρεσις), en déterminer les parties. Aller de l'unité du principe à la pluralité des conséquences, de l'unité du genre à la pluralité des espèces, démêler les rapports des idées entre elles, c'est le mouvement même et la vie de la pensée. L'unité absolue de Parménide, c'est le silence et la mort; la pluralité absolue des disciples d'Héraclite, c'est la confusion et le chaos. Dans les deux cas, il n'y a ni pensée ni discours possible. Le jugement suppose l'union des genres. Sans doute l'idée ne peut pas devenir à elle-même son contraire; mais ce n'est pas à dire que deux attributs, deux genres différents et même contraires ne puissent s'unir dans un même sujet, de telle sorte que la même chose soit à la fois semblable et dissemblable, une et multiple. Rien n'empêche qu'une essence ne reçoive de sa communication avec d'autres essences des déterminations nouvelles, pourvu que celles-ci ne détruisent pas son essence propre. Si l'homme est homme, qui empêche qu'en même temps il ne soit bon? Découvrir les rapports entre les idées, suivre cette participation réciproque des essences, c'est la science même.

C'est avec tout son être que l'homme doit chercher la vérité. Pour connaître le bien il faut l'aimer; l'amour (ἔρως) donne à l'âme l'élan, et l'élève de la contemplation de ce qui naît et périt à la contemplation de ce qui est. Comme il y a deux degrés dans la connaissance, δόξα, ἐπιστήμη, il y a deux degrés dans l'amour: l'un répond au monde sensible, l'autre au monde intelligible; l'un est la Vénus terrestre et populaire, l'autre la Vénus céleste, la Vénus Uranie. Il y a une dialectique ascendante de l'amour, comme de la pensée. D'abord on aime les belles formes, les beaux sons, les belles couleurs, en un mot la beauté physique et surtout celle du corps humain. Quel n'est pas l'enthousiasme des amants! S'ils ne craignaient de paraître insensés, ils sacrifieraient à l'objet bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même. (*Phèdre.*) C'est que déjà cette beauté particulière éveille en nous un vague souvenir de la beauté divine, absolue, que nous avons contemplée à la suite des dieux. « Seule la beauté a reçu en partage d'être la chose la plus manifeste, comme la plus aimable. » (*Phèdre.*) Tous les beaux corps participent d'une même beauté. Dégageons-nous donc de la passion exclusive, aimons les belles formes dans le type qu'elles révèlent et qui les contient toutes. Le corps est beau, parce qu'il exprime la vie de l'âme, l'ordre et l'unité qu'elle met en lui. Élevons-nous donc de l'effet à la cause, de la beauté du corps à la

beauté de l'âme. Toutes les âmes sont belles de la même beauté; élevons-nous au type de toute beauté morale. Mais dans l'âme, qu'est-ce que nous aimons? d'abord les belles actions, puis les beaux sentiments, puis les belles connaissances. Mais plus haut encore est la beauté elle-même, terme suprême de cette poursuite, auquel un dernier élan nous élève. Ainsi le cœur comme l'esprit s'élève, le sentiment comme la pensée monte de degrés en degrés, jusqu'à ce qu'il atteigne l'absolu et se repose enfin dans la contemplation de la suprême beauté, qui est aussi la vérité et la bonté suprêmes. « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines et de tous les vains agréments condamnés à périr; à qui il serait donné de voir, face à face, sous sa forme unique, la beauté divine! » (*Banquet.*)

La dialectique est une méthode métaphysique. — Les idées ; leurs rapports entre elles et au monde sensible. — La logique et la métaphysique, pour Platon, se pénètrent intimement; à vrai dire, ces deux sciences n'en font qu'une. Le réel et l'intelligible se confondent, et le mouvement dialectique qui nous élève à l'idée nous met en possession de l'être véritable. Dire que la dialectique ascendante ne fait que dépouiller de plus en plus la réalité de ses déterminations, qu'elle nous éloigne ainsi de plus en plus de l'être véritable et ne nous laisse que des abstractions de plus en plus vides, c'est combattre Platon, ce n'est pas entrer dans sa pensée. L'idée platonicienne n'est pas l'idée générale. En premier lieu elles ne sont pas formées par les mêmes procédés. Pour généraliser, on compare un certain nombre d'individus, on fait abstraction des caractères individuels, et on résume dans la notion, fixée par un mot, les caractères communs. La généralisation est une opération discursive. L'idée platonicienne nous est donnée par une intuition immédiate, que les procédés logiques préparent, qu'ils ne peuvent remplacer. En second lieu, l'idée générale exprime une moyenne, elle ne peut dépasser la réalité, puisqu'elle en est extraite, puisqu'elle est moins riche qu'elle. Le premier caractère de l'idée platonicienne, au contraire, est la perfection, la pureté absolue et sans mélange. Dans les êtres variables et multiples, aucune qualité n'est pure et parfaite. La vraie égalité est celle qui n'admet plus aucune inégalité; la vraie unité n'admet plus aucun mélange de pluralité. En troisième lieu, la généralisation nous conduirait d'abstractions en abstrations jusqu'à l'idée de l'être indéterminé, la plus pauvre et la plus vide des notions. Au contraire, la marche dialectique nous élève jusqu'à la réalité la plus réelle, jusqu'à l'Être principe de toute existence, jusqu'au bien suprême qui concentre dans sa richesse toutes les perfections.

Enfin l'idée générale est une conception, un acte de l'esprit, en dehors duquel elle n'a pas d'existence. Dans le langage de Platon, au contraire, l'idée est un être réel et concret; elle existe en elle-même et non dans une chose dont elle ne serait que la qualité. Cette existence de l'idée est éternelle, immuable; les phénomènes passent, elle demeure. Il y a éternellement quelque chose qui rend possible l'existence des hommes qui naissent et meurent. Cette réalité intelligible, dont la perfection est la raison de toutes les perfections que manifestent les hommes, c'est l'idée de l'homme, l'humanité en soi.

Ce n'est pas assez de poser ainsi des réalités intelligibles, principes de la connaissance et de l'existence. Si chacune de ces idées est en soi et pour soi, une, immuable, sans aucun rapport avec les autres idées, selon l'opinion des Mégariques, la science est arrêtée à ses débuts, il n'y a pas de jugement possible. Les partisans de l'unité absolue, comme les partisans de la pluralité indéfinie, arrivent à la négation de la science, les uns en arrêtant le mouvement de la pensée, les autres en le précipitant au hasard d'apparences en apparences. Platon reconnaît avec Socrate, son maître, que la science n'existe que par la définition des concepts et la détermination de leurs rapports : c'est le jugement et le raisonnement. Il pose hardiment les principes et les conséquences métaphysiques de la doctrine de Socrate : 1° il n'y a pas de science du phénomène toujours changeant; donc l'idée, objet de la science, est l'être véritable; l'intelligible est le réel; 2° ces idées ont des rapports entre elles, et la fin de la science est de découvrir ces rapports, qui expriment les lois mêmes de l'Être. La dialectique est la métaphysique même. Nous ramenons ainsi les hardiesses spéculatives de Platon à leur vrai caractère. Platon est le *défenseur du sens commun* contre Euclide, Antisthène et les Sophistes.

Les idées forment encore une multiplicité ; mais l'unité est la loi de l'esprit, qui ne s'arrête qu'au suprême intelligible, qu'à l'Idée des idées, au principe qui concentre en lui toutes les perfections. « Tous les êtres intelligibles tiennent du Bien leur être et leur essence... Aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon. » Si l'idée du Bien est la cause de toutes les choses belles et bonnes, elle est donc le principe qui embrasse les idées, concentre en lui toutes leurs perfections. Le terme de la dialectique c'est le principe de l'Être et de la pensée, c'est le Bien, c'est « ce quelque chose de suffisant qui ne suppose rien autre chose » : c'est Dieu.

Le Dieu de Platon, quoiqu'il soit une Idée, semble bien en même temps être un Dieu réel et vivant. « Eh quoi ! nous persuadera-t-on facilement que dans la réalité le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, ne conviennent pas à l'Être absolu ; que l'Être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à

l'auguste et sainte Intelligence? » C'est une intuition rationnelle qui nous révèle, au terme de la dialectique, l'idée du Bien. Platon donne cependant des preuves de l'existence de Dieu. D'abord la preuve par le premier moteur, par la cause efficiente : « Comment ce qui est mû par un autre serait-il le principe du changement? » Dieu est donc le principe du mouvement dans le monde. Mais ce qui surtout confirme l'existence du Bien suprême, c'est la présence visible du Bien dans la nature. Secondement, la preuve par les causes finales : « S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mouvement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements, on en doit conclure évidemment qu'une âme pleine de bonté gouverne cet univers, et que c'est elle qui le conduit comme elle fait. » (*Lois,* X.) Pourquoi Dieu produit-il le monde? « Il était bon, et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien. Il a donc créé le monde aussi bon que possible, et pour cela il l'a fait semblable à lui-même. » (*Timée.*) Ce Dieu créateur est en même temps Providence. Platon expose formellement la théorie de l'optimisme. Il n'y a pas de mal absolu; le monde est le meilleur des mondes possibles, et il suffit de remettre ce qui semble un désordre à sa place dans le tout pour en comprendre la raison. » Celui qui prend soin de toutes choses les a disposées pour le bien et la conservation de l'ensemble; chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver... Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse... Si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle. »

Les idées sont les seules réalités véritables. Les choses sensibles n'existent donc pas par elles-mêmes, elles tiennent des idées toute leur réalité. Faut-il se représenter les idées comme entièrement séparées des choses, comme des exemplaires, comme de purs modèles, à l'*imitation* desquels notre monde est fait? Telle n'est pas la théorie de Platon. Les idées sont présentes aux choses sensibles. Il n'y a pas imitation (μίμησις), il y a participation (μέθεξις). Comment cette participation des choses aux idées est-elle possible? Les idées entrent-elles dans chaque chose tout entières ou partiellement? Comment peuvent-elles, sans perdre leur unité, se communiquer à des êtres multiples? Ce sont là des difficultés que Platon lui-même signale dans le *Parménide,* et qu'il ne résout pas. Il admet qu'il y a des idées de toutes choses, si viles, si insignifiantes qu'elles nous paraissent. C'est dire que tout ce qui est est intelligible, qu'il n'y a rien qui n'ait sa raison suffisante, rien qui échappe à la pensée et à ses lois, et en ce sens la doctrine de Platon est la philosophie elle-même. Mais comment, si les idées seules existent, si en dehors d'elles il n'y a que non-être, comment est possible notre monde d'apparences? Seul l'intelligible existe : qu'est-ce donc que notre monde sensible? D'où vient la limite au Bien, qui seul est réel? Platon répond à cette difficulté par l'obscure théorie de la matière. Dans le *Timée,* il semble adopter le dualisme. La matière est éternelle; elle est le lieu, l'espace, ce qui reçoit toutes les formes; Dieu est un *démiurge* qui la meut et l'ordonne. Mais ce dualisme, contraire à tout l'esprit de la dialectique, ne peut être la dernière pensée de Platon. Dans le *Sophiste* la matière, le principe de limitation, n'est plus quelque chose de réel, ayant une existence indépendante; c'est le non-être, ce qui n'est pas, τὸ μὴ ὄν. Il faut reconnaître qu'il est assez difficile d'entendre l'existence du non-être, et comment il limite l'être. Faut-il croire que pour Platon les idées seules existent, que notre monde est le monde même des idées, mais dans un mélange (μίξις εἰδῶν), dans des combinaisons que limitent certaines lois nécessaires? La matière ne serait alors que la nécessité logique qui limite le nombre des combinaisons possibles.

Morale et politique de Platon. — La théorie et la pratique sont intimement liées. Nier la vérité, c'est nier le bien. S'il n'y a que des phénomènes, il n'y a que des sensations, et le plaisir est la fin de l'homme. Platon continue la lutte de Socrate contre les Sophistes. Il prépare sa morale, comme sa théorie de la connaissance et de l'être, par une série de réfutations qui doivent purifier (κάθαρσις) l'esprit des erreurs courantes. Thrasymaque et Calliclès, disciples des Sophistes, soutenaient qu'il n'y a pas de lois naturelles, qu'il n'y a que des conventions sociales, que l'homme habile et fort s'affranchit de tous préjugés et s'abandonne à toutes ses passions. Platon soutient contre eux qu'il y a une loi morale, qui ne dépend pas du caprice des législateurs et que la raison découvre en s'approfondissant elle-même. Au terme de la dialectique est l'idée du Bien; les yeux fixés sur elle, nous devons y conformer nos actions. L'idée du Bien est Dieu lui-même; la vertu pour l'homme est donc la ressemblance avec Dieu.

Ressembler à Dieu, c'est mettre l'harmonie entre les divers éléments de sa nature, c'est imiter en soi l'ordre intelligible, que nous révèle la dialectique. Il faut donc connaître l'homme pour savoir ce qu'il doit être. L'âme se compose de trois parties : l'ἐπιθυμία ou le désir, qui comprend tous les appétits, toutes les passions inférieures; le θυμός, l'appétit irascible ou le courage, principe intermédiaire entre la sensation et la pensée; enfin le νοῦς ou la raison. A chacune des facultés de l'âme répond une partie du corps : l'ἐπιθυμία a son siège dans le bas-ventre, le θυμὸς dans la poitrine, le νοῦς dans la tête. Platon, dans le *Phèdre,* compare l'âme à un char attelé de deux coursiers. L'un, noir, rebelle, est toujours prêt à la révolte; l'autre, blanc, généreux, contient son compagnon s'il est bien dirigé, mais s'emporte avec lui s'il n'est pas contenu par une main ferme et attentive. Le cheval noir et rebelle, c'est l'ἐπιθυμία; le cheval blanc, c'est le θυμός; le cocher, c'est le νοῦς. Le νοῦς doit

contenir le θυμός, s'en servir habilement comme d'un auxiliaire contre l'ἐπιθυμία.

A chacune des parties de l'âme répond une vertu. La vertu de l'ἐπιθυμία est la tempérance (σωφροσύνη); elle consiste à modérer les passions, à fuir les excès, à préparer l'âme, en la détachant du corps, à l'intelligence du vrai. La vertu du θυμὸς est le courage (ἀνδρία); elle consiste à savoir ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas; elle naît quand le θυμός, au service de la raison, est dirigé contre les passions qui troublent l'intelligence. La tempérance et le courage sont la condition de la sagesse (σοφία), qui est la vertu de la raison. Pour s'élever à la vérité, ne faut-il pas être délivré des illusions de l'amour-propre, des passions déréglées, qui naissent de la corruption du corps? La justice (δικαιοσύνη) est la vertu qui naît de la possession des autres vertus; elle est l'harmonie intérieure, l'accord de l'âme avec elle-même. Quand chaque partie de l'âme fait ce qu'elle doit faire (τὰ αὑτοῦ πράττει), quand l'ἐπιθυμία est subordonnée au θυμός, et le θυμὸς au νοῦς, alors de cette harmonie naît la justice.

Le plus souvent on fait entrer dans la notion de vertu deux éléments : la liberté et l'habitude. La liberté prend l'initiative de la vertu; l'habitude nous met en possession de la vertu. Platon méprise la vertu qui ne repose que sur l'habitude; elle est incertaine comme l'opinion; elle convient à l'abeille ou à la fourmi, non à l'homme. La vertu ne dépend pas davantage de notre liberté. La vertu est une science : quand on sait le bien, on le fait. La vraie science est invincible : être vertueux c'est donc uniquement posséder la science du bien. Platon atténue cependant la doctrine de Socrate. Il reconnaît qu'on peut avoir une opinion juste de ce qu'on doit faire, et ne pas le faire. C'est en ce sens seulement qu'il y a opposition entre la théorie et la pratique. Mais si la pratique est mauvaise, c'est qu'à dire vrai la théorie est défectueuse. Quiconque a la vraie intelligence du bien est nécessairement bon.

C'est que l'homme veut son bien, et que, par une loi inéluctable, le bonheur et la vertu sont enchaînés l'un à l'autre. L'Idée du Bien est la réalité suprême, on ne lui échappe pas. Le mal a pour conséquence l'expiation; le désordre doit rentrer dans l'ordre. Il faut rechercher le châtiment, non le fuir. Mieux vaut subir l'injustice que la commettre. L'homme le plus à plaindre est le tyran qui jouit impunément du fruit de ses crimes. Le malade ne refuse pas la douleur salutaire : il va au-devant d'elle, il demande l'application du fer et du feu. Le plus terrible des maux est l'injustice, et seul le châtiment peut en guérir l'âme. Il faut donc ne pas tenir le crime secret; il faut s'offrir au juge, comme on s'offre au médecin : « en sorte que, si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si l'amende, on la paye; si l'exil, on s'y condamne; si la mort, on la subisse. » (*Gorgias.*) L'expiation est le plus grand des biens après l'innocence. Cette théorie implique la croyance à une vie future. Platon, dans le *Phédon*, donne tous les arguments, qu'on a répétés après lui, pour démontrer l'immortalité de l'âme. La mort est la dissolution des éléments qui composent le corps; l'âme est indissoluble, parce qu'elle est pure et simple. Dira-t-on que l'âme n'est que l'harmonie du corps? Mais nous ne voyons pas l'harmonie lutter contre la lyre qui la produit, tandis que l'âme sans cesse lutte contre le corps et peut de plus en plus s'affranchir du désir et de la passion. (*Phédon.*) En second lieu, l'objet propre de l'esprit humain est l'intelligible, l'éternel; il a donc une affinité naturelle pour le divin; « l'âme est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple et identique. Étant telle et de telle nature, lorsqu'elle sort du corps, sans en rien entraîner après elle, elle se rend vers ce qui est immatériel comme elle-même, et, ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable. » Enfin il faut que les bons soient récompensés, les méchants punis. « Telle est la justice des habitants de l'Olympe... Ni toi ni qui que ce soit ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre fait pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer jusqu'aux abîmes de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel. » (*Lois.*)

La morale et la politique ne peuvent être séparées l'une de l'autre. Le devoir de l'État est de faire des citoyens vertueux. L'État n'existe pas pour l'individu; c'est l'individu qui, n'étant qu'un élément de l'État, doit lui être subordonné. Dans la cité, comme dans l'univers, le particulier doit être sacrifié au général, et la multiplicité ramenée à l'unité. La république idéale est une personne collective, une unité vivante, dont les individus sont les membres et les organes. Il y a une psychologie et une morale de l'État, qui ne diffèrent pas de la psychologie et de la morale de l'individu. De même qu'il y a trois parties dans l'âme, il y aura trois castes dans la cité. A l'ἐπιθυμία répond la classe des artisans et des laboureurs, qui travaillent à la satisfaction des besoins et des appétits. Au θυμὸς répond la classe des guerriers, dont la fonction est de défendre l'État au dehors et au dedans. Enfin au νοῦς répond la classe des

philosophes, auxquels appartient de droit le gouvernement. La loi n'est-elle pas la raison ? et les plus sages ne sont-ils pas la raison vivante ? A chaque classe convient une vertu : aux artisans la tempérance, qui les maintient dans leur condition, sans qu'ils tentent d'en sortir ; aux guerriers le courage, aux magistrats la sagesse. Quand chaque classe inférieure se subordonne à celle qui est audessus d'elle, les artisans aux guerriers, les guerriers aux magistrats; quand chacun est ainsi à la place qui est la sienne, alors, par le concours de tous les éléments, l'harmonie règne dans l'État, comme elle règne dans l'âme par la hiérarchie des trois facultés : cette vertu suprême de l'État est la justice. Pour supprimer tout égoïsme, pour faire de l'État quelque chose de vraiment universel et de vraiment un, Platon sacrifie tout ce qui peut fortifier en l'homme le sentiment de l'individualité, tout ce qui peut lui donner une vie propre dans la vie de l'État. Les terres de la République appartiennent en commun à tous les citoyens; il n'y a pas de propriété; il n'y a pas de famille; les femmes, comme les biens, sont communes. Les enfants appartiennent à la cité, sont élevés en commun. Comme il n'y a plus de famille particulière, la République elle-même devient une grande famille; chaque citoyen dans tous les enfants d'un certain âge reconnait ses propres enfants. Tel est le plan qu'expose Platon dans la *République*. Dans les *Lois* il atténue sinon ses principes, du moins la rigueur de leurs applications. Il propose un idéal plus réalisable. Il renonce à la communauté des femmes et des biens, il permet qu'on établisse des lois écrites. Mais l'État garde sa toute-puissance ; il a pour mission d'assurer l'observation de la loi morale, de faire régner la vertu, fût-ce par la force, quand il a épuisé tous les moyens de persuasion. L'individu n'a d'autre droit que celui de faire son devoir, de contribuer par sa vertu à l'existence harmonieuse de la cité, dont il est un rouage et un élément. Cette confusion de la politique et de la morale a pour conséquence une sorte de tyrannie philosophique, un despotisme qui sacrifie la vraie bonté, la bonté libre, à un bien extérieur, à une harmonie apparente.

CHAPITRE IV

ARISTOTE

Vie et écrits d'Aristote. — Caractère de sa philosophie. — Aristote naquit en 384 à Stagyre, colonie grecque de la Thrace. Son père Nicomaque était médecin du roi de Macédoine Amyntas. Dans sa dix-huitième année, il vint à Athènes (367), et pendant vingt ans il resta le disciple de Platon. On rapporte que Platon avait peu de sympathie pour Aristote, auquel il reprochait son esprit caustique et le soin qu'il prenait de sa personne. Sans tenir compte d'anecdotes d'une authenticité douteuse, il est vraisemblable que le maître pressentit dans son disciple un adversaire. En 343, Philippe confia à Aristote l'éducation de son fils Alexandre. Platon n'avait pas été heureux dans ses voyages en Sicile : les Denys n'avaient pas goûté ses plans de réformes politiques. Aristote a eu la gloire d'avoir pour disciple l'un des plus grands hommes de l'antiquité. Alexandre, jusqu'au meurtre de Callisthène, resta son ami. Il lui donnait de l'argent pour acheter des livres; du fond de l'Asie, il lui envoyait des exemplaires de plantes et d'animaux rares. C'est un peu avant le départ d'Alexandre pour l'Asie qu'Aristote revint à Athènes (334). Il y ouvrit une école dans le Lycée, gymnase consacré à Apollon Λύκειος. Il avait l'habitude d'enseigner en se promenant dans les allées du Lycée; d'où vint à son école le nom d'école *péripatéticienne* (des promeneurs). Après la mort d'Alexandre il y eut à Athènes une réaction contre les Macédoniens. Aristote fut accusé d'impiété, et pour se soustraire à cette accusation il se retira à Chalcis, où il mourut dans sa soixante-troisième année (322).

L'œuvre d'Aristote est considérable, elle forme une véritable encyclopédie du savoir humain au IVe siècle avant Jésus-Christ.

Il s'occupe d'abord des lois générales de la pensée et des procédés que suit l'esprit pour atteindre la vérité. Ses écrits sur la logique ont été réunis sous le titre d'*Organon;* les principaux sont les *Catégories*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, les *Topiques*, etc. Il passe à l'étude de la nature, avec le *de Cœlo*, la *Météorologie*, la *Physique*. Après le monde inorganique il trouve devant lui le monde de la vie ; il écrit un traité *des Plantes*, une *Histoire des animaux*, un livre *sur la Génération;* il fonde l'anatomie et la physiologie comparées, et dans cette science délicate des êtres vivants il fait preuve d'un esprit d'observation

et d'un génie créateur qu'admirent encore les savants modernes. Il arrive à l'homme et à la pensée ; il écrit le περὶ Ψυχῆς (de l'âme), et de courts traités *sur la Sensation, sur la Mémoire, sur le Sommeil,* etc. Il étudie les manifestations de l'activité humaine et leurs lois dans la *Rhétorique,* dans la *Poétique,* dans la *Morale à Nicomaque,* dans la *Politique.* Enfin les traités sur la philosophie première (πρώτη φιλοσοφία) comprennent la science des causes, des principes qui dominent toute la vie de la nature : ils furent réunis par les commentateurs en un seul ouvrage, et placés à la suite de la *Physique,* τὰ μετὰ τὰ φυσικά; de là vient le nom de *Métaphysique,* qui désormais désigna la science des causes premières.

Pour comprendre la philosophie d'Aristote, il ne faut point oublier qu'il est tout à la fois le disciple et l'adversaire de Platon. En combattant son maître il le continue.

Pour Platon, ce qu'il y a de réel, ce n'est pas l'individu, ce sont les idées auxquelles il participe. La science nous détache du monde sensible pour nous transporter dans le monde des réalités intelligibles. Quand nous allons de Socrate à l'homme, de l'homme à l'animal, de l'animal à l'Être, est-il vrai que nous nous rapprochions de l'existence véritable? Aristote rejette la théorie des Idées séparées. Elles n'expliquent ni l'existence ni la connaissance du monde qui nous entoure. Comment ce qui est sans rapport avec ce monde pourrait-il le rendre réel ou intelligible? L'Idée transcendante ne peut être un principe de mouvement ici-bas, et nous ne saurions la découvrir où elle n'est pas. Le monde des Idées ne fait donc que doubler inutilement le monde sensible. Ajoutez que l'Idée ayant une existence séparée, distincte de celle des individus auxquels elle se communique, il faut admettre, pour expliquer ce qu'il y a de commun entre l'Idée de l'homme, par exemple, et les hommes individuels, un nouveau principe, dont l'homme en soi (αὐτοάνθρωπος) et les hommes participent également, et ainsi de suite à l'infini; c'est l'argument du troisième homme (τρίτος ἄνθρωπος).

Aristote soutient contre Platon que seul l'individuel existe substantiellement. Expliquer Socrate, ce n'est pas le ramener à des qualités générales, comme aux seuls éléments réels qui le constituent. Ces qualités n'existent au contraire que par les hommes qui les possèdent; en elles-mêmes elles ne sont que de vaines abstractions. Le général est immanent (ἐνυπάρχον) à l'individuel, il n'est que par lui, qu'en lui. Comprendre les choses, ce n'est pas se détacher du monde sensible, combiner des idées selon leurs rapports rationnels. La vérité n'est pas en dehors de notre monde ; elle est sous nos yeux, dans les faits qui nous entourent ; le premier moment de la science est l'expérience, l'observation des phénomènes. C'est du sensible que nous devons dégager l'intelligible : ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.

Mais ce n'est pas à dire qu'Aristote soit un empirique, au sens ordinaire de ce mot. Il est resté le disciple de Platon. Les concepts ne sont pas pour lui des mots, de pures abstractions de l'intelligence (nominalisme) ; ils répondent à ce qui est; ils n'ont pas, il est vrai, une existence séparée, mais ils existent dans les individus (*universalia in re*), et ils sont dans notre monde tout ce qu'il y a, en dernière analyse, de réel et d'intelligible.

La science n'a pas pour objet le particulier, mais le général ; elle revient à définir les concepts et leurs rapports (syllogisme — démonstration). En un sens, l'individu seul existe ; mais il se compose (σύνολον) de la matière (ὑποκείμενον — ὕλη) et de la forme (μορφή — εἶδος). La forme, c'est l'essence qu'exprime le concept (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία); c'est ce qui répond à l'idée de Platon. Or la matière n'a aucune existence par elle-même ; elle se définit : ce qui peut être ceci ou cela. La réalité est donc, dans l'individu, ce qui répond au concept, la forme qui détermine la matière, la qualité, la perfection. Platon ne disait pas autre chose. Le général est l'intelligible, parce qu'il est, dans les choses particulières, la réalité véritable.

La philosophie d'Aristote, comme celle de Socrate et de Platon, est une philosophie du concept ; la logique du syllogisme continue et développe la méthode de division dialectique. Le problème de la science n'est pas transformé ; il revient à dégager des phénomènes ce qu'il y a de fixe et de permanent, à chercher l'intelligible dans les concepts et dans leurs rapports, qui expriment l'être et ses lois.

Métaphysique. — Les catégories. — Les quatre causes du mouvement. — La puissance et l'acte. — Évolution progressive de la nature. — En classant les diverses formes de la pensée, qui répondent à l'être et aux attributs par lesquels on le détermine, Aristote marque nettement ce qui sépare sa doctrine de celle de Platon. Les manières d'être sont postérieures à l'être ; le général n'a pas d'existence par soi ; les qualités ne peuvent être séparées des individus qui les possèdent : telle est la conclusion de la table des *catégories.* Aristote distingue dix catégories, qui résument tous les objets possibles de la pensée : 1° l'être (οὐσία, τί ἐστι), un homme, un cheval, en un mot les individus; 2° la quantité (ποσόν) ; 3° la qualité (ποιόν) ; 4° la relation (πρός τι), ex. : double, demi, plus grand, etc. ; 5° le lieu (ποῦ) ; 6° le temps (ποτέ) ; 7° la situation (κεῖσθαι) ; ex. : cet homme est assis, debout; 8° la possession ; 9° l'action ; 10° la passion. Ces dix catégories peuvent être réduites à quatre, dans lesquelles peuvent rentrer toutes les notions : être, qualité, quantité, relation. Contrairement à ce que pensait Platon, l'existence n'appartient qu'à la première de ces catégories : supprimez-la, toutes les autres disparaissent.

L'être véritable n'est pas l'universel qui, séparé des individus, n'est qu'une abstraction. Seuls les individus sont des êtres, des substances ; les neuf autres catégories n'expriment que leurs attributs, leurs modes et leurs relations. C'est donc par l'expérience, par l'étude des choses particulières, par l'obser-

vation des individus et des phénomènes, qu'il faut chercher l'universel, objet de la science. Il n'y a pas deux mondes : l'intelligible est dans le sensible; la fin de la science est de l'en dégager. Mais pour Aristote, comme pour Platon, ne l'oublions pas, l'intelligible est le général, qu'exprime et résume le concept. Après avoir dit : l'individuel seul existe, Aristote en vient à montrer que, dans l'individu, ce qui existe réellement, c'est la forme, le général, et c'est de ces deux éléments, difficiles à concilier, l'un empirique et nominaliste, l'autre platonicien et réaliste, que se compose sa philosophie.

Quels sont les principes que nous révèle l'étude de la nature ? Le phénomène qui est comme présent à tous les autres phénomènes, c'est le changement. Le mouvement (κίνησις) n'a pas besoin de démonstration ; l'expérience nous le montre partout autour de nous. Pour qu'il y ait changement, passage d'un état à un autre, il faut quelque chose qui rende possible le changement, qui soit tour à tour ceci, puis cela. Ce qui, sans être encore rien de déterminé, peut devenir ceci ou cela, revêtir telle ou telle qualité, ce qui dans le changement subsiste et se métamorphose, c'est la matière (τὸ ὑποκείμενον, ἡ ὕλη). Le bloc de marbre peut prendre des formes diverses, selon le caprice ou les besoins de l'homme ; il n'est encore ni statue, ni colonne, ni vase, il en est la matière. Quand le sculpteur du bloc de marbre a fait une divinité, une Vénus, un Apollon, la matière s'est déterminée, elle est devenue ceci ou cela. Cette perfection qui fait l'être ce qu'il est, qui le crée et l'achève, cette essence qui permet de la définir, c'est la forme (τὸ εἶδος). Dans le changement, la cause matérielle et la cause formelle sont l'une à l'autre dans le rapport de la *puissance* (δύναμις) *à l'acte* (ἐντελέχεια — ἐνέργεια). Changer, être en mouvement, c'est devenir ce que l'on n'était pas, ce que l'on pouvait être ; c'est acquérir des qualités que l'on n'avait pas, que l'on pouvait avoir. Tout changement est un passage du possible au réel. La matière est donc l'être en puissance ; elle est « ce non-être inexplicable qu'il faut reconnaître dans la nature, partout uni avec l'être ; non-être relatif, non pas absolu, et qui n'existe autrement qu'en voie et en train d'être, ou en chemin vers l'acte, dans l'acte imparfait du mouvement (ὁδὸς εἰς οὐσίαν — ἐνέργεια ἀτελής) ». (F. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, t. II, p. 10.) Quant à la forme, elle est la réalisation des puissances de la matière, elle est l'être achevé, prêt à l'action ou agissant; elle est l'acte propre par lequel l'être est ce qu'il est : être, c'est agir. Cause matérielle et cause formelle, tels sont donc les deux premiers principes que nous révèle dans leurs rapports, par le passage de la puissance à l'acte, l'analyse du mouvement.

Est-ce assez de la matière et de la forme pour expliquer le mouvement? Pour donner une forme à la matière, pour réaliser ses puissances, il faut encore une cause qui la mette en mouvement, *une cause efficiente et motrice* (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις). Ce n'est pas assez du bloc de marbre et de l'idée dans l'esprit du statuaire pour que l'œuvre aussitôt s'accomplisse ; il faut que le statuaire travaille la matière, qu'il agisse sur elle, qu'il la transforme. Mais la cause efficiente elle-même a besoin d'être mise en mouvement, elle ne va pas au hasard, elle marche vers un but : la *cause finale* (τὸ οὗ ἕνεκα) suscite et dirige toutes les démarches de son activité. L'artiste n'agit pas sans raison; ce qui meut sa main c'est sa volonté ; mais sa volonté elle-même se meut sous l'impulsion de l'amour de la gloire ou de la beauté. Ainsi le mouvement s'explique par le passage de la puissance à l'acte, et ce passage lui-même par l'action des quatre causes matérielle, formelle, efficiente et finale.

Ces quatre causes ne sont pas irréductibles. Qu'est-ce que la forme d'un être? c'est l'acte qui lui est propre, ce sont ses puissances réalisées. La forme, par rapport à la matière, est un bien, une perfection ; elle est le terme de son mouvement. Mais le bien vers lequel on s'efforce est une fin. La cause formelle se confond donc avec la cause finale. Quelle est maintenant la cause du mouvement? La cause efficiente ou motrice. Mais cette cause n'agit pas au hasard et sans raison ; le vrai principe qui la meut est le désir du bien. C'est la fin qui marque la direction du mouvement, qui en détermine tous les moments successifs. « La fin du mouvement naturel en est aussi le principe, la cause efficiente. C'est par l'acte où il tend que l'être se meut; c'est cet acte qui, étant sa fin et son bien, fait naître en lui le désir duquel naît le mouvement, et qui, immédiatement présent aux puissances de la matière, les amène à lui et les réalise en lui incessamment. » (F. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, t. II, p. 11.) La vraie cause motrice ne fait donc qu'un avec la cause finale, qui comprend elle-même la cause formelle; tout se ramène à la matière ou puissance, qui est le sujet du changement (ὑποκείμενον), et au bien, qui en est à la fois la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Dans les œuvres de la nature comme dans les œuvres de l'homme, nous trouvons la puissance et l'acte, la matière et le bien. Mais l'homme agit sur la matière du dehors, il lui impose des formes qui répondent à ses fins. Dans la nature la fin, comme présente à la matière, la façonne du dedans. Quand l'homme fait un vaisseau, la fin qu'il poursuit dirige tous ses mouvements et détermine la forme que prend la matière ; mais c'est par une sorte de violence que la forme est imposée aux éléments. Supposez que la fin se réalise d'elle-même, que les arbres se taillent spontanément et que les poutres s'agencent suivant les besoins de la navigation, vous aurez l'image du travail de la nature : la fin est alors comme présente aux puissances de la matière qui aspirent vers elle. Qu'il s'agisse des œuvres de l'homme ou de la nature, nous retrouvons donc les deux principes de toute réalité, la puissance et l'acte, la cause matérielle subordonnée à la cause finale; mais ce qui définit les êtres naturels, c'est qu'ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, mouvement dans la fin duquel consiste leur nature et leur essence même.

Tout se ramène à la puissance et à l'acte, à la matière et au bien ; cherchons quels sont les rapports de ces deux termes dans

la vie universelle. La matière, par définition, est ce qui peut être ceci ou cela : il est donc impossible d'atteindre jamais la matière absolue. Que serait en effet cette pure matière? Ce qui pourrait être ceci ou cela ne serait rien, une sorte de néant. Nous pouvons descendre indéfiniment les degrés de l'être, nous n'arriverons pas à la puissance nue; le *rien,* le *ni l'un ni l'autre* ne peut ni être ni être connu. L'idée de matière est donc une idée relative. Rien n'existe qui déjà ne soit organisé, qui déjà ne réalise une certaine perfection, et ce qui est matière par rapport à une forme supérieure est forme par rapport à une matière plus simple. Le bois, par exemple, est matière par rapport au lit ou à la table; mais il est forme par rapport aux éléments qui le constituent et qu'il organise. Il n'y a donc pas d'interruption brusque ni de saut dans le mouvement de la nature. L'univers est soumis à une loi de progrès continu qui, par une série de termes en rapport, l'élève du moins au plus parfait. Il se soulève sans cesse vers une fin supérieure en se servant du bien déjà réalisé comme d'un moyen pour une perfection plus haute. Rien de ce qui est fait n'est fait en vain; la nature ne reprend pas sans cesse son œuvre; elle ne va pas d'un côté, puis d'un autre : elle monte toujours plus haut, dans la même direction; c'est du réel qu'elle fait sortir l'idéal; artiste habile, elle trouve dans l'œuvre faite la matière de l'œuvre meilleure qui la sollicite. Le minéral est déjà forme, puisque la puissance pure n'existe pas; mais l'inorganique est matière par rapport au monde de la vie. Le végétal comprend toutes les perfections du minéral, mais, en organisant les éléments organiques, il réalise une forme nouvelle, la vie. L'animal à la vie végétative qu'il comprend ajoute la sensibilité et le mouvement. Enfin au dernier terme apparaît l'homme, qui à la vie végétative et animale ajoute la pensée. L'homme est le résumé et le but de la nature, parce que la pensée est la perfection la plus haute, le bien suprême au delà duquel il n'y a plus rien à chercher. Si la fin poursuivie est, comme nous l'avons vu, le principe du mouvement, si le bien désiré est la cause motrice, le supérieur explique l'inférieur; ce qui n'est pas encore est la vraie raison de ce qui est déjà, et le principe du mouvement universel est dans le but suprême auquel tend la nature et qu'elle atteint au terme de ses efforts successifs. C'est donc l'acte le plus parfait, le bien le plus élevé, qui est à la fois la forme, la cause motrice et la fin de tout ce qui est, et nous pouvons dire que tout ici-bas s'explique par la pensée, que tout bien réalisé en est une première et plus ou moins vague expression, jusqu'à ce que dans

l'esprit de l'homme, dans l'intelligence en possession d'elle-même soit prononcé le dernier mot des choses, et l'énigme résolue.

Dieu principe du mouvement universel. — Sa nature. — Ses rapports au monde. — Une question maintenant se pose : quel est le principe de ce progrès incessant vers le meilleur? Le monde, suivant Aristote, n'a pas eu de commencement, et il n'aura pas de fin. Le mouvement est éternel, comme le temps qui le mesure : l'idée du présent enveloppe l'idée du passé et l'idée de l'avenir. Il est donc possible de remonter à l'infini la série des causes secondes. Mais ce n'est pas à dire que le mouvement s'entende par lui-même : constater un fait n'est pas l'expliquer. Les causes ne se suffisent pas à elles-mêmes; prolonger leur série à l'infini n'est pas changer leur nature. Si le monde est éternel, éternellement il est insuffisant, incomplet; éternellement il a besoin d'une raison suffisante, qui le rende intelligible et réel. C'est sous l'action d'un bien actuel que toute puissance passe à l'acte : ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. (*Mét.*, IX, 8.) Ce qui est vrai de l'objet particulier est vrai de l'ensemble des choses; au-dessus et en dehors de la série des causes secondes, il faut donc admettre une cause première, éternelle; il est nécessaire de s'arrêter enfin (ἀνάγκη στῆναι) à un premier moteur (πρῶτον κινοῦν), à une réalité qui n'ait plus besoin d'une réalité plus haute pour rendre raison de son existence et de sa perfection. Ainsi le monde n'est éternel que parce qu'éternellement il y a un acte suprême, auquel est comme suspendu l'univers, un premier moteur qui l'ébranle et le dirige. Ce premier moteur est lui-même immobile, κινοῦν ἀκινητόν : car s'il était en mouvement, ce serait pour réaliser ses puissances, pour passer à une perfection plus haute, sous l'attraction d'un bien supérieur, qui serait le Dieu véritable.

Quelle est la nature du premier moteur? En premier lieu, il n'y a en lui aucune puissance qui ne soit réalisée; sinon il serait sujet au changement, et il faudrait élever au-dessus de lui un premier moteur immobile. Dieu est donc tout en acte; il est l'être achevé, parfait. Comme il est sans matière, il est sans pluralité, sans parties; il est la pure intelligence, le νοῦς, et sa pensée a pour objet ce qu'il y a de plus excellent, c'est-à-dire la pensée elle-même. Dieu est donc une intelligence qui se contemple éternellement elle-même, et qui ne diffère en rien de l'objet de sa contemplation; il n'est pas un être qui pense, il est la pensée sans autre objet qu'elle-même, νόησις νοήσεως. Ce Dieu n'est pas une abstraction; il est vivant, actif, heureux. Il est acte pur, il est l'activité sous sa forme la plus haute; or le plaisir est le complément de l'acte : il jouit donc d'une éternelle félicité. « Dieu goûte éternellement une joie une et simple... (*Éth. à Nic.*, VII, 15.) La contemplation est ce qu'il y a de plus doux et de meilleur. La vie est en Dieu (ζωὴ ἐνυπάρχει), car l'action de l'intelligence est

une vie (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή), et Dieu est l'intelligence en acte, et cet acte pris en soi fait sa vie parfaite et éternelle... Nous disons donc que Dieu est un vivant éternel et parfait. » (*Mét.*, XII, 7.)

Quels sont les rapports de ce Dieu à l'univers ? Il n'est pas le créateur du monde, puisque le monde est éternel. Du moins y intervient-il ? le connaît-il ? faut-il voir en lui l'être bienfaisant qui ordonne toutes choses ici-bas et les gouverne selon le plan de sa providence ? Dieu, dit Aristote, ne peut connaître ce monde du mouvement, de la matière et de la puissance. D'abord c'est une imperfection déjà que de penser l'imparfait ; il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas savoir. En second lieu, si Dieu pensait le monde, il y aurait en lui de la matière, de la puissance : car son intelligence aurait besoin pour passer à l'acte d'un objet extérieur à elle. La pensée divine ne peut donc que se penser elle-même, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus parfait et qu'elle ne peut recevoir du dehors l'objet de sa contemplation. Mais nous n'avons admis l'existence de Dieu que pour expliquer le progrès du monde vers le bien. Comment Dieu peut-il être le premier moteur d'un monde qu'il ne crée pas, qu'il ne connaît pas ? Moteur immobile, Dieu ne peut mouvoir par impulsion ; il meut l'univers, comme l'objet aimé attire ce qui l'aime, κινεῖ ὡς ἐρώμενον, comme le désir agit en notre âme par une sollicitation tout intérieure. C'est ainsi que Dieu est le principe de tout ordre et de toute perfection. Dieu est la cause finale de tout ce qui est, et la cause finale est la vraie cause motrice, puisque tout à la fois elle suscite et dirige le mouvement. Le grand bienfait de Dieu, c'est son existence. Il est, et c'est assez pour que tout veuille être. Sous l'attraction de l'acte pur, le monde s'élève par un lent progrès de perfection en perfection, montant vers la pensée, qu'il atteint enfin dans l'intelligence humaine. Si « la nature ne fait rien en vain, si elle est la cause de tout ordre, si partout elle met et conserve la proportion et la beauté », c'est que la nature, soulevée par un désir inconscient vers le bien, imite la pensée, et, en tendant vers elle, la réalise plus ou moins partout, et qu'ainsi tout doit être plein de raison et d'harmonie.

« Ainsi l'acte simple, duquel dépend, auquel remonte toute la nature, c'est l'acte de la pensée, réfléchie, concentrée en elle-même. Et c'est en effet à la pensée que la nature entière aspire et marche, comme à la fin et au bien, par conséquent au principe suprême. Par l'amour qu'elle excite, l'intelligence divine produit d'abord dans le ciel ce mouvement rapide duquel naît la chaleur, cause seconde de toute vie. A tous les degrés successifs de la vie, dans le progrès continu de l'activité, de la simple mixtion à la végétation, de la végétation à la sensibilité, de la sensibilité à la raison, la nature ne fait autre chose que s'élever de la matière informe à la forme achevée de la pensée. A

chaque pas qu'elle fait, à chaque degré qu'elle monte, elle s'explique mieux, elle se fait mieux entendre, elle montre mieux le sens de son être, de plus en plus intelligible à mesure qu'elle est davantage intelligence et pensée. Le terme de ce progrès est l'homme ; l'homme en qui l'intelligence (νοῦς) vient s'ajouter aux sens, comme du dehors (θύραθεν), et, se dégageant peu à peu de l'imagination, s'exerçant toute seule, sans organe matériel, et indépendante du corps, se comprendre et se posséder elle-même... Qu'est-ce alors que le monde, selon la métaphysique d'Aristote, si ce n'est la manifestation de la pensée divine, particularisée, multipliée, diversifiée dans les puissances de la matière, plus ou moins transformées en son action ; en acte dans soi seule, et dans les pures intelligences où elle se réfléchit, en puissance plus ou moins proche de l'acte dans tout le reste... Ce n'est plus, comme dans la dialectique platonicienne, une idée générale, commune à tous les êtres, mais qui n'a de réalité qu'en eux ; c'est la pensée substantielle, dans toute la réalité de l'action la plus parfaite, indépendante de tout et se suffisant à elle-même, mais de laquelle tout dépend, à laquelle tout se rapporte, présente à tout comme chaque âme l'est à tout son corps, inégalement, diversement, et selon que chaque chose la peut porter ; pour mieux dire encore, la pensée absolument active et pensante en elle-même, diversement et inégalement dans les choses, selon toutes les différences du possible. » (F. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, t. II, p. 16, 17, 21.)

La morale et la politique d'Aristote. — Dans sa morale et dans sa politique, comme dans sa métaphysique, Aristote réagit contre le platonisme, sans cesser d'être le disciple de Platon. Dans sa théorie de l'être, nous l'avons vu, il n'accorde l'existence qu'aux individus ; mais la matière étant une sorte de non-être, ce qu'il y a de réel dans l'individu, c'est en dernière analyse la forme qu'exprime le concept. Dans sa théorie de la vie pratique, Aristote de même fait une part plus grande à l'individu, à son initiative et à sa liberté ; mais, comme son maître, il confond la morale et la politique. La politique, au sens large du mot, comprend toutes les sciences pratiques, la morale proprement dite comme la théorie de l'État. La mission de l'État est de faire l'éducation de la jeunesse, et d'assurer tout à la fois le bonheur et la vertu des citoyens.

Socrate et Platon disaient que la science est invincible : que savoir le bien, c'est le faire. La vertu avait quelque chose de général et d'impersonnel comme la science elle-même. Aristote rend à l'individu le mérite et la responsabilité de ses actes, en lui rendant le libre arbitre. Nos délibérations avec nous-mêmes, les conseils, les éloges et les reproches prouvent que l'homme est libre, qu'il est le *père* (γεννητής) de ses actes. On ne punit ni ne blâme les estropiés, les malades. On peut savoir ce qui est bien et faire ce qui est mal, on est méchant volontairement. Aristote reconnaît et accepte les conséquences logiques et métaphysiques du libre arbitre. Les actions de l'homme font partie des phénomènes de l'univers ; si l'homme est libre, il y a des *futurs contingents*, c'est-à-dire des faits qui peuvent être ou ne pas être, qui ne sont pas enveloppés dans les faits présents comme leurs conséquences nécessaires.

Quel usage devons-nous faire de notre liberté ? Quelle est la destinée de l'homme ? Pour résoudre cette question, il n'est pas néces-

saire de s'élever, comme Platon, à l'idée du Bien en soi ; ce que la morale recherche, c'est seulement le souverain bien que l'homme peut atteindre par ses actes : τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. (*Éth. à Nic.,* I, 2.) Pour Aristote, comme pour tous les philosophes de l'antiquité, le souverain bien ne se distingue pas du bonheur. Le bien est identique au bonheur, formule encore bien vague. Pour définir le bonheur, il faut définir le plaisir, qui en est la condition et l'élément. Le plaisir ne se rencontre que dans l'activité qui a conscience d'elle-même ; il ne se sépare point de l'action, il l'achève (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή) ; il en est le complément naturel, il le rend plus facile; il s'y ajoute comme à la jeunesse la beauté. L'activité contrariée, arrêtée par des obstacles qu'elle ne peut surmonter, produit la douleur ; l'activité normale en possession de son objet, dans la plénitude de son développement, s'accompagne de plaisir.

Il y a donc autant d'espèces de plaisirs qu'il y a de modes d'activité, et la valeur du plaisir dépend de la valeur de l'acte auquel il s'ajoute. Pour savoir quel est le bonheur de l'homme, il faut chercher quelles sont les actions les plus conformes à sa nature, à ce qui est son essence même et le distingue des autres êtres. L'homme est vraiment homme quand il accomplit l'action humaine par excellence. C'est dans cet acte qui le fait homme qu'est son bien. Quelle est donc cette activité qui achève notre nature? Ce ne peut être la vie, qui nous est commune avec les plantes, ni la sensibilité, qui nous est commune avec l'animal. La raison seule nous appartient en propre ; en nous la pensée s'ajoute à la vie, à la sensibilité et au mouvement. L'activité humaine, c'est la vie conforme à la raison (ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), et, comme le plaisir s'ajoute à l'activité, l'achève, quand nous faisons ce qui convient à notre nature, le bonheur est notre récompense. Si donc la vertu n'est que la perfection de notre activité naturelle, la vie conforme à la raison nous donne tout à la fois et le bonheur et la vertu, qui sont inséparables.

Quels sont les moyens de conformer sa conduite aux lois de la raison, de réaliser ainsi tout à la fois la perfection et la félicité humaines? Aristote résout cette question par la théorie de la vertu. Quelles sont les conditions de la vertu? D'abord l'intelligence : la vertu consiste moins dans l'acte lui-même que dans les fins qu'on se propose et dans les motifs qui déterminent la volonté : Œdipe n'est pas coupable d'un inceste qu'il ignore. La seconde condition de la vertu, c'est la liberté. L'homme n'est responsable que s'il est libre. La fatalité de l'habitude n'excuse pas le vice, parce que l'habitude a été contractée volontairement. Celui qui a lancé une pierre ne peut plus la retenir, mais il dépendait de lui de ne pas la lancer. Si le coupable n'était qu'un ignorant, comme le dit Platon, il ne serait pas coupable. Que de fois on sait ce qu'on doit faire, sans avoir le courage de le faire! Platon dédaignait la vertu qui ne vient que de l'habitude de répéter certains actes, vertu sans principe, incertaine comme l'opinion. Aristote fait au contraire de l'habitude une condition de la vertu. L'habitude rend l'action facile et comme nécessaire; elle transforme l'action en une tendance, en une disposition ferme et constante à l'acte ; elle fait de la vertu non un bien passager, mais une possession durable. Une seule bonne action ne fait pas plus la vertu qu'une seule hirondelle ne fait le printemps. Si les vertus et les vices sont des habitudes, nous ne les tenons pas de la nature, c'est nous qui les établissons en nous-mêmes par nos actes : car les habitudes ont pour origine des actes semblables à ceux qu'elles engendrent.

La vertu est une habitude qui a son principe dans l'intelligence et dans la liberté. Mais en quoi consiste cette habitude ? quels sont les actes qu'elle nous rend comme naturels? que devons-nous faire pour conformer notre conduite aux exigences de la raison? La morale doit nous enseigner le bon usage des passions naturelles. Le désir nous porte vers ce qui nous est utile, l'aversion nous détourne de ce qui nous est nuisible; il ne faut pas supprimer ces passions, mais les contenir dans de justes bornes, les soumettre à la raison, *philosopher avec elles :* συμφιλοσοφεῖν τοῖς πάθεσι. Supprimer les passions, ce serait se réduire à l'insensibilité, renoncer à la vie : or le bonheur est dans l'action ; d'autre part, l'excès des désirs met dans l'âme le désordre et l'anarchie. Vivre selon la raison, c'est se servir des passions au lieu d'en être l'esclave. La vertu consiste donc dans un juste milieu, également éloigné des extrêmes (ὑπερβολή — ἔλλειψις) ; « elle est une habitude de se tenir dans un juste milieu, que définit pour nous la raison, tel que le définirait l'honnête homme : ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. C'est le μηδὲν ἄγαν des poètes gnomiques; c'est, appliquée à la vie morale, l'idée de l'ordre, de la mesure, de l'harmonie, si chère à la Grèce.

Les vertus se rapportent au désir et à l'aversion; pour les classer il faut donc chercher ce qui excite en nous le désir et l'aversion et déterminer le juste milieu que nous devons tenir par rapport à ces biens et à ces maux. Nous désirons les plaisirs du corps, la richesse, les honneurs, le pouvoir ; nous rejetons les dangers, la douleur, la mort, les injures. Aux plaisirs du corps se rapporte la tempérance (σωφροσύνη), qui est un juste milieu entre l'intempérance (ἀκολασία) et l'insensibilité (ἀναισθησία) ; aux douleurs physiques, aux dangers et à la mort, le courage (ἀνδρεία μεσότης περὶ φόβους καὶ θάρρη), qui est un juste milieu entre la lâcheté et la témérité. La libéralité (ἐλευθεριότης) tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice ; la vertu ne consiste pas à acquérir des richesses, mais à en bien user. La magnificence (μεγαλοπρέπεια) consiste à savoir faire de grandes dépenses pour s'honorer soi-même ou plus encore la patrie ; elle tient le milieu entre la mesquinerie (μικροπρέπεια) et la sotte ostentation (ἀπειροκαλία). Entre l'ambition mal justifiée et l'indifférence aux honneurs Aristote place une vertu, la magnanimité (μεγαλοψυχία), qui n'est que la

conscience légitime du mérite personnel. La douceur se rapporte aux injures qu'il faut repousser sans violence excessive comme sans faiblesse : πραότης μεσότης περὶ ὀργήν : « La douceur est un milieu par rapport à la colère. »

Le bonheur et la vertu pour l'homme consistent à être vraiment homme. L'acte humain par excellence est la pensée. Les vertus pratiques font régner dans la vie l'ordre et l'harmonie, qui sont les lois de la raison. Mais ces vertus n'épuisent pas la destinée humaine ; elles sont des applications de la pensée; elles ne sont pas la pensée toute pure. Elles sont encore mêlées de matière et de puissance, elles sont un milieu entre deux excès, on ne peut les définir que par les passions contraires. Au-dessus de ces perfections imparfaites il y a la perfection absolue; au-dessus de la vie pratique s'élève la vie contemplative, qui seule donne du prix aux vertus inférieures. L'acte propre de l'homme étant la pensée, le souverain bien de l'homme est la contemplation de l'intelligible. Mais le suprême intelligible, c'est la pure intelligence, c'est la pensée sans autre objet qu'elle-même, la pensée de la pensée. Le terme de la perfection et de la félicité humaines est donc la contemplation, l'acte immobile, dans lequel la pensée se touche, pour ainsi dire, se saisit et se possède elle-même. A ces hauteurs l'âme humaine ne fait qu'un avec l'intelligence divine; elle vit avec elle, en elle, au-dessus de la matière; elle y vit immobile, impassible, immortelle.

Telle est la morale individuelle d'Aristote. Mais l'homme n'est pas solitaire; il vit en perpétuel commerce avec ses semblables, il doit les respecter et les aimer. La justice (δικαιοσύνη) n'est plus pour Aristote, comme pour Platon, l'harmonie qui résulte dans l'âme de la possession des autres vertus : elle est une vertu sociale qui consiste à respecter les droits d'autrui. Il faut distinguer la justice commutative et la justice distributive, dont les règles sont différentes. Dans un contrat de vente il y a échange d'une valeur contre une autre: la justice dans ce cas est l'égalité; il faut que les choses échangées soient équivalentes. C'est la justice d'échange ou justice commutative, dont la règle est l'égalité. La justice distributive préside au partage des biens, des honneurs. La règle n'est plus ici l'égalité, mais la proportionnalité. L'égalité serait injuste, puisqu'elle ne tiendrait aucun compte du mérite relatif des personnes. Soit un partage entre deux citoyens : il faut que la première part soit au mérite du premier comme la seconde est au mérite du second : $A : B :: a : b$. Aristote ne veut pas que la justice soit poussée à l'extrême rigueur. La loi est une formule générale; elle s'applique dans les cas les plus fréquents; elle ne prévoit pas les exceptions; elle ne tient pas compte des circonstances. Il faut que l'équité (τὸ ἐπιεικές) adoucisse les duretés de la loi (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου), qu'elle corrige les injustices de la justice stricte. L'équité est semblable à la règle de plomb des Lesbiens, qui pour mesurer la pierre en suit les formes et les contours.

La justice est la condition de la vie sociale; mais la société qui vraiment convient entre les hommes, c'est l'amitié. Si tous les hommes étaient unis par l'amitié, ils n'auraient plus que faire de la justice; mais si tous étaient justes,

ils ne pourraient encore se passer de l'amitié. Aristote distingue trois sortes d'amitié : l'une se fonde sur l'agréable (ἡδύ), l'autre sur l'utile (χρήσιμον), la troisième sur le bien (ἀγαθόν). La première est celle des jeunes gens qui volontiers s'associent pour s'amuser en commun; la seconde est surtout fréquente entre les vieillards, que rapproche l'intérêt; la troisième est la seule amitié véritable, parce qu'elle ne dépend pas d'un caprice ou d'un accident. La plupart des hommes croient que le plus grand bien est d'être aimé, et non d'aimer: rien n'est plus faux; le bonheur naît de l'activité; aimer, c'est agir; être aimé, c'est en un sens pâtir; autant l'action est supérieure à la passivité, autant il vaut mieux aimer qu'être aimé, donner que recevoir. La véritable amitié n'est pas une sympathie superficielle, une inclination passive; c'est une volonté constante du bien et de la félicité d'autrui, c'est une bienveillance et une bienfaisance toujours actives. Aussi n'y a-t-il d'amitié réelle et durable qu'entre les gens de bien. Leur affection ne dépend pas des intérêts et des plaisirs qui passent; elle est solide comme la vertu; ils s'aident à devenir meilleurs, ils se forment, ils se composent l'un sur l'autre; chacun d'eux s'aime et se sent vivre dans un autre lui-même, multipliant sa vie, sa perfection, son bonheur, par la vie, par la perfection, par le bonheur de son ami.

Platon construit *a priori* sa République idéale; Aristote procède par l'observation et par l'expérience; il étudie toutes les constitutions de la Grèce, il cherche à dégager des faits les lois générales de la vie politique. Platon, qui n'accorde de réalité qu'à ce qui est général, qu'aux Idées, veut détruire dans l'homme l'individu : l'État est un être dont les citoyens sont les éléments, les castes les organes. Pour Aristote, l'État est une réunion d'hommes égaux et libres. Pour supprimer l'égoïsme, Platon supprime la famille et la propriété. Aristote montre que dans la République de Platon nul ne se souciera des enfants, qui, étant à tous, ne seront à personne. Il n'y a d'affection possible qu'entre des individus déterminés. De même, qui se soucie des propriétés communes? Chacun trouve qu'il travaille trop, les autres pas assez. Platon n'a fait qu'exagérer l'égoïsme qu'il voulait détruire. Avec la liberté toute initiative a disparu, et aussi tout bonheur. Qu'importe le bonheur des individus, si l'État est heureux? répond Platon. Mais qu'est-ce que le bonheur de l'État, s'il n'est pas le bonheur des individus qui le composent? Une vaine abstraction.

Quelle est donc l'origine de l'État? et quelle doit être sa fin? L'homme est un animal fait pour vivre en société : ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν. Celui qui peut vivre seul est au-dessus ou au-dessous de l'espèce humaine : c'est une brute ou un dieu. La société est donc un fait naturel, elle s'impose à l'homme, elle répond à ses penchants comme à ses besoins. C'est la nécessité de vivre qui fonde l'État; mais l'État fondé a une fin plus haute, le bien vivre : ἡ πόλις γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. La vertu ne peut se développer que dans la cité; la fin de l'État c'est de donner à l'homme tout à

la fois la vertu et le bonheur. Aristote, comme Platon, ne sépare pas la morale de la politique.

Avant de chercher quelle est la forme de gouvernement la plus propre à assurer à l'individu la perfection et le bonheur, voyons quelles sont les conditions les plus générales de la vie en société. La première communauté humaine, c'est la famille: elle comprend les parents, les enfants, les esclaves. Maître absolu de l'esclave (δεσπότης), le père de famille doit commander à sa femme et à ses enfants comme à des personnes libres : à sa femme comme le magistrat aux citoyens dans une république (πολιτικῶς), à ses enfants royalement (βασιλικῶς), en faisant appel à leur affection et à leur respect. La propriété fait le citoyen. Aristote ne cherche pas à fonder moralement le droit de propriété : l'occupation primitive, la conquête et la guerre lui semblent des moyens également légitimes d'acquérir. Mais il a trop le sens politique pour séparer, comme Platon, la propriété de la puissance politique.

Parti de l'étude des cités grecques, Aristote regarde l'esclavage comme une condition nécessaire de la vie en société. Pour que l'homme vive, il faut qu'il trouve des subsistances. Or la terre ne se laboure pas toute seule, la charrue ne se meut pas d'un mouvement spontané; il faut donc à l'homme des instruments vivants: ce sont les esclaves. Il y a des hommes qui n'ont guère de l'humanité que la forme extérieure; ils sont des bras et des jambes, des outils. Ils sont destinés à servir comme de matière à l'existence des hommes véritables. Les esclaves sont incapables d'aucune vertu; et si par hasard on en trouve qui font preuve de tempérance, de courage, de dévouement, c'est que l'âme de leur maître est comme passée en eux et les anime. C'est au maître que revient le mérite de la vertu de l'esclave, comme l'éducation du chien marque surtout l'habileté de celui qui l'a dressé. Cette théorie revient à diviser l'humanité en deux classes : d'une part les Grecs, peu nombreux, qui ont le droit de commander; d'autre part les Barbares, incapables de raison, sans autre droit que celui d'obéir. Aristote, en affirmant nettement qu'un homme véritable ne peut être esclave, préparait la doctrine stoïcienne qui rejette l'esclavage par cette seule raison.

Connaissant les conditions générales de la vie politique, nous pouvons nous demander quelle est la meilleure forme de gouvernement. Aristote reconnaît que toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont justes, mais ses préférences sont pour la démocratie modérée. Il n'y a de vrai gouvernement que par la souveraineté de la loi. « Lorsqu'on demande que la loi soit maîtresse, on ne demande qu'une chose, c'est que la raison règne avec les lois et par les lois. La loi c'est la raison sans la passion. » Quelle est donc la forme de gouvernement qui, plus que toute autre, assure la souveraineté de la loi ? Est-ce la monarchie absolue ? Mais rien ne garantit que le roi gouvernera avec sa raison, et non avec ses passions. Il est dangereux de confier les intérêts de tous à un individu, qui devient le seul citoyen véritable de l'État. En outre, la monarchie a pour conséquence l'hérédité. N'est-il pas déraisonnable d'accepter d'avance pour loi la volonté d'un être dont on ne sait rien encore, pas même s'il ne sera point criminel ou

insensé ? Aristote, songeant sans doute à Alexandre, fait une exception en faveur du génie, qui ne peut être soumis aux règles ordinaires, parce qu'il est supérieur et divin. L'aristocratie, c'est la souveraineté de quelques citoyens. Platon voulait que le gouvernement fût aux plus sages, aux meilleurs; ne faut-il pas avouer que la sagesse n'est pas le fait du grand nombre? La meilleure manière d'assurer le règne de la raison, n'est-ce pas de confier le pouvoir aux plus raisonnables? Mais les aristocrates, comme le roi, ont leurs intérêts propres, qui peuvent s'opposer à l'intérêt public; l'oligarchie ne se sacrifiera pas elle-même. Le citoyen est celui qui participe aux fonctions publiques, celui qui vote et qui juge; la meilleure des constitutions est celle qui fait de tous les membres de l'État des citoyens. « La majorité, dont chaque membre n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, non pas individuellement, mais en masse. Dans cette multitude, chaque individu a sa part de vertu et de sagesse, et le corps assemblé forme, on peut le dire, un seul homme, qui a des pieds, des mains, des sens innombrables et une intelligence en proportion... Un repas à frais communs est plus splendide que celui dont un seul fait les frais. » Les intérêts individuels, par cela même qu'ils s'opposent, tendent à s'annuler ; ce qui reste, c'est l'intérêt commun : la loi a l'universalité de la raison sans passion. La meilleure forme de gouvernement est donc la république tempérée, où se modèrent mutuellement la richesse, le mérite et la liberté. Mais pour que ce gouvernement soit possible, il ne faut ni de trop grandes fortunes ni des misères excessives : les unes engendrent une vanité insupportable, les autres une jalousie honteuse. Le salut de la démocratie est dans la classe moyenne, qui maintient l'équilibre entre les riches et les pauvres, évitant les dangers de l'oligarchie et de la démagogie.

La politique de Platon et d'Aristote est une politique de citoyens grecs; tous deux s'efforcent d'entretenir et de fortifier l'esprit de cité, mais tous deux aussi s'élèvent plus haut, jusqu'à l'amour de la Grèce; ils n'admettent la guerre entre les Grecs que dans le cas de légitime défense; ils ne peuvent supporter qu'on mette sur un Grec le joug ignominieux de l'esclavage. « La Grèce est, pour Platon, la nourrice et la mère commune; elle est au fond la véritable patrie, comme Athènes, et non pas telle ou telle bourgade, était la patrie pour les Attiques. Pour Aristote, c'est le pays des hommes libres, par opposition à la Barbarie, où l'on ne trouve qu'un ramassis d'esclaves. C'est là qu'habitent les arts, les lettres, la philosophie, la vertu et la liberté. Ces deux philosophes bornent, il est vrai, l'humanité à la Grèce. Mais avant eux elle était bornée à Sparte, à Thèbes ou à Athènes. L'hellénisme de Platon et d'Aristote était un premier pas en dehors de la cité. » (Denis, *Hist. des théories morales dans l'antiquité*, t. Ier, p. 243.) Alexandre va plus loin que son maître

Aristote; il dépasse non seulement la cité, mais la Grèce; il semble qu'il entrevoie au delà du droit grec le droit des gens, au delà de l'hellénisme l'humanité. « Les Barbares n'étaient que des esclaves aux yeux d'Aristote, qu'une proie aux yeux de la plupart des Grecs. Alexandre ne vit en eux que des hommes, et il les traita comme des hommes... Il ne fut le plus illustre représentant de la civilisation grecque qu'en s'élevant au-dessus de cette civilisation par son grand cœur et par son génie. Il égala les vaincus aux vainqueurs; il unit les Grecs et les Barbares dans une même culture et dans un droit commun... Dix années lui suffirent pour transformer l'Asie et pour implanter la civilisation grecque en Orient. » (Denis, *ibid.*, p. 252-3.) « Démarate de Corinthe, voyant Alexandre à Suze, s'écria, avec des larmes de joie et de ravissement, que tous ceux qui étaient morts avant de voir Alexandre assis sur le trône de Darius avaient été privés d'un grand bonheur. Pour moi, ce n'est pas ceux à qui il fut donné de voir ce spectacle que j'envie; mais que j'aurais voulu voir ce grand jour, ce jour sacré où Alexandre réunit dans une même tente cent jeunes Persanes et cent Grecs ou Macédoniens qui leur étaient fiancés; où il les reçut tous à une même table et dans des pénates communs; où lui-même, une couronne sur la tête, entonnant le chant d'hyménée, comme un hymne d'amour universel, il célébra la fête d'union de deux grands peuples, fiancé lui-même à une Perse et servant à tous les autres de grand prêtre et de père. » (Plut., *Vertu d'Alex.*, 1er Disc., cité par Denis, t. Ier, p. 253.)

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE GRECQUE APRÈS ARISTOTE. — LES SCEPTIQUES. — LES ÉPICURIENS. — LES STOÏCIENS

Nouveau caractère de la philosophie grecque. — État moral et politique de la Grèce. — Dans la longue période qui s'étend des successeurs d'Aristote au Ier siècle de l'ère chrétienne, la philosophie grecque semble découragée des hautes spéculations. On renonce aux Idées de Platon comme au Dieu d'Aristote; on n'élève plus au-dessus de la nature des principes qui la dépassent, au-dessus de la physique la métaphysique. L'objet unique qui désormais préoccupe les philosophes, c'est le souverain bien de l'homme, son bonheur et sa perfection. Le système tout entier est fait pour la morale, qui en doit être la conséquence. Enfin la félicité ne semble possible que par l'absence de trouble, l'ataraxie (ἀταραξία). Délivrer l'homme des opinions fausses et des passions dangereuses (ἀπάθεια), lui donner avec la sagesse la

sérénité inaltérable : telle est l'ambition commune des Sceptiques, des Épicuriens et des Stoïciens.

L'histoire de la philosophie ne se sépare pas de l'histoire générale. Le philosophe ne fait que prendre une conscience plus nette des inquiétudes, des besoins moraux de ses contemporains. Si la philosophie grecque se transforme, c'est que tout autour d'elle s'est transformé. « En toutes choses, dit M. Ravaisson, les mouvements variés de la sensibilité, les passions, avaient pris dans la conscience humaine une place toujours plus considérable, et joué dans toutes les œuvres de l'esprit un plus grand rôle. Dans la politique, le progrès continuel de la démocratie avait de plus en plus fait passer le pouvoir des mains de la caste héroïque, de l'aristocratie gardienne des traditions, aux orateurs, habiles à remuer les sentiments populaires. Aristote atteste que, de son temps, la rhétorique consistait presque tout entière dans l'art d'émouvoir les passions. Au théâtre, image de plus en plus fidèle de la vie, on avait d'abord représenté à peu près exclusivement ces caractères fixes et immuables que figurèrent les masques scéniques ; aux caractères, aux *mœurs*, avait de plus en plus succédé la diversité infinie des passions. Le dernier venu des grands poètes tragiques, Euripide, est celui qui avait su le mieux, par la représentation du malheur, inspirer la crainte et la pitié, et qui par là avait été, au jugement d'Aristote, le plus tragique de tous. Dans la comédie, un poète formé à l'école péripatéticienne, disciple de Théophraste, Ménandre, abandonnant ces peintures outrées des caractères de la fable ou de l'histoire par lesquelles s'était illustré Aristophane, avait su, par l'analyse seule des mouvements du cœur chez des personnages tout imaginaires, porter l'art au plus haut point de perfection où il lui ait peut-être jamais été donné d'atteindre. L'un et l'autre, Euripide et Ménandre, avaient les premiers cherché souvent le ressort du drame dans l'amour, dans la plus profonde et la plus touchante des passions.

« La musique avait aussi passé graduellement d'un style simple et grave, propre à rendre ces dispositions constantes dans lesquelles consistaient les caractères et les mœurs, à l'expression variée et tumultueuse des passions les plus différentes, qui jetait le trouble dans les âmes.

« La peinture et la sculpture enfin avaient commencé, comme la poésie et la musique, par représenter dans leur grandeur imposante les types héroïques. Les mœurs, selon le terme grec (ἦθος), ou les caractères avaient été leur premier objet; peu à peu elles en étaient venues à exprimer les actions particulières: par là surtout se distinguait de l'antique Polygnote le grand peintre Zeuxis; par là durent se distinguer également des Calon et des Hégésias les Phidias, les Myron, les Polyclète. Enfin Lysippe et Praxitèle, Apelle, Protogène, Euphranor, étaient venus, au temps d'Aristote, tempérer par la grâce de mouvements plus souples, par le naturel et par l'expression des passions, les caractères sévères des vieux maîtres. Dans les arts, dans la poésie, dans la rhétorique et la politique, et enfin dans la vie même, la rigidité des anciennes mœurs (ἦθος) avait donc cédé de plus en plus à la passion (πάθος), à la nature. » (F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphys. d'Arist.*, t. II, p. 66 sq.) Les conquêtes d'Alexandre n'étaient pas faites pour arrêter la décadence morale de la Grèce. Les aventuriers hardis rapportaient de l'Asie ses vices et ses richesses. A la sobriété virile du vieux citoyen grec succédaient tous les raffinements d'une vie molle et voluptueuse. On n'avait d'ardeur qu'au plaisir. Mais on ne trouvait au fond de la jouissance que l'inquiétude, l'agitation, le mécontentement de soi-même.

Autrefois le citoyen vivait pour sa patrie; son temps se dépensait sur la place publique à discuter les intérêts de tous. Après la mort d'Alexandre, la Grèce est impuissante, affaiblie, plus divisée que jamais. On vit au jour le jour, sans rien attendre de grand du lendemain. On ne croit plus à la cité, à

son avenir; on n'a plus souci de l'honneur de la patrie. Les Athéniens décrètent l'apothéose d'Antigone et de son fils Démétrius! On loge le soldat macédonien dans le Parthénon, et l'on donne pour compagnes à la grande statue de Minerve les courtisanes que Démétrius traîne à sa suite. La liberté peut encore exister de nom; en fait elle est détruite, on la reçoit de la tolérance des généraux d'Alexandre. A la vie publique, à ces agitations, à ces dévouements, partout a succédé la recherche inquiète du bonheur individuel, le trouble stérile de la passion, qui naît du désœuvrement. En même temps, la religion sérieuse des ancêtres, leur confiance tranquille dans les dieux protecteurs de la cité est remplacée par la superstition la plus anxieuse, par l'incrédulité la moins sûre d'elle-même et la plus tourmentée. C'est à ces maux que la philosophie devait porter remède; c'est à cet homme, esclave de ses passions, sans patrie à aimer, sans autre religion qu'une lâche superstition, qu'elle devait découvrir le secret du souverain bien. Aussi toutes les doctrines qui naissent à cette époque se proposent d'assurer la félicité de l'homme; toutes croient que le bonheur est dans l'absence de trouble, dans l'*ataraxie*, dans la sérénité; toutes enfin veulent faire l'individu indépendant, non seulement l'affranchir des passions, mais le mettre au-dessus des coups de la fortune. L'homme n'a plus que lui-même, que l'asile inviolable de sa liberté intérieure.

Pyrrhon : scepticisme et indifférence. — Le probabilisme de la nouvelle Académie. — Le scepticisme empirique d'Énésidème et de Sextus Empiricus. — Dès le temps d'Aristote, Pyrrhon (360-270) avait mis le bonheur dans l'absence de trouble, dans l'indifférence absolue. Contemporain d'Alexandre, il avait pris part à l'expédition d'Asie. Il avait connu les prêtres de l'Inde, il avait été frappé de l'indifférence mystique par laquelle ils anéantissaient le monde sensible. Le sage n'affirme rien, ne dit rien (ἀφασία); « pas plus l'un que l'autre » (οὐδὲν μᾶλλον) : telle est la formule dans laquelle il se renferme, et sur tout il suspend son jugement (ἐποχή). La sagesse pratique consiste à mourir aux choses d'ici-bas. Le pyrrhonien peut se conformer aux apparences, agir comme les autres hommes; mais alors même il maintient son âme dans une impassibilité absolue, il garde la conscience de l'universelle illusion. Rien n'est bon que la vertu, rien n'est mauvais que le vice. Est-ce à dire que Pyrrhon prétende définir ce qui est bien, ce qui est mal? Non, la vertu n'est pas autre chose que cette ataraxie, que cette absence d'opinion et de passion, que l'état de l'âme qui a fait évanouir l'illusion du monde sensible.

Pyrrhon est plus encore un moraliste qu'un logicien : la théorie de la connaissance n'est pour lui qu'une introduction à l'éthique du renoncement et de l'*ataraxie*. Le scepticisme logique sortit de l'école de Platon. Arcésilas, fondateur de la nouvelle Académie (315 à 241), ne retient de la dialectique que l'art de mettre en lu-

mière tour à tour sur chaque question le pour et le contre. Sa doctrine est une réaction contre le dogmatisme des Stoïciens; il combattit Zénon sans relâche. Pendant plus de deux siècles la lutte des Académiciens contre le stoïcisme agita les écoles de la Grèce. La science absolue est impossible. Les sens ne nous révèlent pas les choses elles-mêmes, mais seulement l'impression qu'elles font sur nous; nos concepts ne sont que des résumés de sensations. Dès lors il est impossible de rectifier les sens par la raison. Il n'y a pas plus de règle infaillible du vrai dans la spéculation que de mesure absolue du bien dans la pratique. Que faire? Dans la théorie, suspendre son jugement; quand il faut se décider pour agir, se contenter du vraisemblable. C'est la doctrine du *probabilisme*. Carnéade (214-129) est le plus distingué des nouveaux Académiciens et un philosophe de premier ordre. Il combattit Chrysippe, comme Arcésilas avait combattu Zénon. Il disait de lui-même : « Si Chrysippe n'existait pas, je n'existerais pas. » Son grand mérite est de ne s'être pas borné à dire que le sage devait se contenter du probable, mais d'avoir donné une théorie des degrés de la probabilité. Au premier degré sont les représentations qui, considérées en elles-mêmes, sont vraisemblables; au second degré sont les représentations qui, en outre, rapprochées d'autres représentations, ne sont pas contredites par elles; enfin il y a les représentations qui, vraisemblables en elles-mêmes, non seulement ne sont pas contredites, mais encore sont confirmées par nos autres représentations. La probabilité se rapprochait ainsi de plus en plus de la certitude, et c'était, à coup sûr, une idée de génie que de chercher le criterium du vrai, non pas en dehors de l'esprit, mais dans l'esprit même, dans l'accord de ses représentations entre elles.

Les successeurs de Carnéade adoptèrent une sorte d'éclectisme dogmatique, qui mêlait à certaines idées de Platon et d'Aristote des propositions empruntées au stoïcisme; mais le scepticisme reparut au Ier siècle après J.-C. avec Énésidème, qui enseignait à Alexandrie. Énésidème semble le premier avoir ramené à dix les principaux arguments des Sceptiques contre la connaissance humaine. Ces dix tropes (τρόποι) devinrent classiques dans l'École. Voici les principales de ces raisons de suspendre son jugement : 1° sur le même objet les opinions humaines diffèrent; 2° toute démonstration remonte à l'infini; on établit ce qui est en question par une proposition qui doit être prouvée à son tour, et ainsi de suite, sans qu'on puisse s'arrêter jamais; 3° toute connaissance est deux fois relative : son objet varie comme l'esprit qui juge et

comme les termes par rapport auxquels on le connaît; 4° les premiers principes sont arbitraires, puisque, pour éviter la régression à l'infini, on les accepte sans preuve; 5° ce qui sert à la démonstration n'a de certitude que par la proposition à démontrer (diallèle). Énésidème semble avoir aussi exposé les arguments contre la causalité, repris et développés par les médecins empiriques Agrippa et Sextus Empiricus (IIe siècle ap. J.-C.). Les Stoïciens ne reconnaissaient d'existence qu'à ce qui est corporel; ils supprimaient toute intuition de l'intelligible et de l'immatériel. Il ne restait donc plus qu'un procédé pour aller des phénomènes aux causes : le raisonnement. Les Sceptiques démontrent qu'on ne peut conclure des phénomènes aux causes, comme des signes aux choses signifiées. Le signe et ce qu'il signifie sont deux choses relatives l'une à l'autre; or de deux choses corrélatives on ne peut pas connaître l'une sans l'autre; donc on ne peut pas comprendre le signe, en tant que signe, sans ce qu'il signifie. Si nous ne connaissons pas les causes en elles-mêmes, nous ne saurions par suite les conclure des phénomènes : car les phénomènes ne peuvent rien faire connaître qui ne fût déjà connu en même temps et de la même façon que les phénomènes eux-mêmes. Non seulement on ne peut aller des phénomènes aux causes, mais l'idée même de la cause est contradictoire et impossible. Que faire, sinon suivre l'expérience, conclure des phénomènes aux phénomènes, en observant leurs rapports? Dans la médecine, en opposition aux Dogmatiques et aux Méthodiques, leurs adversaires, les Empiriques ne veulent pas qu'on recherche les causes, ni qu'on parte d'une théorie; ils ne cherchent qu'à opposer à la diversité des symptômes particuliers une diversité correspondante de remèdes, découverte soit par l'observation directe, soit par des analogies, simple extension de l'observation.

Épicure : caractère de sa philosophie. — La canonique. — La physique et la théologie épicuriennes. — Épicure (341-270) naquit à Athènes ou peut-être à Samos. Son père était maître d'école, sa mère magicienne. Il accompagnait parfois sa mère quand elle allait dans les maisons prononcer les paroles qui guérissent et qui purifient. Ces souvenirs d'enfance ne furent pas étrangers sans doute à sa haine de la superstition. De bonne heure il s'adonna à la philosophie : un disciple de Démocrite fut son principal maître. En 306 il ouvrit à Athènes l'école où il enseigna jusqu'à sa mort.

Le scepticisme ne pouvait suffire à l'apaisement des âmes : l'homme a besoin de certitude, et le doute, pour la plupart, n'est qu'un trouble et une angoisse de plus. Deux écoles, l'école épicurienne et l'école stoïcienne, s'efforcèrent d'assurer aux hommes le seul bien désormais possible, une félicité tout intérieure, que l'âme se donnât à elle-même, et qui ne pût lui être ravie par les coups imprévus de la fortune. Épicure n'a plus l'ambition d'un Platon ni même d'un Aristote; il ne se préoccupe pas de la cité ni de la Grèce, il n'attend rien des réformes politiques; ce qu'il offre, c'est la délivrance intérieure, la liberté morale. Il ne songe qu'à l'individu. Sa philosophie est une éthique : elle ne tend qu'à dissiper les illusions de la foule pour déterminer la vraie notion du souverain bien. La plus grande cause de trouble, le plus grand obstacle à la félicité humaine, c'est la crainte d'un monde surnaturel : il faut une *physique,* une théorie de l'univers, pour chasser cette crainte. Mais la physique suppose des règles qui permettent de distinguer le vrai du faux; fixer ces règles est l'œuvre de la *canonique.* Une morale, qui détermine la notion du vrai bonheur; une physique, dans la mesure où elle est pratiquement nécessaire pour chasser la crainte chimérique des dieux et de la mort; une canonique, qui donne un criterium du vrai et du faux, voilà toute la philosophie.

Pour enlever aux dieux le gouvernement du monde, il faut une physique matérialiste. Une physique matérialiste suppose une logique sensualiste. C'est ainsi que la canonique, comme toute la philosophie épicurienne, est faite en vue de la morale, à laquelle elle est étroitement liée. Il y a trois *criteriums* de la vérité : les *sensations* (αἰσθήσεις), les *anticipations* (προλήψεις), les *affections* (τὰ πάθη). Sur les affections, qui nous font connaître uniquement le plaisir et la douleur que les choses nous causent, sans nous rien dire de ce que les choses sont en elles-mêmes, repose la philosophie pratique; avec les sensations et les anticipations nous construisons la philosophie spéculative, c'est-à-dire la physique. La sensation ne se discute pas ; elle est évidente par elle-même, elle s'impose par cela seul qu'elle est présente. L'idée générale n'est que le souvenir de plusieurs perceptions semblables : καθολικὴ νόησις μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. (D. L., X, 33.) Le souvenir permet la prévoyance; nous projetons le passé dans l'avenir, de la mémoire nous faisons une *anticipation.* C'est l'origine empirique des idées qui fait leur valeur : la sensation communique à l'idée son immédiate évidence (ἐναργεῖς οὖν αἱ προλήψεις). L'anticipation, pour ne pas se perdre à peine acquise, doit être exprimée par un mot qui la fixe : dès lors nous pouvons raisonner, faire la science en unissant ensemble ces mots, qui sont les résumés de nos expériences passées.

Toute connaissance, en dernière analyse, se ramenant à la sensation, tout ce qui est est corporel. Dans ce monde de la matière, rien ne se perd, rien ne se crée. Les corps que nous percevons sont composés d'*atomes* corporels, mais invisibles, dont la petitesse échappe à la grossièreté de nos sens. Ce qui semble s'anéantir ne

fait que se résoudre en ces derniers éléments, comme ce qui semble une création *ex nihilo* n'en est qu'une combinaison mécanique. Ces corpuscules sont solides, indivisibles, immuables dans leur constitution, dans leur figure et leur grandeur. Ils ne suffisent pas cependant à expliquer l'univers : autour de nous tout est dans un perpétuel mouvement, et sans le vide le mouvement ne pourrait pas être. Donc deux principes : les *atomes,* petits corpuscules insécables, en nombre infini, et le *vide* infini, qui permet avec le mouvement des atomes leurs combinaisons.

Une question reste à résoudre : quel est le principe du mouvement? C'est ici que commence l'originalité d'Épicure. Abandonnés à la seule pesanteur, les atomes, comme les gouttes d'une pluie éternelle, descendraient dans l'abîme de l'espace toujours ouvert devant eux, se poursuivant sans s'atteindre jamais, sans jamais s'unir en ces étreintes fécondes qui font sortir du chaos l'univers. Pour expliquer la formation des mondes, il faut donc admettre dans les atomes un pouvoir de changer, d'une quantité aussi petite qu'on voudra, la direction naturelle du mouvement. Mais si ce pouvoir se ramenait à une fatalité mécanique, tous les atomes le subissant en même temps, ils tomberaient encore parallèlement les uns aux autres. Cette *inclinaison* (*clinamen*) doit donc se produire et partout et toujours, mais dans quelques-uns des atomes en un point de l'espace et du temps absolument indéterminable (*nec regione loci certa, nec tempore certo*). Dès lors les atomes se rencontrent, s'attachent, s'engrènent, et le monde peut naître. La formation de l'univers suppose donc dans les derniers éléments des choses une spontanéité, un principe dynamique, qui détruit la nécessité et brise l'enchaînement des causes (*ex infinito ne causam causa sequatur*). C'est ce qu'on appelle le *clinamen.*

Ce qui importe à Épicure, c'est la morale de sa physique. Par elle l'homme est enfin délivré des chimères de la superstition ; la crainte de la mort, la crainte des enfers, la crainte des dieux, telle est la triple chaîne que brise la physique épicurienne. L'âme n'est qu'un amas d'atomes subtils; elle ne peut sentir, penser, agir, sans le corps qui l'enveloppe; aussitôt que son vêtement de chair tombe, elle-même s'évanouit. Dès lors, pourquoi craindre la mort? Est-ce que nous nous soucions du temps qui précéda notre naissance? Tant que nous sommes, la mort n'est pas ; dès qu'elle est, nous ne sommes plus. Si l'âme est mortelle, l'enfer n'existe pas ; les peines éternelles sont des fictions. C'est dans le cœur de l'ambitieux, de l'avare et du criminel, c'est dans nos passions que sont les supplices dont parlent les poètes.

Dans l'univers nous avons trouvé les atomes, le vide et les jeux du hasard ; nulle part nous n'avons rencontré la trace des dieux. Les dieux sont inutiles, leur providence est superflue. A vrai dire, il n'y a pas d'ordre dans la nature, si on entend par là une fin que se propose une volonté raisonnable. Les combinaisons éphémères se détruisent elles-mêmes ; quand elles sont durables, elles durent; et peu à peu, par la multiplicité même des essais infructueux, se constitue le monde tel qu'il nous apparaît. Notre univers est une réussite. Si l'ordre naît du hasard, c'est que rien ne peut échapper à la destruction que ce qui n'est pas détruit par ce qui l'entoure. En un mot, l'ordre n'existe que parce que le désordre se supprime lui-même : l'intervention des dieux est superflue.

L'athéisme semble la conclusion naturelle de la physique épicurienne. Telle n'est pas la pensée d'Épicure. Les dieux existent : la preuve, c'est que chez tous les hommes il s'en trouve des idées (εἴδωλα), qui ne peuvent être que les copies d'êtres véritables. Les dieux sont tels qu'ils nous apparaissent dans les songes, des êtres à forme humaine, figures impalpables, dont le corps n'est pas un corps, *des dieux au trait, deos monogrammos,* qui n'en sont pas moins immortels et bienheureux.

Les dieux sont des fantômes, des formes idéales, des corps glorieux, dont les images descendent jusqu'à nous des intermondes. Théorie raffinée, théorie d'Athénien et d'artiste, qui passe sa vie au milieu d'un peuple de statues, qui vit familièremeut avec Pallas, avec Aphrodite, avec toutes les déesses de marbre, et qui n'a pas le courage de nier l'existence de ces formes divines. Les dieux ne sont pas attachés à la grande roue du ciel, comme des manœuvres à la meule ; ils vivent dans les intermondes, heureux et tranquilles, sans s'inquiéter des hommes ni des choses, au milieu de ce repos absolu qu'atteste la sérénité des marbres. Ils ne dorment pas, le rêve les troublerait : ils sont à table éternellement, absorbant une ambroisie subtile, qui ne fait que passer à travers leur forme divine et se renouvelle sans cesse. Ils causent entre eux pendant ces repas, dans la seule langue qui soit digne des dieux, dans la langue de la Grèce.

Qu'est-ce donc que la divinité? C'est le parfait épicurien, très heureux et très beau. Épicure ne nie pas les dieux ; pour reprendre une expression toute moderne, il les rejette « dans la catégorie de l'idéal ». La vraie piété ne consiste pas à se tourner, la tête voilée, vers une statue de pierre, à baigner les lieux saints du sang des victimes ; elle est l'imitation de la vie divine, elle consiste à contempler toutes choses d'une âme pure et tranquille. La piété est la première des vertus ; elle est l'intelligence et l'amour de l'idéal. Mais seuls les disciples d'Épicure sont vraiment pieux. Leur hommage à la divinité est désintéressé ; ils ne la prient pas par intérêt, mais seulement pour obéir à l'impression que font sur leur âme la grandeur et la beauté sainte de la nature divine.

La superstition antique pesait d'un poids étrange sur les âmes : les dieux étaient partout; à tout instant l'homme les trouvait devant lui, irrités, menaçants. Aussi quand Épicure fit évanouir ce monde fantastique, ne laissant que la nature, sans amour, mais aussi sans colère et sans haine, il apparut à ses disciples comme un rédempteur. De son vivant même, sa philosophie était une religion : ses dogmes étaient résumés dans des catéchismes qu'on apprenait par cœur, et auxquels il eût été sacrilège de changer un seul mot. Colotès veut l'adorer ; Lucrèce, dans son enthousiasme, l'appelle encore un dieu. Ses disciples portent son image gravée sur des anneaux, sur des médailles. Chaque mois ils ont leurs festins où l'on parle du maître ; chaque année, une sorte de cène commémorative, que lui-même a instituée et qui perpétue le souvenir de ses enseignements et de sa vie.

Morale d'Épicure. — Le libre arbitre. — Le plaisir, le désir et la vertu. — La physique purifie l'esprit des vaines terreurs de la superstition; la morale définit le souverain bien et nous donne le secret de la vie heureuse. Nous ne dépendons que de nous-mêmes. Le *clinamen* des atomes devient la liberté dans l'âme : à la contingence dans la nature répond le libre arbitre en nous. « Mieux vaudrait encore être asservi aux fables vulgaires sur les dieux qu'à la fatalité des physiciens. Encore peut-on espérer de fléchir les dieux; mais la nécessité est inexorable. » L'âme est un composé d'atomes subtils; comme l'atome a le pouvoir de changer la direction de sa chute à travers le vide, ainsi, quand nous nous sentons entraînés par la passion, nous pouvons réagir contre cette nécessité intérieure, et pour ainsi dire *décliner* vers la sagesse. Quel usage devons-nous faire de notre liberté? Quel est le souverain bien que doit se proposer le sage? Épicure répond, comme Aristippe : le plaisir. D'abord nous ne jugeons du bien et du mal, de ce qui est à désirer ou à craindre, que par les affections (πάθη), que par les impressions du plaisir et de la douleur. En second lieu nous voyons que tous les animaux, dès leur naissance, cherchent le plaisir et fuient la douleur. Mais qu'est-ce que ce plaisir dont la possession est notre bien suprême? L'originalité de la morale épicurienne est dans cette définition. Il faut distinguer deux sortes de volupté : l'une calme, persistante et durable, la volupté en repos; l'autre vive, rapide et passagère, la volupté en mouvement. La première est l'exemption de toute douleur, de toute inquiétude. La seconde s'excite en nous par je ne sais quel chatouillement de la chair. Le plaisir en mouvement n'est qu'une invitation de la nature à satisfaire les besoins du corps; ce qu'elle demande, c'est la tranquille volupté qui résulte du parfait accomplissement de toutes les fonctions. Ne pas souffrir dans son corps, ne pas être troublé dans son âme, telles sont les deux conditions de la félicité. Les plaisirs de la chair, toujours mêlés de malaise, d'inquiétude et de fièvre, ne sont que les remèdes du besoin, les pourvoyeurs de la vraie volupté, qui consiste dans le sommeil paisible de toutes les souffrances et de toutes les passions.

Le vrai plaisir est l'absence de la douleur; le sage ne demande rien de plus. Quels sont donc les besoins dont la satisfaction est une loi nécessaire, sanctionnée par la douleur? Épicure répond à cette question par sa théorie des désirs. Il y a d'abord les désirs naturels et nécessaires. Ils sont bien faciles à apaiser : « N'est-ce pas en effet un ragoût admirable que le pain et l'eau, quand on en

trouve dans le temps de sa faim et de sa soif? » Qu'on se rappelle que le plaisir de la chair disparaît avec la souffrance née du besoin, et « qu'on rende grâces à la bienheureuse nature d'être si peu exigeante ». Il y a des désirs naturels et non nécessaires : le mariage, l'amour, les affections de la famille. Ce sont bien des désirs naturels, puisque les animaux les partagent; mais le sage sait s'en affranchir; il se garde bien de compliquer sa vie, de se donner des occasions de souffrir. Enfin l'appétit naturel, en se dépravant, donne naissance aux désirs superflus : on veut la richesse, le pouvoir, les grandeurs et la gloire; on aspire à gouverner les hommes, à réformer l'État; comme si la vraie richesse n'était pas la suppression de la cupidité, comme si l'individu n'avait pas assez de se gouverner lui-même. « Ce fut un grand bonheur pour moi, dit Épicure, de ne m'être jamais mêlé aux troubles de l'État et de n'avoir jamais cherché à plaire au peuple, parce que le peuple n'approuve pas ce que je sais, et que j'ignore ce que le peuple approuve. »

Puisque le plaisir est le bien suprême, la vertu n'a aucune valeur par elle-même. « Toutes les vertus prises ensemble, si on les sépare du plaisir, ne valent pas un jeton de cuivre. » (Plut., *adv. Colot.*, c. 30.) Comme la médecine est étudiée non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure, ainsi il faut acquérir la vertu non pour elle-même, mais pour le bonheur qu'elle seule nous assure. De courts plaisirs sont suivis de longues douleurs; c'est à la prudence de nous apprendre à discerner les vrais et les faux biens. La tempérance nous permet de résister aux tentations de la volupté apparente. En nous donnant la force de supporter le mal présent, le courage nous assure des biens plus précieux dans l'avenir. La justice, forme raffinée de l'égoïsme, est une pure convention : nous nous engageons à ne pas attaquer nos semblables pour éviter leurs violences. Une vertu dont la pratique ne se solderait pas par un surcroît de plaisir serait absurde. La conclusion logique d'une telle doctrine serait l'égoïsme le plus étroit. Mais Épicure, sans religion, sans patrie, sans famille, s'épouvante de sa solitude. « Les mêmes réflexions qui m'ont affermi l'esprit contre la crainte d'un mal éternel ou de longue durée m'ont fait savoir que, dans ce court espace de la vie, le soutien le plus sûr et la plus douce consolation étaient dans l'amitié. » Il est vrai que, comme la vertu, l'amitié a son principe dans l'intérêt. Mais une fois formée elle donne naissance à des devoirs sacrés. La dernière pensée d'Épicure, à son lit de mort, fut pour les enfants de Métrodore, qu'il avait adoptés. Épicure étendait à tous les hommes ce sentiment de bienveillance amicale : il disait qu'un esclave est un ami d'une condition inférieure, et lui-même faisait de Mus, un de ses esclaves, son ami et son compagnon d'études. Toute l'antiquité célèbre l'amitié des disciples d'Épicure.

La morale d'Épicure est une morale de gens découragés et las, qui n'ont plus de force et d'espérance que ce qu'il en faut pour vivre au jour le jour. Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plus triste que cet ascétisme sensualiste. Se défendre contre toutes les surprises du sentiment, se surveiller sans cesse, se ramener tout

en soi, se faire aussi petit qu'il est possible, voilà la vraie sagesse. C'est la théorie de la peur, l'égoïsme timide du vieillard et du malade. L'idéal serait de réduire tout son être, toute sa vie, à un point dans l'espace et dans la durée, pour ne laisser plus aucune prise à la douleur. *Nocet empta dolore voluptas.* Vivre, c'est aimer; aimer, c'est s'exposer à la souffrance; évitons l'amour et la vie. Le plaisir stable d'Épicure, disaient les Cyrénaïques, c'est l'état d'un homme qui dort. Ce n'est pas assez dire. Si le bonheur consiste dans l'absence de la douleur, c'est dans l'insensibilité que se cache le souverain bien. Mais la physique épicurienne nous enseigne que cette *apathie* est complète dans la mort. Pourquoi dès lors prêcher avec Épicure la mort partielle, et non avec Hégésias la mort totale? Les anciens avaient résumé à l'avance toute la philosophie dans ces paroles mélancoliques : « Le plus grand bonheur pour l'homme est de ne pas naître, ou, quand il est né, de mourir jeune. »

Est-il juste de dire que la philosophie épicurienne a corrompu la Grèce? Non, cette doctrine s'est répandue rapidement, parce qu'elle répondait à l'état des esprits, parce que, plus ou moins modifiée, elle est la philosophie de toutes les décadences. Loin d'être la cause du dérèglement des mœurs, elle a été une réaction contre l'entraînement général vers le plaisir et la passion. Épicure a ruiné les croyances religieuses; mais il ne restait plus de l'ancienne religion qu'une incrédulité superstitieuse. Il a éloigné les citoyens des affaires publiques; mais la liberté républicaine, les vertus d'autrefois, n'étaient plus; il ne restait que les préjugés nationaux, que les haines des cités contre leurs rivales, que des rancunes et des colères alors sans raison, qu'une commune humiliation n'avait pu faire oublier. Les Épicuriens se sont rencontrés avec les Stoïciens pour détruire ces distinctions de race, que Platon et Aristote regardaient encore comme fondées sur la nature et sur la raison. Épicure ne méprise pas les étrangers, il veut qu'on les admette dans la cité, il reconnaît dans l'esclave un homme : il veut que la paix et la bienveillance règnent entre tous les êtres raisonnables qui peuvent se lier par des contrats. Hermarchus, son disciple, va jusqu'à souhaiter que les hommes et les animaux puissent s'unir par des pactes respectés, parce qu'il serait beau que la justice se répandît ainsi sur toute la surface de la terre.

Les grands Stoïciens : Zénon de Citium, Cléanthe, Chrysippe. — Métaphysique et théologie stoïciennes. — La matière et la forme. — Dieu. — Le stoïcisme est né dans le même temps que l'épicurisme. Il veut porter remède aux mêmes maux, affranchir l'homme, le sevrer de lui-même et de ses passions, lui assurer dans le malheur des temps l'asile inviolable de la liberté intérieure. Mais l'épicurien se dérobe, se dissimule, s'efface; le stoïcien se redresse, résiste, lutte, et va jusqu'à nier le mal, pour cesser de le sentir. « *Relâchement* (ἄνεσις), atonie,

inertie, c'est tout l'épicurisme. Au contraire, le stoïcisme se résume tout entier dans l'idée de la tension (τόνος — ἐπιτάσις) » (F. Ravaisson), du travail (ὁ πόνος ἀγαθόν) (D. L., VI, 2), de la peine et de l'effort. Son héros est Hercule.

Le fondateur de la philosophie stoïcienne, Zénon, naquit à Citium, petite ville de l'île de Chypre (336-264). Son père, qui était marchand, lui rapporta d'Athènes quelques traités socratiques. Cette lecture éveilla en lui la curiosité philosophique. Un naufrage lui ayant enlevé sa fortune, il vint à Athènes et se fit le disciple du cynique Cratès. Mais la grossièreté de son maître le révolta. Il erra alors pendant vingt ans d'école en école, jusqu'au jour où lui-même en ouvrit une dans la galerie qui avait été autrefois le lieu de réunion des poètes. Ses disciples empruntèrent leur nom à cette galerie ou portique : στοά. Cléanthe (331-232) fut le successeur de Zénon dans la direction de l'école. Il avait été athlète et, pour suivre les leçons de Zénon, il avait gagné sa vie en puisant de l'eau la nuit au service d'un jardinier d'Athènes. Il ne semble pas avoir été un penseur original. Chrysippe, au contraire (282-209), le successeur de Cléanthe, a mérité d'être appelé le second fondateur du stoïcisme. On disait de lui : Si Chrysippe n'existait pas, il n'y aurait pas de Portique : εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν εἴη Στοά.

Les Stoïciens, comme les Épicuriens, repoussent la notion de l'existence purement immatérielle ; rien n'existe qui ne soit corps. L'incorporel ne comprend que des abstractions de la pensée, comme l'espace, le temps, la notion générale. Mais ce n'est pas à dire que le monde soit l'œuvre du hasard. Tout corps, quel qu'il soit, est la réunion naturelle, intime, indissoluble, de deux éléments qu'on ne peut séparer que par abstraction : l'un passif, la matière première indéterminée (τὸ πάσχον — ὕλη); l'autre actif, la force toujours en action, toujours tendue, qui pénètre la matière jusqu'en ses moindres parties, qui la meut et l'organise (τὸ ποιοῦν — ὁ ἐν αὐτῇ λόγος). Il n'y a pas de force sans matière, il n'y a pas de matière sans force. Il faut à la matière un principe d'unité qui en maintienne les parties; il faut à la force un sujet où elle réside, dans lequel elle agisse et elle se meuve : *neque enim materiam ipsam cohærere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia; nihil est enim quod non alicubi esse cogatur.* (Cic., *Acad.*, I, 6.) La force travaille au sein de la matière, la façonne, en fait sortir toutes les qualités, comme du germe le soleil fait sortir la plante; c'est pourquoi cette cause est appelée la *raison séminale* des choses, λόγος σπερματικός : la raison, parce que tout est fait avec

intelligence; la raison séminale, parce que tout se développe progressivement, comme du germe la plante.

L'univers, c'est donc la matière animée par la force. La force qui meut la matière en se mouvant en elle, qui l'occupe jusqu'en ses moindres parties, c'est Dieu. Dans un être vivant l'âme est partout présente à la fois : l'organisme est comme un instrument délicat, dont une corde touchée fait vibrer toutes les autres. Ainsi l'univers est une sorte d'animal vivant, dont tous les éléments conspirent et se répondent, un tout en sympathie avec lui-même, πᾶν συμπαθὲς ἑαυτῷ, qui au moindre ébranlement de l'une de ses parties frémit tout entier. L'âme de ce vivant immense, dont les organes sont des mondes, est Dieu. Si tout est lié dans l'univers, si tout le travail des causes y concourt à une même fin, c'est qu'une seule et même âme l'anime. Il n'y a pas de cause incorporelle, Dieu est donc corporel; il n'en est pas moins la sagesse et la raison suprêmes. Ce n'est pas seulement l'harmonie des choses, c'est aussi, et plus encore peut-être, la raison consciente d'elle-même dans l'esprit des hommes, qui atteste la souveraine intelligence de la cause des causes. Rien n'est livré au hasard, Dieu est tout entier appliqué au gouvernement, à l'administration du monde (διοίκησις); c'est sa raison, c'est lui-même qui se distribue, se répand en tout. *Mundus est sapiens,* la Nature veille sur toutes ses créatures ; mais elle est surtout φιλάνθρωπος, elle aime les hommes; tout semble fait pour eux ici-bas. L'enveloppe du bouclier est faite pour le bouclier, la gaine de l'épée pour l'épée; de même dans le monde tout est fait pour quelque chose. Les fruits de la terre sont faits pour nourrir les animaux, les animaux pour nourrir l'homme; l'homme est fait pour contempler et pour imiter l'harmonie de l'univers : *ad mundum contemplandum et imitandum.* Ainsi nulle part le hasard, qui rencontre après mille échecs la vie et la beauté; partout la raison, qui crée toutes choses pour une fin déterminée et qui va droit au but.

Dieu est une force corporelle et raisonnable, qui pénètre l'univers et en fait un être unique, dont toutes les parties s'appellent et se répondent. Mais comment se représenter cette force divine en travail dans les choses? Le feu seul est assez subtil pour pénétrer partout sans obstacle. Dieu est le souffle pensant et enflammé, πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες; il pénètre le monde de la matière dans ses dernières profondeurs, il en embrasse l'immense contour, *intra et extra tenet,* il circule dans le monde comme le miel court dans les cellules d'un rayon. Les sources d'eaux chaudes, les volcans, les étincelles qui jaillissent des pierres, les astres qui brillent au firmament, nous disent que le feu se cache dans toute matière. Le feu, c'est encore le principe de la vie dans l'animal, de l'intelligence dans l'homme. Mais il ne faut pas confondre ce feu divin avec notre flamme grossière qui détruit et consume. Il s'agit d'un esprit igné; d'un éther subtil, tendu dans les choses, dont les effets bienfaisants se

manifestent par le cours régulier des astres, par la chaleur fécondante du soleil, d'un feu artiste marchant par une voie certaine à la génération du monde : πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Tout étant corporel, toute action est un mouvement; mais un mouvement ne fait que continuer un mouvement antécédent. Dès lors il n'y a point de cause qui ne soit l'effet d'une cause antérieure; il n'y a point de cause qui puisse, comme dans la métaphysique d'Aristote, imprimer le mouvement sans le recevoir elle-même. Tout se tient et s'enchaîne dans l'univers; tout est déterminé, tout est fatal : *causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit.* (Sén., *de Provid.*, 5.) Dieu est tout à la fois la Providence et le Destin. La croyance au libre arbitre n'est qu'une illusion qui a son principe dans notre ignorance des causes. Tout ce qui sera jamais est dès aujourd'hui nécessaire et l'a toujours été.

Jusqu'ici il semble que les Stoïciens admettent deux principes, corporels tous deux, mais de nature hétérogène : l'un passif, la matière ; l'autre actif, la force, qui prend les noms de cause, Providence, Destin. C'est ainsi que Platon et Aristote avaient distingué Dieu du monde, mais sans résoudre le problème de leurs rapports. Les Stoïciens croient trancher la difficulté en montrant que les deux principes sont identiques dans leur essence. La matière inerte, inactive, c'est encore le feu divin, mais relâché de sa tension première. A vrai dire, il n'y a qu'un seul être, d'où tout vient, où tout retourne : Dieu est la substance unique.

Au commencement tout est force, souffle enflammé, tout est Dieu. En vertu de la loi du rythme, qui fait succéder partout et toujours le repos au travail, au centre un relâchement se produit, et un nouvel élément se forme, l'air. Nouveau relâchement, nouvel élément : c'est l'eau qui naît de l'air comme l'air est né de l'éther. En ce moment le monde est une masse d'eau entourée d'une sphère de feu. Sous l'influence de la chaleur du ciel, une partie de l'eau s'évapore; l'air se forme de nouveau; une autre partie de l'eau se condense : c'est la terre, séjour de l'homme. Alors, sous l'action dirigeante de l'esprit divin, tous les êtres naissent. Mais peu à peu, en vertu de la même loi du rythme, le feu divin, dont le relâchement a produit le monde, retrouve sa tension première. De plus en plus la terre se change en eau, l'eau en air, l'air en feu. Un jour viendra où notre univers sera de nouveau absorbé dans le sein de Dieu. Tout retournera à l'unité première par la *conflagration universelle* (ἐκπύρωσις). Mais à la conflagration doit succéder la *régénération* (παλιγγενεσία) : le monde de nouveau se produit, rien n'y est changé; les mêmes événements se succèdent dans le même ordre; les mêmes peuples, les mêmes hommes, naissent et meurent; Socrate fait les mêmes leçons devant les mêmes disciples. Tel est le panthéisme stoïcien : tout est Dieu, tout est fait par sa substance; « c'est Dieu lui-même qui, se distribuant, se dispensant à tout, dans l'ordre et la mesure prescrits par la raison, se proportionne et s'accommode à toutes les conditions. De la hauteur de sa divinité, il descend au plus humble des états; puis de cet abaissement il se relève, et relève avec lui jusqu'à sa condition première les existences inférieures. » (F. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, t. II, p. 162.)

Canonique stoïcienne : rôle de l'activité dans la connaissance. — A tous les degrés de l'existence nous retrouvons la force en mouvement dans la matière, le labeur de Dieu qui

se tend et fait effort dans les choses. C'est l'esprit igné qui, tendu dans la masse du corps inorganique, maintient la cohésion de ses éléments (ἕξις); c'est par une tension d'un ordre supérieur (φύσις) que l'esprit éthéré triomphe dans le végétal de l'inertie de la matière, et développe dans leur ordre régulier, tout à la fois semence et raison (λόγος σπερματικός), les phénomènes successifs de la vie. Chez l'animal l'esprit éthéré devient âme (ψυχή), capable de sensation et d'appétit, deux formes nouvelles et plus hautes de sa tension et de son effort. Enfin le souffle divin, par un dernier progrès, prend conscience de soi dans l'âme humaine, il devient la raison, le principe dirigeant (τὸ ἡγεμονικόν), ce qui pense et ce qui veut, ce dont chacun de nous dit *je* ou *moi* (τὸ ἐγώ), et que l'on connait par la conscience (συνείδησις). L'homme résume toutes les formes de l'existence par lesquelles la nature s'est élevée jusqu'à lui : il est homme par la raison; une *âme* (ψυχή) préside en lui à une vie animale, une *nature* (φύσις) à une vie végétale; une simple *habitude* tient unis ses os et ses nerfs.

Tout étant Dieu, il n'y a de lois que les lois de la vie divine. L'homme est un petit monde dans le grand monde; il est fait des mêmes éléments, dans les mêmes rapports; son œuvre est en tout d'imiter Dieu, de mettre dans ses idées et dans ses actes l'harmonie par le travail et l'effort. La matière de la connaissance, c'est la sensation; mais ce qui fait la vérité, c'est l'action par laquelle seule on s'empare des éléments de la connaissance et on les organise. L'objet extérieur fait une impression dans l'âme et y laisse une image qui le représente (φαντασία — *visum*) : c'est là un phénomène passif (πάθος). Mais la sensation ne devient vraiment une connaissance que si nous lui donnons notre *assentiment* (συγκατάθεσις — *sensus ipsos assensus esse*), et cet assentiment est un acte de volonté. Toute connaissance résulte ainsi de l'exercice d'une force qui est en notre pouvoir, d'une force volontaire : *assensio in nobis posita et voluntaria*. (Cicér., *Acad.*, I, 11.) Nous ne devons donner notre consentement qu'aux perceptions que nous pouvons saisir et comprendre : car seules ces *perceptions compréhensives* (φαντασίαι καταληπτικαί) nous font connaître à la fois et elles-mêmes et la cause qui les produit en nous. Mais à quel signe reconnaître ces perceptions compréhensives? A la force du choc que l'âme reçoit de l'objet. Et comment mesurer cette force du choc, qui fait l'évidence? Par l'énergie avec laquelle la raison, l'ἡγεμονικόν, répond à l'impulsion venue du dehors, énergie qui n'est autre que celle de la volonté. *Mens quæ sensuum fons est naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur*. (Cic., *Acad.*, II, 10.) De plusieurs perceptions compréhensives rapprochées, réunies, cimentées, on fait une idée générale (ἔννοια), au moyen de laquelle on peut prévoir, *anticiper* l'avenir (πρόληψις). Enfin pour constituer la science il faut unir en un système les idées générales. La science est ainsi une œuvre d'art, une opération de la volonté; elle est la tension de l'âme qui pénètre et organise les éléments de la connaissance, comme la force divine parcourt et contient la matière. « La science est une possession ou *habitude* des représentations (ἕξις), ferme et inébranlable au raisonnement et qui consiste tout entière en tension et énergie. » (Stobée, *Ecl.*, t. II, p. 130.) Zénon compare la simple représentation à la main ouverte, l'assentiment à la main demi-fermée, la compréhension à la main fermée, la science à la main fermée et serrée fortement par l'autre main.

Théorie politique des Stoïciens. — Cosmopolitisme, négation de l'esclavage, charité. — Morale des Stoïciens. — Ses paradoxes. — Il en est de la vie morale comme de la vie intellectuelle; ici encore la vie vraiment humaine est une imitation de la vie divine; l'âme n'est-elle pas une émanation de Dieu, ἀπόσπασμα τοῦ Θεοῦ? La matière de la vie morale n'est plus faite de sensations, mais d'actes. Tout homme est l'artiste de sa propre vie. Comme Dieu fait de l'univers un tout bien lié, il faut que de tous ses actes l'homme compose un tout sympathique à lui-même. De cet accord seul peut naître l'harmonie d'une vie sans trouble, dominée par la force intelligente. Le souverain bien, c'est une vie en accord avec elle-même : *summum bonum vita sibi concors*. Ζῆν ὁμολογουμένως, vivre d'accord avec soi, telle est la formule dans laquelle Zénon résume la morale. Ce qui importe, c'est la constance (*constantia*), c'est la force de la volonté qui, tendue à travers toute la vie, y met l'unité, en coordonne tous les éléments. Les actes ne sont que la matière de la vie; un acte ne vaut donc pas par lui-même; ce qui fait la valeur morale, c'est la force, c'est la tension de la volonté énergique et puissante. Cette force, cette tension est la raison même, le divin en nous, unissant le présent au passé et à l'avenir, embrassant les conséquences et les causes; elle fait de la vie un ensemble conséquent, un tout harmonieux, comme l'univers plein d'accord et de beauté.

La vertu c'est la rectitude d'une énergie tendue à travers les actes de la vie tout entière. Un acte n'est rien, l'accord de la volonté avec elle-même dans les différents actes est tout. Cette théorie a pour conséquence le premier paradoxe stoïcien. Rien n'est bien que le beau, rien n'est mauvais que ce qui est laid et honteux; tout le reste, plaisir, douleur, est absolument indifférent. De plus, le bien n'est pas dans la matière, mais dans la force raisonnable qui lui impose l'ordre et la beauté; il n'y a donc pas à se préoccuper des actes particuliers, de ce que l'homme fait; tout dépend de l'esprit dans lequel il agit, de la constance de sa volonté. Le danger de ce paradoxe, c'est qu'on ne voit pas comment il est possible de distinguer l'homme conséquent dans le mal de l'homme conséquent dans le bien.

La morale stoïcienne a été autre chose, dans l'antiquité, qu'une théorie d'école, un exercice de philosophes; elle a été mêlée à la vie commune, elle a été le refuge de bien des âmes. Pour agir sur les hommes, les Stoïciens ont dû atténuer les conséquences excessives de leur doctrine, se mettre en accord avec le sens commun et avec les exigences de la vie pratique. Cléanthe corrige la formule de Zénon, en ajoutant au ζῆν ὁμολογουμένως les mots τῇ φύσει. Rigoureusement parlant, il n'y a de bien que la tension de la volonté, que l'accord avec soi-même. Mais parmi les choses indifférentes, les unes sont conformes, les autres contraires aux fins de la nature; à la première classe appartiennent la vie, la santé, les richesses, la réputation; à la seconde, la mort, la maladie, la pauvreté, le déshonneur. Sans être bonnes en soi, les choses de la première classe sont donc plus rapprochées du bien, et par suite *préférables* (προηγμένα). En second lieu, parmi les *préférables* il en est qui plus

que toutes les autres conviennent à la nature de l'homme : ce sont les καθήκοντα, les *convenables*, les *offices* (*officia*), selon la traduction de Cicéron. Les καθήκοντα sont, dans l'animal, les fonctions de la nutrition et de la reproduction; chez l'homme, les καθήκοντα comprennent en plus l'acquisition du savoir, les soins de la famille, l'exercice de la tempérance et du courage, en un mot tout ce à quoi nous porte notre nature. Seuls ces actes en rapport avec nos fins naturelles peuvent devenir la matière d'une vie vertueuse. La sagesse consiste à vouloir les καθήκοντα, mais pour l'ordre et la beauté qui résultent de leur accomplissement. Cette volonté raisonnable et droite donne aux καθήκοντα une nature nouvelle; ils sont alors le bien véritable (κατορθώματα). Sans *convenables*, disait Chrysippe, il n'y a pas de choix : donc il n'y a pas de choix raisonnable. Le bien disparaît faute de matière. Ainsi l'indifférence des actes particuliers n'est qu'apparente. On n'est pas sage, quoi qu'on fasse. La matière de la vie, répondent les Stoïciens, prend une valeur parce qu'elle se prête plus ou moins à l'accord et à la beauté.

Un second paradoxe, conséquence de la définition de la vertu par l'accord avec soi-même, est l'égalité de toutes les fautes. Il n'y a pas de degré dans le vice ou dans la vertu. Tout ce qui n'est pas le bien en est également éloigné. La vertu est la rectitude de la volonté : une ligne est droite ou elle ne l'est pas. Qui n'est pas sage est fou; qu'importe qu'on se noie au milieu de la rivière ou tout près de la rive? Les vertus forment un ensemble, un tout en accord parfait; qui ne les a pas toutes n'en a aucune, qui en possède une seule les possède toutes. La sagesse est la perfection; elle ne peut croître ni décroître; elle est ou elle n'est pas. Point de milieu entre la sagesse et la folie. L'insensé, si proche qu'il soit de la sagesse, n'en est pas moins complètement insensé et misérable. Réciproquement, le sage a toute la raison, toute la sagesse, toute la vertu. Il n'a ni opinions ni passions. Il possède toutes les sciences dans leur principe, qui est la raison. Seul il est libre, seul il est riche, seul il est heureux. Arrivé à ce degré de perfection, il n'en peut plus descendre; la sagesse ne se perd pas. Il est l'égal des dieux, il leur est même supérieur : car il ne doit sa perfection qu'à lui-même. Mais aucun stoïcien n'ose se donner à lui-même ce titre de sage; pour rencontrer ici-bas quelqu'un qui ait réalisé la sagesse, il faut remonter jusqu'à Hercule. A quoi bon la philosophie stoïcienne, si les Zénon, les Cléanthe, les Chrysippe, n'ont été que des insensés?

Le paradoxe qui affirme l'égalité de toutes les fautes ne manque pas de grandeur. Il supprime les demi-péchés, il empêche les concessions qu'on se fait à soi-même, il réfute d'avance les sophismes par lesquels on se plaît à se tromper et à endormir la conscience. Il n'y a pas d'accommodements avec le vice. Rien n'est plus contraire à la moralité que de calculer ainsi jusqu'où l'on se permettra d'aller dans le mal sans remords. Les Stoïciens corrigent dans la pratique les duretés de la théorie. Si toutes les fautes sont égales, n'y aura-t-il qu'un châtiment pour toutes les fautes? Non, parce qu'une faute peut en renfermer plusieurs en elle seule. Le parricide, par exemple, n'est pas seulement un homicide; il ajoute au meurtre la trahison, l'ingratitude. Les καθήκοντα violés sont plus ou moins nombreux, plus ou moins importants.

De même les Stoïciens corrigent ce qu'il y avait d'excessif à soutenir que celui qui n'est pas sage est fou, par la théorie du progrès (προκοπή). En accomplissant tous les *offices* (*officia*), tous les actes qui conviennent à sa nature, l'homme peut tenir une conduite semblable à celle que tiendrait un vrai sage. La sainteté est un idéal dont on peut dès lors se rapprocher indéfiniment. Au dernier degré du progrès, on ne se distingue du sage que parce qu'on n'a pas la pleine conscience de sa vertu. Ainsi étaient rétablis, sinon dans la théorie, du moins dans la pratique, les états intermédiaires qui séparent le vice de la perfection.

Il en est de la société comme de l'individu : la vie divine est le modèle qu'elle doit imiter. Une société naturelle existe entre tous les hommes, et même entre tous les êtres, car tout vient de Dieu, et partout est présent l'esprit divin. « On ne peut trouver un autre principe de la justice, disait Chrysippe, que Jupiter et la nature première et universelle. » Le sage doit donc être en accord avec l'univers entier. Cet accord devient fraternité, quand il s'agit de l'homme, en qui Dieu s'aperçoit et se réfléchit lui-même. « Ceux qui ont reçu la raison en partage sont capables de droite raison, donc ils sont capables de loi. Or tous les hommes possèdent la raison, qui est une dans son principe; donc tous les hommes sont capables de loi et de la même loi. » L'esclavage ne peut plus être justifié. L'esclave est homme, donc raisonnable et divin; il ne peut être accusé d'une bestialité incurable. « Il y a, dit Zénon, tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat : à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » La Grèce n'est plus le seul pays de l'intelligence, la seule terre vraiment humaine. La société devient une, le monde remplace la cité; l'humanité, comme l'univers et l'individu, doit former par la fraternité un tout sympathique à lui-même.

« L'apathie épicurienne et l'apathie stoïque, dit M. Denis, expriment toutes les deux un même fait, la décadence politique de la Grèce; mais elles l'expriment différemment. L'une s'abandonne elle-même et cède mollement aux circonstances pour n'en être pas fatiguée. L'autre y résiste avec énergie et fait un effort désespéré pour sauver la dignité de l'homme dans le naufrage de celle du citoyen et de l'État... « Placez-moi dans les plaines glacées, où nul arbre ne pousse au souffle fécond du printemps; placez-moi sous cette zone brûlante que le char du soleil rase de trop près; partout j'aimerai Lalagé avec son doux parler, avec son doux sourire : » voilà le cosmopolitisme égoïste d'Aristippe et d'Épicure. Dans quelque pays que le sort le transporte, l'homme doit se souvenir qu'il n'est point né pour lui-même, mais pour ses semblables et pour le monde : voilà le cosmopolitisme tout humain de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe... Les Stoïciens ont mérité que Sénèque les appelât les fondateurs des droits du genre humain, et l'on peut dire de cette grande et forte philosophie, peut-être avec plus de raison, ce que Voltaire disait de Montesquieu : « Le genre humain avait perdu ses titres, le stoïcisme les a retrouvés. » Ce furent en effet les Stoïciens qui embrassèrent les premiers dans toute son étendue l'idée si féconde et si simple de l'humanité.

« Mais s'ils la comprirent ainsi, c'est qu'ils l'avaient sous les yeux presque réalisée. Alexandre avait essayé de faire un seul peuple des Grecs et des Barbares, et de les unir dans une vaste communauté de droits, d'intérêts, de langage et de civilisation. Le stoïcisme semble avoir hérité de l'esprit universel qui animait le héros dans sa conquête... A cette époque, un Grec retrouvait partout la Grèce, sur les côtes de l'Italie méridionale, en Sicile, à Pergame, à Alexandrie, à Séleucie, à Babylone, dans une partie de l'Europe et dans presque toute l'Asie, jusqu'aux bords du Gange et de l'Indus. Il pouvait donc se croire à juste titre, non plus citoyen de Sparte ou d'Athènes, mais citoyen de l'univers... On vit bientôt, jusque dans les écoles des philosophes, une image de cette société mêlée qui venait de toutes les contrées de la terre. Comme

toutes les conditions se rencontraient dans le Portique, et que, selon le mot de Timon, « une nuée de *Pénestes* ou de serfs et de gueux », tels que le manœuvre Cléanthe et l'esclave Persée, s'y pressaient à côté des citoyens les plus riches et les mieux nés, de même on voyait à côté des vrais Grecs une foule d'hommes de toutes nations, partis de Tyr, de Carthage, d'Alexandrie ou d'Antioche, pour se former dans Athènes à la sagesse hellénique. Le fondateur du stoïcisme n'était lui-même qu'un étranger, et ses ennemis lui reprochaient sottement son origine phénicienne. Timon l'appelait « une vieille gueuse de Phénicie »... Alexandre avait voulu, dans sa gigantesque entreprise, faire du monde entier un seul empire, et malgré la mort qui vint si vite interrompre ses desseins, malgré les guerres qui suivirent ses funérailles, malgré le démembrement de sa conquête, il avait jusqu'à un certain point réussi : il avait laissé la Grèce dans l'Asie, le mouvement dans l'immobilité, la vie dans la mort, la civilisation dans la barbarie. L'audace du conquérant a passé dans les spéculations des philosophes : Zénon, lui aussi, médite une république universelle, la grande république des intelligences, avec Dieu pour maître et sa pensée éternelle pour conduite et pour loi. » (Denis, *Hist. des Idées morales*, t. Ier, p. 368 sq.)

CHAPITRE VI

PHILOSOPHIE LATINE

Caractère de la philosophie latine. — Lucrèce (95-52). — Cicéron (106-43) : son éclectisme. — Alors même que la philosophie grecque, après Aristote, se préoccupe surtout des problèmes de la vie pratique, elle reste spéculative. Les Épicuriens et les Stoïciens se croient encore obligés de faire reposer leur conception de la destinée humaine sur une théorie de l'univers. Les Romains n'ont pas les mêmes scrupules; de la philosophie, rien ne les intéresse que ce qui peut servir à la conduite de l'individu et au gouvernement des peuples. Ils ne retiennent des enseignements de la Grèce que ce qui convient à leur génie national. La spéculation pure leur paraît un exercice d'école, qui n'est point fait pour des hommes d'État. La première apparition de la philosophie à Rome date de l'époque où Carnéade y fut envoyé comme ambassadeur, en même temps que le stoïcien Diogène de Babylone (155 av. J.-C.). Carnéade, dans deux conférences successives, parla pour et contre la justice. Le vieux Caton fit expédier au plus vite ces ambassadeurs. Cinq ans après, un sénatus-consulte expulsait

de Rome tous les philosophes et rhéteurs étrangers. Mais, après la conquête de la Grèce, les vainqueurs et les vaincus mêlent intimement leur existence.

C'était dans les écoles d'Athènes, de Rhodes, de l'Asie Mineure, que les jeunes Romains allaient achever leur éducation, commencée le plus souvent par des précepteurs grecs. Il y avait à Rome tout un peuple d'émigrés qui trafiquaient des vices et des arts de la Grèce. L'hellénisme était une mode, une affectation d'élégance et de bon goût. Mais en se faisant les disciples des Grecs, les Romains ne perdirent pas leurs qualités natives, leur génie héréditaire. Ils remplirent leurs demeures des statues et des livres de la Grèce; ils ne lui prirent pas son désintéressement scientifique, son génie spéculatif, ses facultés d'invention dans la philosophie, dans la science et dans l'art. A proprement parler, il n'y a pas de philosophie latine. L'œuvre du peuple romain a été de débarrasser le stoïcisme de ses subtilités et de ses paradoxes, de vulgariser et d'appliquer les principes de Zénon, de faire passer la grande idée de l'humanité des écoles de philosophie dans les lois et dans les mœurs du monde : ses philosophes sont ses jurisconsultes. Les vrais successeurs d'Alexandre, dit Polybe avec profondeur, ne sont pas les Ptolémées ni les Séleucides, mais les Romains. C'est Rome qui entraîna dans le mouvement de la civilisation hellénique l'Italie, l'Espagne, les Gaules, l'Afrique du Nord. La philosophie latine manque d'originalité; elle ne fait que continuer les traditions des écoles de la Grèce, elle est toute pratique; mais avec elle les idées stoïciennes, dégagées de leur appareil logique, traduites en formules claires et en prédications éloquentes, peu à peu pénètrent dans les esprits et s'insinuent dans les cœurs.

Dans son poème *sur la Nature des choses* (*de Rerum natura*), Lucrèce, l'un des premiers, traduisit dans la langue latine les théories de la philosophie grecque. Il expose avec enthousiasme le système d'Épicure, qu'il vénère comme un dieu. Ce qui fait la valeur poétique et philosophique de Lucrèce, c'est son ardeur de conviction, c'est sa passion pour les idées du maître, c'est son fanatisme et aussi son art de dégager toute la poésie que contient la cosmologie matérialiste d'Épicure, si peu faite, semble-t-il, pour inspirer un poète. Lucrèce est original, sinon par la pensée, qu'il emprunte, du moins par la forme, qui la renouvelle et la vivifie.

Cicéron est l'écrivain qui a le plus travaillé à faire connaître aux Romains la philosophie grecque. Il se vante à plusieurs reprises d'avoir le premier fait parler la langue latine à la philosophie, et de résumer dans ses ouvrages tout ce qu'il y a d'utile dans les spéculations de la Grèce. A Athènes et à Rhodes, il avait suivi les leçons de l'épicurien Phèdre, de l'académicien Philon, du stoïcien Posidonius. Posidonius était lui-même le disciple de Panétius, à qui Cicéron reconnaît avoir emprunté le plan du *de Officiis*.

L'éducation philosophique de Cicéron nous montre quel était alors l'état des écoles de la Grèce. Platon et Aristote sont délaissés; trois écoles se disputent les esprits : les Épicuriens, les Stoïciens, la nouvelle Académie, dont les derniers représentants adoucissent le scepticisme de Carnéade et professent une

sorte d'éclectisme. Cicéron est un Romain ; il ne veut pas effrayer ses concitoyens par des discussions subtiles ou sophistiques, dont lui-même ne comprend pas l'intérêt ; il tient à justifier la philosophie, en prouvant qu'elle est utile. Il parle pour des hommes pratiques, habitués aux affaires. Il écarte ce qu'il appelle « les broutilles et les épines du stoïcisme » ; il cherche à persuader plus qu'à convaincre ; en se faisant philosophe il reste orateur, homme d'action. Les grandes vérités morales doivent devenir le patrimoine commun de l'humanité, se réaliser dans la vie des individus, dans le gouvernement et dans les lois des peuples.

Cicéron est un éclectique. Il adopte la théorie de la connaissance de la nouvelle Académie. L'habitude de l'éloquence le disposait à confondre le vrai avec le vraisemblable. Mais il corrige ce qu'aurait d'inquiétant ce probabilisme sceptique, par un fréquent appel au sens commun. Il désespère d'établir logiquement les principes, il les constate dans la conscience commune des hommes (*notiones natura nobis insitæ*) ; il croit les justifier par le consentement unanime des peuples (*consensus omnium gentium*). Il ne se prononce pas sur les problèmes de la physique, mais il rejette l'atomisme épicurien : son bon sens se refuse à admettre que le hasard ait produit l'ordre du monde. Il repousse les fables de la mythologie et la divination ; mais il ne veut pas renoncer à la croyance en Dieu, à l'immortalité de l'âme. Tous les hommes s'accordent sur ces vérités, parce qu'ils obéissent à une inspiration de leur nature ; le consentement unanime des peuples est l'expression d'une loi et d'une vérité naturelles. Cicéron combat longuement la morale épicurienne au nom de la dignité humaine ; il lui oppose les grands exemples de désintéressement et de vertu, toute l'histoire de Rome. La rigueur des Stoïciens lui paraît excessive. Les paradoxes de ces logiciens de la vertu choquent son bon sens un peu timide. Il adopte une théorie moyenne, une morale de sens commun ; il accepte l'idée du devoir, de la volonté raisonnable et droite, mais s'efforce de la concilier avec une recherche modérée du bonheur. Ce qu'il garde du stoïcisme, ce sont ses thèses sociales ; il les exprime avec une clarté nouvelle, il leur prête la séduction de son éloquence.

« La vraie loi est la droite raison, conforme à la nature, partout répandue, constante, éternelle. Ni le sénat ni le peuple n'ont le droit de nous en délier ; elle n'a pas besoin de commentateur et d'interprète. Elle n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain. » Cette loi éternelle et immuable est le fondement de tout droit, la règle et la mesure des législations humaines. Elle établit entre tous les hommes, qui participent de la raison, une société naturelle, société de justice et d'amour. Exprimée par cet orateur et cet homme d'État, la grande idée de l'humanité sort de l'enceinte étroite des écoles pour entrer dans le monde de la politique et de la vie.

Sénèque (3-65 ap. J.-C.). — Le stoïcisme et le droit romain. — Les derniers Stoïciens. — Sous les Césars, l'opposition est stoïcienne. La tyrannie des empereurs fit du stoïcisme « une foi ardente, une sorte de religion des grandes âmes, qui eut ses dévots et ses martyrs ». On s'attachait désespérément à cette consolation de sentir que la liberté de la pensée est inviolable. « Je veux commander à tes pensées. — Et qui donc t'a donné ce pouvoir ? Comment peux-tu vaincre les pensées et les volontés d'autrui ? — Par la terreur. — Tu ignores alors que c'est lui-même qui se livre et qui s'asservit. Rien ne peut dompter la volonté que la volonté elle-même... » (Épictète.) Il y avait dans cette fière liberté des âmes une limite infranchissable où s'arrêtait la toute-puissance des empereurs. Le philosophe n'est plus un homme d'école, un logicien qui doit prévoir et réfuter les objections d'un adversaire subtil ; il faut qu'il donne force et courage ; il a moins besoin d'esprit que de cœur, de logique que d'enthousiasme. La philosophie devient une prédication ; on écoute les entretiens du maître comme la voix de sa propre conscience. Le philosophe est « l'envoyé de Dieu » ; il réveille l'âme par ses remontrances, par ses exhortations, il la ranime par ses bonnes paroles, jusqu'à ce qu'il lui ait rendu le sentiment de sa force et de sa dignité. On demande un philosophe, comme les chrétiens demandent un prêtre. Chaque grande maison a son philosophe, comme chez nous on avait au XVIIe siècle son confesseur et son directeur de conscience. Après ses adieux à sa famille, Thraséas écoute avec recueillement les paroles du cynique Démétrius sur l'immortalité de l'âme. (Voir Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*.)

Sénèque est un de ces directeurs de consciences. Précepteur de Néron, mêlé aux intrigues et même aux crimes de la cour impériale, il sut racheter par une belle mort les faiblesses de sa vie. C'est un médecin de l'âme, psychologue et moraliste, qui traite par correspondance les maladies morales. « Ce n'est pas le temps, dit-il, de s'amuser à des jeux de dialectique ! Philosophe, ce sont des infirmes et des misérables qui te font appeler auprès d'eux. Tu dois porter secours aux naufragés, aux captifs, aux malades, aux indigents, à ceux qui ont déjà la tête sous la hache. Tu l'as promis. » Un jeune capitaine aux gardes est pris de mélancolie, d'un désespoir sans cause : Sénèque lui montre la vanité de ses douleurs fictives. Une femme perd son fils : il lui envoie ses consolations. En même temps, il attaque l'esclavage, les jeux du cirque ; il prêche la tolérance et la charité. « On se trompe, si l'on pense que la servitude descende et pénètre dans l'homme tout entier : la meilleure partie de l'homme

échappe à l'esclavage, et lorsque le corps est au maître, l'âme est libre et s'appartient. » Ce sont des criminels qu'on force à combattre et à s'entre-tuer dans le cirque; « mais vous, malheureux, quel crime avez-vous commis pour être condamnés à la vue de ce spectacle? Vous ne comprenez pas que l'exemple de cruauté que vous donnez peut retomber sur vous. »

Néron, Vespasien et Domitien chassèrent les philosophes de Rome et de l'Italie. Mais peu à peu les idées stoïciennes, à force d'être exprimées, pénétraient tous les esprits. Si elles ne réussissaient pas à transformer les mœurs, elles modifiaient l'opinion publique. Les déclamateurs et les Sophistes, dans leurs thèses contradictoires, opposaient le droit naturel au droit civil et contribuaient à répandre les principes du stoïcisme. Les grandes idées de la justice et de la charité, de la cité universelle, du droit commun à tous les hommes, sont devenues banales. Les jurisconsultes de Rome Gaïus, Paul, Ulpien, Papinien, parlent le langage du stoïcisme. Ils ne contestent pas les principes de la philosophie, ils en partent, et ils ne les sacrifient qu'à la nécessité de ne pas bouleverser l'ordre établi. « En ce qui concerne le droit naturel, dit Ulpien, tous les hommes naissent libres, tous sont égaux; » s'il en est ainsi, « l'assujettissement de l'homme par l'homme est une institution du droit des gens contraire à la nature, qui originairement nous a faits tous libres ». Les jurisconsultes n'osent pas attaquer l'esclavage, demander sa suppression, mais de plus en plus ils tendent à considérer les esclaves comme des hommes, soumis au même droit que tout le monde. « Le contrat, dit encore Ulpien, tire son origine de l'affection réciproque et du désir de se rendre service, car la société repose sur un certain droit de fraternité. » « La peine, dit Paul, est établie pour l'amélioration des hommes. » Tous ces principes du droit romain témoignent assez de l'influence croissante du stoïcisme; mais dans l'application les jurisconsultes tiennent compte des lois établies et trop souvent se contentent d'atténuer les injustices traditionnelles.

Déjà Sénèque a des mots qui font songer au christianisme; l'esprit des derniers Stoïciens est encore plus près de la religion nouvelle. L'orgueil du sage devient l'humilité du saint. L'expérience de la faiblesse humaine ne laisse plus l'espoir de faire l'homme divin. Il faut éviter l'orgueil et le désespoir, ne pas s'abuser sur la valeur de la vie présente, sans la trop mépriser, puisqu'elle permet l'exercice de la vertu. Suivant Épictète (mort vers 125 ap. J-C.), il y a des choses qui dépendent de nous, et des choses qui ne dépendent pas de nous (τὰ ἐφ'ἡμῖν — τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν). Ce qui dépend de nous, c'est notre pensée; ce qui ne dépend pas de nous, c'est le bonheur, la richesse, la gloire, tous les biens extérieurs. Attachons-nous à ce dont nous pouvons disposer, rien ne pourra nous atteindre. Si nous sommes tentés de regretter ce qui semble aux hommes le bonheur, réfléchissons au peu de valeur de ces biens, qui empruntent leurs séductions aux erreurs de l'opinion. Le mépris de la vie présente, la résignation, qui n'est que la conscience de la raison souveraine, de la bonté providentielle qui veille sur le monde : voilà ce qui caractérise cette dernière phase du stoïcisme. C'est en Dieu que nous devons chercher notre appui; « souviens-toi de Dieu, dit Épictète, invoque-le, afin qu'il te secoure et t'assiste. » Toute la philosophie est dans le *fiat voluntas tua*, ou encore dans la maxime fameuse : *sustine et abstine*.

« O monde, dit Marc-Aurèle, j'aime ce que tu aimes, donne-moi ce que tu veux, reprends-moi tout ce que tu récuses; tout ce qui t'accommode m'accommode; tout vient de toi, tout rentre en toi. Un personnage de théâtre dit : Bien-aimée cité de Cécrops! Et moi ne dirai-je point : Bien-aimée cité de Jupiter! » La vraie liberté se confond avec la résignation, parce que dans le monde tout est conforme à la raison, et que s'indigner contre ce qui paraît un mal, c'est s'indigner contre Dieu même.

La philosophie suit le mouvement de la civilisation antique. Au début, la justice et l'humanité ne dépassent pas les étroites limites de la cité. Les guerres médiques rapprochent un instant tous les Grecs et leur font pressentir, avec l'unité de leur race, la communauté de leurs droits. La guerre du Péloponèse, l'opposition des aristocraties et des démocraties, les luttes sanglantes et stériles, n'arrêtent pas la marche des idées. Platon et Aristote proclament que les Grecs sont naturellement amis et frères des Grecs. Mais les Barbares, l'immense majorité du genre humain, restent en dehors de la société humaine; ils ne sont, suivant Aristote, que la matière servile de la civilisation hellénique. Alexandre s'affranchit des préjugés de son maître et veut unir les Grecs et les Barbares dans une même culture et dans un droit commun. Les Épicuriens, par relâchement et indifférence, méprisent les vertus et l'intolérance du citoyen grec : la paix doit régner entre tous les êtres qui, possédant la raison, peuvent faire entre eux des conventions et des pactes. Les Stoïciens, par le juste sentiment de la dignité humaine, proclament l'égalité et la fraternité de tous les êtres en qui la raison divine prend conscience d'elle-même. Les Romains n'ont pas inventé un système original, mais ils ont réalisé les idées de la Grèce. La cité universelle n'était qu'une théorie, un rêve; ils l'ont presque fondée par leurs conquêtes, et plus encore par l'universalité de leur droit. « Cette grande ville, dit Pline l'Ancien, paraissait avoir été choisie par la Providence pour unir en un seul corps les empires épars et divisés, pour adoucir les mœurs, pour rapprocher par le commerce d'une langue unique tant de peuples aux idiomes barbares et discordants, en un mot, pour devenir la patrie universelle du genre humain et pour donner à l'homme l'*humanité*. » (Cité par M. Denis.)

CHAPITRE VII

DERNIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

Caractères de la dernière période de la philosophie grecque. — Les prédécesseurs du néo-platonisme. — Les conquêtes d'Alexandre, en rapprochant les Grecs et les Barbares, avaient rendu possible le cosmopolitisme stoïcien. La cité antique, dont les dieux n'étaient que les premiers des citoyens et qui ne se soutenait que par l'esclavage, n'avait plus été regardée comme l'idéal de la société humaine. Au-dessus de tous les dieux particuliers s'était élevée l'âme universelle, raison suprême à laquelle participent tous les hommes, et du même coup au-dessus des cités la cité universelle, patrie de tous les êtres raisonnables. L'unité de l'empire romain eut une influence semblable sur le développement de la pensée. L'Italie, la Grèce et l'Orient formaient un nouveau monde politique, auquel devait répondre un nouveau monde philosophique. La philosophie n'a plus son centre et comme sa capitale à Athènes, la ville grecque par excellence, mais à Alexandrie, la ville cosmopolite, où se coudoient les Juifs, les Égyptiens, les Grecs et les Romains. Fondée par Alexandre, enrichie par les Ptolémées d'une bibliothèque unique, peuplée de savants, Alexandrie est le point de rencontre des deux mondes.

Dans cette dernière période, la philosophie unit aux traditions scientifiques de l'hellénisme les ambitions démesurées du mysticisme oriental. Les religions populaires étaient désormais trop au-dessous des idées morales de l'humanité. D'autre part, le scepticisme laissait les âmes dépourvues. A Rome, toutes les superstitions étrangères trouvaient des partisans; les charlatans de la Perse et de la Chaldée avaient leurs clients; les cultes d'Isis, de Sérapis et de Mithra leurs dévots. « C'est le temps de l'astrologie, de la magie, et de mille croyances étranges sur Dieu, sur les démons, sur l'âme et sur l'autre monde, qui de toutes parts débordaient de l'Orient sur l'Occident... A force de ne plus croire, on en était venu à ne plus croire que l'impossible et l'absurde. Épicure et les Sceptiques avaient fait tous leurs efforts pour chasser le divin des esprits, et ils paraissaient n'avoir que trop réussi. Mais le divin y rentrait avec violence et par toutes les voies, au risque d'y porter le trouble et la démence. » (Denis, *Hist. des Idées morales*, t. II, p. 277.) Les philosophes n'échappent pas à l'inquiétude religieuse qui tourmentait les âmes aux premiers siècles de l'ère chrétienne : ils sont surtout préoccupés de la science du divin; leur philosophie est une *théosophie;* leur dialectique s'achève par l'enthousiasme et par l'extase.

L'école néo-platonicienne d'Alexandrie ne fut constituée qu'au commencement du IIIe siècle après Jésus-Christ, par Ammonius Saccas et Plotin; mais elle fut préparée par un long travail antérieur. Durant deux siècles, l'esprit religieux se mêle à l'esprit philosophique. Pour échapper aux objections des Grecs, les Juifs et les Égyptiens cherchent une interprétation philosophique de leurs vieilles religions. En même temps le pythagorisme renaît et justifie la magie, l'astrologie. On croit, en remontant dans le passé, se rapprocher du divin. Des faussaires composent de toutes pièces des poèmes orphiques, des traités qu'ils attribuent à Pythagore ou à ses disciples immédiats.

L'œuvre de Philon le Juif (né vers 25 ans av. J.-C.) nous montre comment on tentait de concilier les légendes religieuses et les dogmes philosophiques. Philon généralise la méthode d'interprétation depuis longtemps en usage chez les Juifs d'Alexandrie; il unit Moïse, Platon et Zénon. Les livres saints de la Judée contiennent la vérité sous une forme symbolique, il faut savoir l'en dégager. Tout est figure, allégorie. Agar est la science encyclopédique, et Sara l'extase supérieure à la science; Jacob représente la raison qui naît après les sens, mais qui doit les primer. Ainsi se révèle l'identité de la religion grecque et du judaïsme. Platon, comme le dira plus tard Numénius (néo-pythagoricien du IIe siècle), n'est qu'un Moïse qui parle grec (Μωϋσῆς ἀττικίζων). Le Dieu suprême est incompréhensible; il est l'Être pur. Le Verbe, le Logos est l'intermédiaire entre Dieu et le monde; il habite en Dieu comme sa sagesse; il est le lieu des Idées; il est le fils, le premier-né de Dieu. L'esprit (πνεῦμα) est issu du Verbe, comme le Verbe est issu de Dieu; il est l'âme du monde, le principe qui l'anime et le pénètre de la sagesse divine. Ainsi, avec Philon, la théologie juive aboutit à la Trinité, à un système de trois principes divins inégaux, descendant par degrés du Dieu inconnu et caché jusqu'au monde. C'est à la même théorie, au moins dans ses traits généraux, que viendra se terminer, avec le néo-platonisme, la philosophie grecque. Vers le même temps (époque de Néron), le plus célèbre des nouveaux Pythagoriciens, Apollonius de Tyane, tentait de réformer le paganisme en le spiritualisant. Sa vie est bien propre à nous éclairer sur l'état des esprits aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Il parcourt la Grèce, l'Italie, l'Asie Mineure, l'Égypte, la Perse et l'Inde, en apôtre et en prophète. Il prêche la charité, le culte intérieur; il fait des miracles; de son vivant et longtemps après sa mort, il est adoré comme un dieu descendu sur la terre. Un jour il disparaît, et ses disciples affirment qu'il est remonté au ciel. Dans son traité *sur Isis et Osiris*, Plutarque (50-125 ap. J.-C.) nous apprend par quelle subtile exégèse les Égyptiens, comme les Juifs, avaient su retrouver le platonisme dans leurs légendes religieuses. Isis est la matière; Osiris est le Verbe, le Logos; de leur union naît le monde visible ou Horus; mais Typhon, le principe du mal, s'efforce de troubler l'ordre du monde : il disperse les membres divins d'Osiris, qu'Isis tâche de rassembler.

Le néo-platonisme. — Plotin : Trinité; procession de Dieu; conversion vers Dieu. — Toutes ces aspirations un peu vagues, tous ces efforts dispersés, se résument enfin dans un grand système philosophique, le néo-platonisme. Nous savons peu de chose d'Ammonius Saccas, le maître de Plotin. Élevé dans le

christianisme, il revint à la philosophie et enseigna à Alexandrie avec un grand éclat; mais il n'écrivit rien. Nous connaissons sa théorie de l'union de l'âme et du corps. « L'incorporel, suivant lui, est de telle nature qu'il s'unit à ce qui peut le recevoir, aussi intimement que s'unissent les choses qui s'altèrent et se détruisent mutuellement en s'unissant, et qu'en même temps, dans cette union, il demeure tout entier ce qu'il était, comme demeurent les choses qui ne sont que juxtaposées. » (F. Ravaisson, *Ess. sur la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 375.) L'âme est tout entière dans chaque partie du corps, mais sans perdre son unité, sans cesser d'être en elle-même et pour elle-même. Cette théorie de l'incorporel, qui se donne sans se perdre, était le principe même de la théologie d'Ammonius, que développe Plotin.

Plotin naquit à Lycopolis, dans la Haute-Égypte, en 204 ou 205 ap. J.-C. A vingt-huit ans il vint à Alexandrie et suivit les leçons des maîtres les plus célèbres; en 243, pour connaître la philosophie des Perses, il s'engagea dans l'armée que l'empereur Gordien conduisit contre la Perse. Il échappa à grand'peine au désastre de cette expédition. C'est alors qu'il vint s'établir à Rome, où il demeura jusqu'à sa mort (269). Porphyre a publié les œuvres de Plotin, son maître, en six séries de neuf traités ou *Ennéades*. La philosophie néo-platonicienne est un éclectisme qui cherche à concilier les trois grandes doctrines de la Grèce, celles de Platon, d'Aristote et de Zénon, dans un système que pénètre et qu'anime l'esprit mystique de l'Orient.

Le principe de tout ce qui est est l'Unité absolue, le Dieu ineffable qui dépasse infiniment l'intelligence humaine. « L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. » On ne saurait le définir sans le limiter. « Il n'est aucune des choses dont il est le principe; il est tel qu'on n'en saurait affirmer rien, ni l'être, ni l'essence, ni la vie; mais c'est qu'il est supérieur à tout cela. » Il n'est pas intelligence; est-ce à dire qu'il soit privé de la connaissance? La connaissance suppose un sujet et un objet; l'Un est au-dessus de cette dualité, il est présent à lui-même, « il a une supra-intellection éternelle (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), une intuition simple de lui-même par lui-même. » L'Un est au-dessus de l'être; est-ce à dire qu'il soit identique au néant? Nullement, mais il est au-dessus de toute existence déterminée. « Que le premier existe dans le sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après lui. » Il est au-dessus de l'être en ce sens qu'il est la source, le principe de tout être.

Ce Dieu, devant lequel l'esprit humain se trouble, va-t-il rester concentré dans son unité solitaire? Il ne peut engendrer par désir: la suprême perfection n'a besoin de rien; ni par nécessité : « Dieu

n'est pas soumis à la nécessité, il est lui-même pour les autres êtres la nécessité et la loi. » Il reste qu'il crée par bonté, par cette richesse infinie qui est l'apanage de la perfection et qui se répand d'elle-même. C'est une loi universelle que tout être arrivé à son point de perfection engendre un autre être semblable à lui, quoique moindre que lui. Le feu émet de la chaleur, la neige du froid; la fleur en s'épanouissant laisse tomber la graine d'où sortira une plante nouvelle; l'animal transmet sa vie; l'homme communique son intelligence; ainsi le Bien suprême ne peut rester enfermé en soi; il crée par émanation une série d'êtres qui lui doivent et leur perfection et leur existence. C'est par une sorte de rayonnement, semblable à celui qui d'un foyer ardent fait jaillir la flamme, que le premier principe *procède* hors de lui-même dans ce qui vient après lui. La loi de cette *procession*, selon la pensée d'Ammonius Saccas, est que le supérieur ne perd rien de ce qu'il donne, que présent à tout il est tout entier en soi.

Quel est le premier être créé par cette émanation du divin? Du parfait ne peut émaner qu'un être tout proche de la perfection. Le premier-né de Dieu est le *Logos*, le Verbe, l'Intelligence. Tout ce qui se trouve ici-bas se retrouve dans le monde intelligible : terres, mers, fleuves, animaux, plantes de toute espèce. Les Idées sont des unités où se trouvent en essence, concentrées dans la simplicité incorporelle, les choses que le monde sensible nous présente étendues et dispersées dans l'espace et le temps. Ces idées ne sont pas des formes abstraites, elles sont des intelligences, elles se pensent elles-mêmes; mais en même temps elles s'unissent dans une idée première qui les comprend et les embrasse : imaginez des rayons qui concourent au même centre, considérés avant tout développement dans l'étendue. L'intelligible se confond avec l'Intelligence, le monde des Idées de Platon avec l'acte pur, avec la Pensée de la pensée d'Aristote. L'Intelligence à son tour, par une nouvelle procession, engendre l'Ame, qui développe en une multitude de puissances distinctes toutes les formes que l'Intelligence enveloppait. Telle est la Trinité alexandrine, dans laquelle les trois *hypostases*, bien que métaphysiquement elles procèdent l'une de l'autre, sont toutes trois éternelles. L'Ame répond au dieu des Stoïciens; elle crée par son mouvement l'espace et le temps, et elle disperse les idées dans le vaste corps du monde qu'elle anime.

Mais l'être engendré ne se sépare pas entièrement de l'être auquel il doit l'existence; il se tourne vers la perfection plus haute dont il émane, il aspire à se confondre de nouveau en elle. C'est

ainsi que le Fils se tourne vers le Père, l'Ame vers le Fils, et toutes choses vers l'Ame. A la procession de Dieu répond la *conversion* vers Dieu. Le monde est le meilleur qui puisse être, puisque le principe de toute existence est le Bien, et que l'imparfait s'efforce de remonter à la perfection plus haute dont il émane; puisque ainsi tout vient du Bien et s'efforce vers le Bien.

Morale néo-platonicienne : l'extase. — Quel est le rôle de l'homme ici-bas? L'âme tombée dans le corps peut s'éprendre de cette vie inférieure; son châtiment est sa corruption même. Après la mort, comme entraînée par son propre poids, elle descendra à la condition de la brute, qu'elle a préférée à celle de l'homme. Mais en venant dans le corps, elle ne s'est pas détachée de l'Ame universelle; bien plus, elle habite toujours dans l'Intelligence, et par son être intime elle tient à l'Unité, principe de toute existence. Elle n'a donc pas besoin de sortir d'elle-même pour se retrouver en Dieu; il suffit qu'elle se délivre des inclinations qui l'attachent au corps et lui voilent sa vraie nature. Les vertus pratiques, tempérance, courage, justice, prudence, n'ont pas de valeur par elles-mêmes; elles n'ont d'autre fin que de purifier l'âme par le désintéressement, que de l'affranchir des passions et de la préparer ainsi à la vie contemplative. Ce sont les vertus d'un Hercule; elles nous conduisent au seuil de la vie divine, elles ne nous y font pas pénétrer. Par cela seul que l'âme, délivrée des désirs sensibles, est rendue à elle-même, elle se retrouve dans l'Intelligence, où elle contemple les Idées pures dans leur éclat immatériel.

L'amour de la beauté est le dernier terme de l'initiation; par lui l'intelligence tend à se dépasser elle-même. Le beau est la forme dominant la matière, l'assujettissant à sa propre unité. Quand l'âme aperçoit ainsi réalisés dans un objet matériel l'ordre et l'harmonie, elle reconnaît en lui quelque chose de sympathique à sa propre nature, elle se réjouit et s'exalte. Les harmonies que font les voix sont l'image d'autres harmonies que l'âme a en elle. Mais les choses belles ne sont pas seulement jugées belles, elles produisent en ceux qui les voient un doux trouble, une agitation mêlée de plaisir. Or, si l'objet propre de l'intelligence est le Beau, l'objet propre de l'amour est le Bien. « L'intelligible ne devient désirable que quand le Bien l'illumine et le colore, pour ainsi dire, donnant à ce qui est désiré les grâces, et à ce qui désire les amours. » C'est la présence du Bien dans la beauté qui explique l'émotion profonde que nous éprouvons à la contempler. La vraie beauté est bien plutôt ce quelque chose qui resplendit dans la proportion que la proportion même. Les visages réguliers ne sont pas ceux qui nous charment le plus: les statues les plus belles sont les plus vivantes.

La contemplation du beau nous prépare à l'intuition du Bien, puisque déjà le Bien est dans la beauté. Mais l'Un est supérieur à

l'Intelligence; pour nous unir au premier principe, il faut que nous nous réduisions à la simplicité absolue, que nous dépassions la pensée qui suppose la distinction du sujet et de l'objet. Le raisonnement ne peut nous donner la vision du divin. « Nous ne devons pas chercher ainsi la lumière divine, mais attendre en silence qu'elle nous apparaisse, comme l'œil attend, tourné vers l'horizon, le soleil qui va se lever au-dessus de l'Océan... La pensée ne peut que nous élever peu à peu à la hauteur d'où il est possible de découvrir Dieu. Elle est comme le flot qui nous porte, et qui en se gonflant nous soulève, en sorte que de sa cime tout à coup nous voyons. » Mais ce n'est pas au dehors qu'il faut regarder; nous ne sommes pas séparés du Bien, c'est en l'Un que nous sommes et que nous subsistons. Pour le découvrir il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant les yeux du corps. Dans cette union avec Dieu, l'âme n'a plus d'elle-même aucune conscience; en s'identifiant à ce qu'elle aime, ravie, hors de soi, elle s'y anéantit. Le souverain bien de l'âme est cette *extase,* cette union intime avec l'Un, principe de toute réalité.

Porphyre (232-304), le plus célèbre des disciples de Plotin, reste fidèle à la pensée de son maître. Mais il est bien difficile au mysticisme, qui renonce à l'intelligence, de ne pas descendre au-dessous de la raison. Jamblique (mort vers 330) veut rendre accessible à tous cette *extase,* à laquelle Plotin disait ne s'être élevé que trois fois en sa vie. Prêtre et faiseur de miracles plus que philosophe, il substitue à la vertu et à la vie contemplative la *théurgie,* l'art de faire descendre en soi le divin par des pratiques extérieures, par les rites, les prières, par la vertu des formules symboliques, révélées par les dieux et qui nous *réédifient* dans l'unité primitive dont nous sommes sortis. Pour lutter contre la religion chrétienne, le néo-platonisme s'efforce alors de rajeunir des superstitions vieillies. Julien l'Apostat (empereur de décembre 361 à 363), disciple de Jamblique, favorise vainement la réaction païenne. L'école d'Athènes continue la tradition alexandrine. Syrianus, Simplicius, Philopon, commentent les œuvres de Platon et d'Aristote. Proclus (411-485), le plus grand philosophe de cette dernière période avec Plotin, régénère le néo-platonisme; mais en 529 Justinien ferme l'école, dont les derniers représentants s'enfuient en Perse.

CHAPITRE VIII

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE ET DE LA RENAISSANCE.

Philosophie chrétienne. — Les Pères grecs ; les Pères latins ; saint Augustin. — L'histoire de la philosophie chrétienne se confond avec l'histoire de la constitution du dogme.

Les premiers Apologistes (IIe siècle), saint Justin (90-167), Athénagore, s'appuient volontiers sur l'autorité des philosophes de la Grèce pour combattre le paganisme et défendre la religion nouvelle. Irénée (né en 140 dans l'Asie Mineure, mort en 202, évêque de Lyon) attaque surtout les *gnostiques*, qui compromettaient l'unité de la foi évangélique par toutes les fantaisies du mysticisme individuel. Les Pères alexandrins, Clément d'Alexandrie (fin du IIe siècle) et Origène (185-254), cherchent à dégager du gnosticisme les vérités qui pouvaient se concilier avec la tradition de l'Église et sont les premiers théologiens philosophes. Clément, grand admirateur de Platon, professe une sorte d'éclectisme chrétien. Il reconnaît que la philosophie est un don que Dieu a fait aux païens par l'intermédiaire du Verbe, pour les préparer au christianisme, comme les Juifs par la Loi. Sa doctrine de la Trinité se rapproche beaucoup de celle de Philon le Juif et des Néo-Platoniciens. Clément n'avait qu'esquissé la philosophie théologique du christianisme; Origène résolut d'achever l'œuvre de son maître et de résumer en un système bien lié tous les dogmes du christianisme. Il développe la théorie de la Trinité, dont les trois personnes, bien qu'éternelles, sont inégales. Dieu est l'ineffable, l'incompréhensible ; il se révèle par le Verbe, premier-né de Dieu. L'Esprit reçoit tout ce qu'il a et tout ce qu'il est du Fils, comme le Fils du Père. Le principe du mal n'est ni la volonté divine, ni la matière, mais la déchéance des âmes qui vont librement au mal. Le Bien d'ailleurs finira par triompher en toutes les âmes, et il n'est pas jusqu'à Satan qui ne doive rentrer un jour dans le sein de Dieu. C'est de l'école d'Origène que sont sortis les Pères grecs qui ont fixé les dogmes de la théologie chrétienne : Athanase, qui passa sa vie à combattre l'arianisme et rédigea les principales formules du concile de Nicée (325); Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse (331-394), qui reprit avec plus de modération l'œuvre et quelques-unes des idées d'Origène (salut de toutes les âmes).

Les Pères latins se font en général remarquer par leur hostilité contre la philosophie. Ils négligent les hautes spéculations, et, conformément au génie latin, s'attachent de préférence aux vérités morales, aux conséquences pratiques du christianisme. Tertullien (160-245), né à Carthage, déclare que la philosophie est l'œuvre du démon, que Socrate et tous les grands païens sont damnés. « Qu'ont de commun Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Église ? » Arnobe et Lactance (vers 300) attaquent, bien qu'avec moins de violence, la philosophie grecque. On peut dire qu'avec saint Augustin la doctrine théologique de l'Église est définitivement fixée. Bien que sur la fin de sa vie il ait interprété les dogmes (grâce, prédestination) dans le sens le plus dur, il a dans la plupart de ses ouvrages uni à l'esprit spéculatif des Pères grecs l'esprit pratique des Pères latins, et mêlé heureusement le platonisme et l'Évangile. C'est par là qu'il a mérité d'être pendant des siècles l'inspirateur des philosophes chrétiens. Né à Tagaste en Numidie (354), saint Augustin est mort évêque d'Hippone en 430. Fils d'un père païen et d'une mère chrétienne, il fut élevé dans le christianisme. Sa jeunesse fut des plus agitées. Étudiant, puis rhéteur, il traversa presque toutes les doctrines et s'arrêta même un instant au scepticisme. L'étude des doctrines platonicienne et alexandrine le ramena à la religion de son enfance. Au scepticisme de la nouvelle Académie il oppose que l'homme a besoin, pour être heureux, de la possession de la vérité, que le doute et la recherche ne suffisent pas à le satisfaire. Il montre que dans le doute même est comprise une première vérité qu'on ne peut nier. Si je me trompe, je suis : *si fallor, sum*. Le fondement assuré de toute connaissance est la conscience que la pensée prend d'elle-même. De la connaissance de soi on remonte à la connaissance de Dieu. Dieu est le Vrai, le Beau, le Bien. Le platonisme, par la doctrine des idées, est presque chrétien. En faisant de la conscience de la pensée par elle-même le point de départ de la philosophie, saint Augustin a entrevu la méthode et les principes de la philosophie moderne (Descartes). Contre le dualisme des Manichéens, qui faisaient du Bien et du Mal deux principes également positifs, il affirme que le mal n'est que négation ; contre Pélage, que la grâce est arbitraire et la prédestination absolue. Tous les hommes ont péché dans Adam, tous sont damnés de droit; le salut des élus n'est qu'un effet de la faveur et de la miséricorde divines.

Après saint Augustin, il faut encore signaler quelques hommes qui exercèrent la plus grande influence sur les philosophes du moyen âge. Vers la fin du IVe siècle parurent un certain nombre d'ouvrages qu'on attribua à Denys l'Aréopagite, d'Athènes, disciple immédiat des apôtres. Ces écrits, où sont résumées les théories alexandrines, ont été la principale source des mystiques au moyen âge. C'est par les traductions et les commentaires des derniers rhéteurs latins : Marcianus Capella (*Traité des sept arts libéraux*), Boëce (470-525), l'ami, puis la victime de Théodoric, Cassiodore (477-562), que les Scolastiques ont connu la Logique d'Aristote.

La scolastique : ses caractères et ses périodes. — La tradition philosophique s'était entretenue dans les écoles monastiques de l'Angleterre et de l'Irlande. Alcuin était abbé de Cantorbéry, quand il fut appelé en France par Charlemagne. La philosophie scolastique naquit et se développa dans les couvents, où était alors concentrée toute culture intellectuelle, et dans les écoles ecclésiastiques fondées par Alcuin, qui lui-même écrivit sur la grammaire et la dialectique.

Ce qui d'abord caractérise la philosophie du moyen âge, c'est l'abus de l'autorité. On croit que la vérité est trouvée, qu'elle est dans les livres saints et dans les œuvres des anciens philosophes, qu'il n'y a qu'à l'en dégager. La difficulté était de concilier les dogmes chrétiens et les doctrines de la philosophie hellénique. C'est à cette conciliation de la raison et de la foi que travaillèrent les Scolastiques. On peut donc dire que, pour ce qui est de la philosophie, le moyen âge n'est que le prolongement de l'antiquité. Ce jugement est d'autant plus exact que la logique scolastique n'est pas née au moyen âge : elle a commencé avec les Stoïciens, elle a été longuement préparée par les commentateurs, elle est déjà tout entière dans Boèce, dans les derniers manuels grecs et latins. Le second caractère de la philosophie du moyen âge est le formalisme, l'abus du procédé syllogistique. On se préoccupe moins d'établir des principes vrais que de déduire avec rigueur les conséquences de principes admis sans examen. Cette insistance sur les règles du syllogisme, cette étude absorbante de la logique formelle, tient à plusieurs causes. En premier lieu, les Scolastiques ne font ici que reproduire fidèlement ou commenter les ouvrages qu'ils avaient entre les mains (Boèce, etc.). En second lieu, le formalisme se lie naturellement à la confiance dans l'autorité. Si les principes sont trouvés, il s'agit surtout d'en déduire les conséquences avec toutes les précautions qui permettent d'éviter l'erreur.

On divise le plus souvent l'histoire de la philosophie scolastique en trois périodes. La première s'étend du IXe siècle à la fin du XIIe : l'influence platonicienne et surtout néo-platonicienne est prédominante; la foi et la raison sont unies jusqu'à se confondre : *credo ut intelligam*, dit saint Anselme. La seconde période comprend tout le XIIIe siècle, le grand siècle du moyen âge. Aristote est le maître impeccable, dont on espère avoir concilié les théories avec le dogme chrétien d'une manière définitive; la raison ne peut établir les vérités de la foi, mais sert à les défendre. La troisième période, du XIVe au commencement du XVe siècle, marque la décadence de la scolastique. Le nominalisme renaît, ses partisans nient l'accord de la raison et de la foi; les mystiques attaquent la dialectique, comme inutile à la perfection morale et religieuse de l'âme.

La scolastique platonicienne. — Le premier grand philosophe du moyen âge est l'Irlandais Scot Érigène (né vers 810), appelé en France par Charles le Chauve. Il déclare que la vraie philosophie ne diffère pas de la vraie religion, et il interprète le dogme chrétien de la création dans le sens de la théorie alexandrine de l'émanation. Sa doctrine est un panthéisme mystique, dont les éléments sont empruntés aux écrits du fameux Denys l'Aréopagite. Les êtres finis sortent de la divinité par une espèce d'*analyse*, de *résolution* (*analysis, resolutio*). Comme tout vient de Dieu, tout doit y retourner (*reversio, deificatio*). Il faut donc accepter la théorie de la prédestination, mais en ajoutant que tous sont prédestinés au salut, et que la puissance de Dieu est assez grande pour que sa grâce embrasse et sanctifie tout l'univers.

Dans son *Introduction aux Catégories*, traduite par Boèce, Porphyre posait la question suivante : les idées générales, telles que celles de l'animal, de l'homme, correspondent-elles à une réalité en dehors de nous, ou sont-elles de pures abstractions de l'esprit? C'était la question même sur laquelle s'étaient séparés Platon et Aristote : pour le premier, l'universel était la vraie réalité; pour le second, le général n'existait que dans et par les individus. Durant tout le moyen âge ce problème des universaux agita les écoles et devint l'occasion de luttes violentes qui troublèrent l'Église et l'État. Saint Anselme (né à Aoste en 1033, mort archevêque de Cantorbéry en 1109) adopta la solution platonicienne. Au-dessus de tous les hommes individuels s'élève l'idée de l'homme, l'homme en soi, réalité supérieure, dont tous les individus participent et de laquelle ils tiennent leurs qualités et leur essence. Dans le *Proslogium, seu fides quærens intellectum*, saint Anselme donne une preuve de l'existence de Dieu qui repose tout entière sur ce passage de l'idée à l'être, impliqué dans tout réalisme. *L'argument ontologique* fait sortir l'existence de Dieu de l'idée de Dieu. L'athée est obligé de convenir qu'il a l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait en concevoir de plus grand. Or cet être doit exister non seulement dans notre intelligence, mais encore dans la réalité; car s'il n'en était pas ainsi, nous pourrions concevoir un être qui, avec les mêmes qualités, existerait à la fois dans l'intelligence et dans la réalité, c'est-à-dire un être plus grand que l'être le plus grand qui se puisse concevoir, ce qui est contradictoire. Ainsi, dans l'idée de Dieu est enfermée l'existence de Dieu, et de cela seul que nous pensons Dieu il résulte que Dieu existe. Gaunilon, moine de Marmoutier (près Tours), a opposé à saint Anselme qu'on ne peut conclure de l'idée à l'être; aurais-je le droit de conclure de l'idée de l'île la plus belle qui soit à l'existence de cette île? Guillaume de Champeaux (1070-1121) exagéra encore le réalisme de saint Anselme. Selon lui, l'universel

seul a une réalité, les individus ne sont que des accidents. Ce qu'il y a de réel dans Socrate, dans Platon, c'est l'humanité qui est tout entière présente à chacun d'eux. Comment, objectait Abélard à son maître, l'humanité qui est tout entière dans Socrate peut-elle être aussi dans ce qui n'est pas Socrate?

Roscelin, chanoine de Compiègne (né en Bretagne vers le milieu du XIe siècle), fut le plus violent adversaire des réalistes. Il affirma que les universaux n'étaient que des mots, *flatus vocis,* et qu'il n'y avait de réalité que dans les individus. Ce qui existe, ce n'est pas le blanc, mais un cheval blanc. Appliquant son nominalisme à la théologie, Roscelin soutint qu'il n'y a de réel en Dieu que les trois personnes individuelles, et que l'essence commune qui, selon l'Église, les unit en un même Dieu, n'est qu'un mot, une manière de parler ; de la Trinité il fit donc trois êtres distincts, une sorte de trithéisme. Traduit devant le concile de Soissons (1092), il rétracta cette opinion.

Abélard (né à Pallet près de Nantes, 1079, mort en 1143) est resté célèbre par sa passion pour Héloïse, par ses malheurs, par son éloquence, qui attirait autour de lui des milliers d'étudiants. La légende a conservé son souvenir et embelli son caractère. Il combat à la fois le nominalisme et le réalisme. Il est absurde d'affirmer une chose d'une chose, *rem de re prædicare monstrum est.* Est-ce à dire que les universaux soient de purs mots? Ce n'est pas dans le mot, *vox,* c'est dans le jugement, *sermo,* qu'il faut chercher la nature de l'universel. L'universel est ce qui est attribuable à plusieurs choses, *quod de pluribus notum est prædicari.* Il n'existe pas avant les choses, *ante rem,* mais dans les choses, *in re.* Faut-il entendre par là que l'individuel seul existe? Telle n'est pas la pensée d'Abélard. Le jugement exprime les rapports des choses, mais ces rapports eux-mêmes expriment les idées de Dieu : *generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, hoc est in effectu per operationem.* Abélard lui-même rapproche sa théorie de celle de Platon. L'universel, pour lui, est donc non pas le mot, mais le jugement (*sermo*) ou plutôt le rapport rationnel, la loi, l'idée divine, qui s'exprime par le jugement. Il n'est donc pas juste d'en faire le représentant du *conceptualisme.* Abélard est surtout remarquable par la hardiesse et le libéralisme de son esprit. Il traitait la théologie philosophiquement, avec la volonté de concilier la raison et la foi. Il réduisait les trois personnes de la Trinité aux attributs essentiels de l'Être divin : puissance, sagesse et bonté. Séparés, ces trois attributs ne sont rien; réunis, ils sont l'Être parfait. Cette hérésie, opposée à celle de Roscelin, fut condamnée. Il admet que le Saint-Esprit s'est communiqué aux juifs et aux païens. En morale, il fait une grande place à la conscience ; le péché peut se définir : ce qui est contre la conscience ; l'intention importe plus que le fait.

A côté des dialecticiens, il faut signaler les mystiques, dont la doctrine eut ses représentants durant tout le moyen âge, de Scot Érigène à Gerson. Saint Bernard attaque Abélard avec une extrême violence; c'est la raison elle-même qu'il condamne dans ce philosophe qui prétend tout comprendre. En même temps, il rappelle les prêtres à l'humilité, attaque l'esprit de domination de l'Église et prêche avec éloquence le pur amour de Dieu. L'unique objet que l'âme cherche en Dieu, c'est Dieu; si elle demande autre chose, c'est cette chose qu'elle aime, et non pas Dieu. C'est surtout l'école de Saint-Victor qui représente le mysticisme dans cette première période. Hugues (1096-1141) et Richard (mort en 1173) de Saint-Victor cherchent dans la nature de l'amour le secret de la nature divine, autant qu'il peut nous être revélé. Leur psychologie est une mystique qui enseigne les divers degrés par lesquels l'âme s'élève de la sensation à la pensée, et de celle-ci à la pure contemplation, au pur amour qui la confond en Dieu.

La scolastique péripatéticienne. — Dans la première période de la scolastique, on ne connaissait guère que l'*Organon* d'Aristote, et le réalisme platonicien était la doctrine dominante. Au commencement du XIIIe siècle, la *Physique,* la *Psychologie,* la *Morale* et la *Métaphysique* d'Aristote se répandent dans les écoles de l'Occident. La scolastique devient péripatéticienne.

C'est par l'influence des Arabes que se fit cette révolution dans les écoles de la chrétienté. Les Arabes avaient traduit les principales œuvres d'Aristote. Leur civilisation brillante avait eu sa philosophie, dont le plus illustre représentant, Averroès (né à Cordoue en 1126, mort en 1198), exerça jusqu'au XVIe siècle une si grande influence. Des écoles et des bibliothèques avaient été fondées à Bagdad, à Tripoli, au Caire, à Cordoue, à Grenade, dans toutes les capitales de l'islamisme. Les philosophes arabes interprétaient Aristote dans le sens des derniers commentateurs alexandrins, et leur doctrine était un péripatétisme néo-platonicien. Entre les Arabes et les peuples de l'Europe occidentale les principaux intermédiaires furent les Juifs, qui eurent eux-mêmes plusieurs philosophes distingués, dont le plus célèbre est Maimonide (1135-1204).

L'un des premiers, le dominicain Albert le Grand (né en Souabe, 1193, mort en 1280), mit en œuvre les matériaux nouveaux, et s'efforça de concilier les doctrines d'Aristote et les dogmes de l'Église. Il eut pour disciple saint Thomas, le plus grand maître de la sco-

lastique péripatéticienne. Saint Thomas, né en 1225 à Aquino, près de Naples, était d'une illustre famille. Il entra dans l'ordre des Dominicains, enseigna la philosophie et la théologie à Cologne, à Paris, à Rome, à Naples, et mourut en 1274, en se rendant de Naples au concile de Lyon. L'œuvre de saint Thomas est le plus puissant effort qui ait été fait au moyen âge pour concilier Aristote et le christianisme, la raison et la foi. Il part de cette idée que la vérité est trouvée, qu'il n'y a qu'à la mettre en lumière en l'exposant; son idéal est de fixer sur tous les points l'orthodoxie philosophique et religieuse dans un système définitif. La *Somme de théologie* (*Summa theologiæ*), son principal ouvrage, est divisée en trois parties, six cent douze questions, trois mille articles. Dans la première partie, il traite de l'Être, de Dieu, de sa nature ; dans la seconde, de l'homme, de son origine, de ses facultés, de ses destinées, des principes de la morale ; dans la troisième, du médiateur, de Jésus-Christ et du salut des âmes. C'est l'encyclopédie du moyen âge. Il n'appartient pas à la raison de démontrer les vérités de la foi, elle ne peut que résoudre les objections des adversaires de l'Église. La raison n'est que le préambule de la foi : *naturalis ratio subservit fidei.* Saint Anselme était plus ambitieux. Sur la question des universaux, saint Thomas rejette et le nominalisme et le réalisme platonicien. Le général existe *in re,* en ce sens qu'il est immanent aux individus; *post rem* dans l'esprit humain, qui l'abstrait des existences individuelles; *ante rem* dans l'intelligence divine. Les idées n'ont pas une existence séparée, mais elles sont dans la pensée de Dieu les exemplaires éternels que réalise notre monde. Le principe d'individuation est la matière, la forme étant identique chez tous les êtres d'une même espèce : *principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem.* Dieu n'est pas l'objet d'une connaissance innée; son existence doit être démontrée *a posteriori.* L'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes secondes établit la nécessité d'un premier moteur; l'ordre et la beauté du monde prouvent la sagesse et la puissance de l'Être premier. Dieu est la forme pure, sans matière; il est tout acte, donc parfait et infini. Il crée le monde de rien, et l'action de sa puissance créatrice se continue dans la conservation de l'univers. Il n'est pas l'auteur du mal, qui n'est qu'une négation, mais le principe de tout le bien que réalise notre monde, le meilleur des mondes possibles. L'âme humaine n'existe pas avant le corps, comme l'a enseigné Platon, mais elle ne peut périr : son immortalité résulte de son immatérialité. La fin de l'homme est le

bonheur ; le bonheur est dans la possession de Dieu. Pour l'atteindre, il faut aux vertus naturelles, connues par les païens, joindre les vertus surnaturelles théologales, qu'on doit à la grâce divine : la foi, l'espérance et la charité. La politique de saint Thomas, comme d'ailleurs toute sa philosophie, est empruntée à Aristote. Les principes semblent d'abord assez libéraux ; mais, pour les concilier avec les exigences de son orthodoxie, saint Thomas finit par en faire sortir un absolutisme théocratique. Dans un bon gouvernement il faut que tous aient quelque part à la souveraineté ; quand le pouvoir est injuste, les sujets ont le droit de le rejeter, s'ils en ont la faculté. On reconnaît ici l'influence d'Aristote, qui se retrouve dans la théorie de l'esclavage, que légitime l'intérêt de l'esclave et du maître. Mais le droit de parler et de penser librement en matière religieuse n'existe pas, et c'est à l'Église seule qu'il appartient de délier les sujets de la fidélité qu'ils doivent aux princes. Le pouvoir spirituel se trouve donc en dernière analyse le seul souverain.

A l'ordre des Dominicains s'oppose l'ordre des Franciscains, dont Duns Scot (né en Angleterre en 1274, mort à Cologne en 1308) fut le membre le plus illustre. Duns Scot est au moyen âge le philosophe de la liberté. Il critique les démonstrations insuffisantes avec une subtilité qui lui valut son surnom de *Doctor subtilis;* mais il maintient les vérités comme croyances raisonnables et volontaires. Il refuse à la raison le pouvoir de démontrer non seulement les vérités révélées, la Trinité, l'Incarnation, mais encore la création du monde, l'immortalité de l'âme. Comme saint Thomas, il accorde aux universaux une existence *ante rem, in re, post rem;* mais il ne veut pas admettre que le principe d'individuation soit la matière, principe purement négatif. Au caractère générique et spécifique doit s'ajouter, pour constituer l'individu, un caractère positif; cette forme individuelle est la forme dernière, à laquelle aucune autre ne peut plus s'ajouter, l'*hæcceitas.* Dans l'homme la liberté est le pouvoir de choisir telle ou telle action, sans qu'aucun motif le détermine. La volonté de Dieu n'est pas moins libre que celle de l'homme. Il ne faut pas dire avec saint Thomas que Dieu trouve dans son intelligence les lois de son action, ce serait le soumettre à une sorte de destin. C'est la volonté divine qui est la loi; elle aurait pu créer le monde ou ne pas le créer, le faire tout autre qu'il n'est, renverser les règles du vrai et du bien.

Un autre franciscain, Roger Bacon (né en Angleterre, 1214, mort en 1294), fait songer au chancelier Bacon par ses idées comme par

son non. Il ne veut pas qu'on prenne « la paille des termes pour le grain des choses »; il combat les forces occultes; il demande qu'on observe la nature. Au raisonnement stérile il préfère l'expérience; « le raisonnement conclut, il n'établit pas. » Il affirme la loi du progrès; il déclare que l'antiquité est la jeunesse du monde; il entrevoit quelques-unes des grandes découvertes qui renouvelleront la science et l'industrie des hommes. A cet esprit scientifique s'associe chez Bacon un mysticisme qu'il fonde sur ce qu'il appelle l'expérience intérieure. Un autre franciscain, Raymond Lulle (1234-1315), fait antithèse à Roger Bacon. Il rêve une machine à penser qui combine les sujets et les prédicats selon les lois de la syllogistique, et produise la vérité : c'est ce qu'il appelle le *grand art, ars magna;* c'est, à vrai dire, le triomphe du formalisme scolastique.

Décadence de la scolastique : nominalisme et mysticisme. — Au XIVe siècle, la décadence de la scolastique résulte tout à la fois et du triomphe du nominalisme et du dédain des mystiques pour la dialectique. Guillaume d'Occam naquit en Angleterre; il entra dans l'ordre des Franciscains et fut l'élève de Duns Scot, dont il devint plus tard l'adversaire. Il est à la fois le rénovateur du nominalisme et le précurseur de Luther. Professeur à Paris, il défendit Philippe le Bel contre le pape Boniface VIII. Il dénonçait les scandales du clergé, demandait une réforme de l'Église et soutenait qu'en matière temporelle les princes ne relèvent que de Dieu. Excommunié par Jean XXII, il se réfugia auprès de l'empereur Louis de Bavière, auquel il dit : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Il mourut à Münich en 1347. Ce qui caractérise la scolastique, c'est l'effort pour concilier la théologie et la philosophie, la raison et la foi : Occam sépare radicalement les deux termes. Non seulement les vérités révélées, mais toutes celles qui dépassent l'expérience, l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, relèvent de la foi et sont inaccessibles à la raison. Le réalisme réalise des abstractions, il multiplie les êtres sans nécessité : *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Il suffit que les individus existent pour qu'on comprenne la formation des idées générales. Les universaux n'ont de réalité ni dans les objets ni dans l'esprit de Dieu; ils sont de pures abstractions de l'esprit humain fixées par les mots : *conceptus mentis significans univoce plura singularia.* Les idées de Dieu ne sont pas les exemplaires éternels des choses, elles n'expriment que sa connaissance de tous les êtres individuels. La science humaine n'a pas d'objet réel en dehors des notions de notre esprit, elle doit ses principes à l'expérience, et consiste à unir les termes selon les lois de la logique formelle. La théorie d'Occam semblait devoir ramener les philosophes des abstractions scolastiques à l'étude de la réalité. En fait, son nominalisme a donné naissance au formalisme le plus subtil et le plus vide. (Prantl.) Les idées générales, pour les réalistes, représentaient l'essence des choses; pour les disciples d'Occam, pour les *terministes,* la logique n'est plus à la lettre qu'une science de mots. C'est surtout en la rendant tout à fait stérile qu'Occam a contribué à détruire la scolastique.

L'excès du formalisme devait amener par l'impatience et le dégoût de cette dialectique verbale une réaction du mysticisme. Les mystiques allemands, maître Eckhart (1260-1327), Tauler (1300-1361), renoncent à l'exposition syllogistique et prêchent la doctrine du pur amour qui, anéantissant tout ce qu'il y a d'humain dans notre âme, nous identifie avec Dieu. En France, Jean Gerson (1363-1429) veut qu'on ne s'adonne qu'avec mesure à la science et à la philosophie; la révélation seule nous donne la vérité. La théologie mystique n'est pas une science abstraite, mais une science expérimentale, qui s'appuie sur les expériences intimes des âmes pieuses. La vertu, l'amour et la pénitence sont plus propres à nous donner la science de Dieu que les subtilités de la logique. Cette science appartient aux humbles aussi bien qu'aux plus savants. Le cœur élève la raison, la foi mène à l'intelligence; on finit par savoir parce qu'on a commencé par aimer. Le mysticisme trouve son expression la plus populaire dans un livre célèbre, dont l'auteur est resté inconnu, l'*Imitation de Jésus-Christ.* « Mieux vaut éprouver la componction que savoir comment on la définit... Au jour du jugement on ne nous demandera pas ce que nous avons lu, mais ce que nous avons fait... L'amour est fort comme la mort. » Ainsi la scolastique, qui avait été l'effort pour concilier la raison et la foi, en venait à se nier elle-même, en sacrifiant l'intelligence à l'amour, la philosophie à la mystique pure.

La philosophie de la Renaissance prépare la philosophie moderne. — Les philosophes de la Renaissance. — Péripatéticiens, Platoniciens. — Le passage du moyen âge à la Renaissance ne se fait pas brusquement. La scolastique se prolonge dans les écoles longtemps encore après que l'histoire a cessé d'en suivre l'évolution, et déjà au XIVe siècle paraissent les précurseurs des humanistes, parmi lesquels il suffit de

citer Pétrarque (1304-1374) et Boccace, son ami et son élève (1313-1375).

Plusieurs grands événements ont contribué à précipiter ce mouvement de réaction contre le moyen âge. En 1453, Mahomet II s'empara de Constantinople. Les savants grecs émigrèrent en Italie, apportant avec eux des manuscrits, les textes originaux de Platon, de Plotin, d'Aristote, de Cicéron. Dès lors on oppose Platon à Aristote, Aristote lui-même à l'Aristote plus ou moins défiguré des Scolastiques. Toutes les doctrines antiques, pythagorisme, épicurisme, stoïcisme, ont leurs partisans; dans cette lutte d'autorités contradictoires le principe même d'autorité s'affaiblit L'imprimerie multiplie les exemplaires des manuscrits rares et répand les idées avec une rapidité inconnue. Luther en appelle du pape à la conscience individuelle, et de la tradition catholique aux livres saints. La Réforme pose de graves problèmes, dont l'intérêt vital détourne des vaines disputes de la logique formelle. On s'éprend de l'art antique, des formes harmonieuses, et le charme de la beauté païenne insinue doucement dans les cœurs l'amour de la nature. En même temps, les progrès de la science, ses découvertes inattendues, éveillent, avec une ardente curiosité, l'intérêt aux choses de ce monde. La découverte de l'Amérique transforme la face de la terre. Copernic (1473-1543) fait paraître avant de mourir son traité des *Révolutions des globes célestes :* il y expose le vrai système du monde, qui renverse les théories de Ptolémée et d'Aristote et semble contredire les traditions bibliques. Galilée (1564-1641) découvre les lois de la chute des corps, observe le ciel et démontre avec plus de rigueur le mouvement de la terre et le système de Copernic. Képler (1571-1630) publie en 1609 son *Astronomie nouvelle,* dans laquelle il expose les trois lois du mouvement des planètes et prépare la théorie de l'attraction universelle. Vésale (1514-1564) crée l'anatomie; Servet (1509-1553), brûlé par Calvin, a le premier l'idée de la circulation du sang, qui ruinait dans ses fondements la médecine antique. Les mathématiques marchent du même pas que les sciences de la nature, dont elles sont, avec Galilée, le précieux auxiliaire. En 1543, Tartaglia résout les équations du troisième degré; Cardan généralise la méthode nouvelle; Viète améliore la notation algébrique et, précurseur de Descartes, entrevoit l'application de l'algèbre à la géométrie.

C'est au milieu de cette agitation féconde des esprits, au moment où se créent les œuvres les plus belles de l'art, où les luttes religieuses troublent les consciences et les États, que se développe la philosophie de la Renaissance. Elle prépare tout, elle n'achève rien. Les vues fécondes ne manquent pas, mais la discipline qui permet d'en recueillir les fruits. Dans la confusion des systèmes on retrouve toutes les idées qui, précisées, nettement formulées par Bacon et Descartes, deviendront les principes mêmes de la philosophie moderne : séparation de la théologie et de la philosophie; méthode expérimentale; application de la méthode des mathématiques à la solution des problèmes philosophiques. Un caractère commun se dégage cependant de ces systèmes divers : c'est le sentiment profond de la vie universelle; une tendance au panthéisme; la réhabilitation et l'amour de la nature, qui n'est plus considérée, selon la tradition chrétienne, comme le principe du mal, mais, selon la tradition de l'antiquité, comme l'expression visible de la beauté et de l'intelligence suprêmes.

Aristote garde des disciples; mais l'interprétation d'Averroès domine dans l'école de Padoue jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Pomponat (1462-1525) montre, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, que la raison ne permet d'admettre ni l'immortalité de l'âme (*de Immortalitate animæ*) ni la liberté. Il déclare d'ailleurs qu'il

accepte, comme chrétien, ces dogmes que, comme philosophe, il trouve absurdes. Cette distinction plus ou moins sincère des deux vérités, souvent invoquée par les penseurs de la Renaissance, ne réussit pas à les sauver du bûcher. La libre pensée est autre chose au XVIe siècle qu'une bravade sans danger. Césalpini, médecin comme Pomponat, est un péripatéticien panthéiste : son dieu est l'âme du monde, *anima universalis*. Les philosophes ne sont plus des moines ni des théologiens, mais des laïques, médecins, savants, philologues, érudits. L'Église en reste à la scolastique. Vanini (1585-1619) explique tout par les seules forces de la nature, à laquelle Dieu est immanent. Accusé d'athéisme, il est condamné en 1619, par le parlement de Toulouse, à être brûlé vif après avoir eu la langue coupée.

A l'autorité d'Aristote les Platoniciens opposent celle de leur maître, dont la doctrine avait été remise en lumière par les émigrés grecs. En 1460, Cosme de Médicis fonde à Florence l'Académie platonicienne. Marcile Ficin (1433-1499), qui en fut le premier président, donne une édition des œuvres de Platon et de Plotin avec commentaires et traduction latine. Pic de la Mirandole (1463-4494) combine le néo-platonisme avec la Kabbale. A dix-neuf ans il proposait de soutenir à Rome, contre tout adversaire, neuf cents thèses, de *omni re scibili :* ce défi marque bien l'audace des esprits, leur confiance à toute épreuve. Nicolas de Cuss, né en Allemagne (1401-1464), est le précurseur de Copernic et de Descartes. Il enseigne que la terre n'est pas le centre du monde et qu'elle se meut; que toute pensée est une sorte de mesure, et que les mathématiques sont l'idéal de toute science. Sa doctrine est un mélange du platonisme et des spéculations pythagoriciennes sur les nombres. En France, Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572), dans ses *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis* (1534), attaque la Logique d'Aristote, à laquelle il reproche l'obscurité et la confusion. Dans les *Dialecticæ Institutiones* (1543), il essaye de substituer à la logique de l'École une logique plus simple, plus claire, dont il emprunte les éléments à Platon, à Cicéron, à Quintilien. Nommé professeur au Collège de France, récemment fondé par François Ier, il eut un immense succès. On admirait avec surprise cette clarté et cette éloquence si contraires aux habitudes de l'École. Il faut reconnaître que la réforme de Ramus porte plutôt sur la forme que sur le fond de la philosophie. Il eut cependant de nombreux partisans en France et surtout en Allemagne. Il mourut pendant la nuit de la Saint-Barthélemy, assassiné par un péripatéticien fanatique, Charpentier.

C'est une chose remarquable que l'étude de la nature et les recherches mathématiques se mêlent couramment au XVIe siècle avec la théosophie, la magie et les spéculations d'un pythagorisme aventureux. Paracelse (né en Suisse, 1493, mort à Salzbourg, 1541) vient réformer la médecine, substituer à l'autorité de Galien et d'Avicenne l'union féconde de l'expérience et de la spéculation. Il rattache cette réforme de la médecine à une théorie mystique de l'univrs, où tout se tient et conspire, et il fait intervenir directement des principes, des *archées,* qu'il oppose les uns aux autres, le principe de la vie au principe de la maladie, etc. Van Helmont (de Bruxelles, 1577-1644) reprend les mêmes idées. Cardan (1501-1576), mathématicien, médecin, philosophe, est en même temps un visionnaire. Il combine la théosophie avec la doctrine des nombres, et cherche à faire rentrer l'apparition des esprits dans les phénomènes naturels. Le cordonnier allemand Jacob Bœhme (1575-1624) est un pur mystique. Le problème qui surtout l'occupe est celui des rapports de Dieu au monde. Sa solution est que Dieu ne peut exister qu'en se manifestant dans le monde. Avec une véritable hardiesse spéculative, Bœhme cherche à déduire le fini, le corps, le mal lui-même, de Dieu et de son essence. Par là il est le précurseur de Schelling et de Hégel.

Quelques philosophes ont, avec plus de mesure, un sentiment plus net des exigences de la méthode scientifique. « L'expérience, dit Léonard de Vinci, est seule interprète de la nature ; il faut la consulter toujours et la varier de mille façons, jusqu'à ce qu'on en ait tiré les lois universelles. » Telesio (1508-1588) ne veut pas qu'on substitue à l'autorité d'Aristote celle de Platon, mais l'étude de la nature. L'expérience seule peut conduire à la connaissance ; le raisonnement a toujours besoin d'être contrôlé et vérifié par les faits. Telesio fonda à Naples une société pour l'étude des questions naturelles, *Academia Telesiana,* qui devint le modèle de beaucoup d'autres sociétés du même genre. Campanella (né en Calabre, 1568, mort à Paris, 1639) eut la vie la plus agitée. Accusé d'avoir conspiré contre la domination espagnole, il fut torturé, puis jeté en prison. Plus tard, il passa trois ans dans les cachots de l'Inquisition romaine. Il finit par se réfugier à Paris (1634), où il mourut. Il y a, selon lui, deux sources de connaissance : la sensation et la foi. Le philosophe doit étudier la nature et non les livres d'Aristote. Le monde est le livre où la raison éternelle a écrit elle-même ses pensées ; les livres des hommes ne sont que des copies mortes de la vie, pleines d'erreurs et de mensonges. Dans sa *Cité du soleil,* Campanella exagère encore les utopies communistes de la *République* de Platon. Galilée (1564-1641) expose très nettement les règles de la méthode scientifique. L'autorité n'a rien à faire avec la science ; il faut partir du doute et faire reposer tous ses raisonnements sur l'observation et l'expérience. L'induction permet ainsi de dégager des faits individuels les lois générales.

Il faut faire une place à part à Jordano Bruno, le plus original des philosophes idéalistes du XVIe siècle. Né en 1548, dans l'État de Naples, il entra dans l'ordre des Dominicains ; mais bientôt, ayant conçu des doutes sur la vérité de la religion, il reprit sa liberté. Il mena dès lors la vie errante qui le conduisit en Suisse, en France, en Angleterre, en Allemagne. De retour à Venise, il fut livré à l'Inquisition de Rome, resta sept ans en prison, et, comme il refusait de se rétracter, fut condamné à être brûlé vif. « Voilà un jugement, dit-il à ses juges, qui vous trouble peut-être plus que moi. » L'odieuse exécution eut lieu à Rome le 17 février 1600. Jordano Bruno développe la doctrine de Nicolas de Cuss. L'idée maîtresse de sa philosophie est l'unité et l'infinité des mondes. L'univers est infini dans l'espace et dans le temps. Notre système solaire n'est qu'un monde parmi les mondes sans nombre. Les étoiles ne sont pas mues par un premier moteur, mais par une âme qui leur est immanente. L'éther infini, qui remplit l'espace infini, cache en soi les germes et les fins de toutes les choses particulières, qui naissent et se développent selon des lois définies. Les éléments, les *monades,* sont à la fois matérielles et spirituelles ; elles ne naissent ni ne périssent, mais se combinent ou se séparent. L'âme est une monade immortelle, qui n'existe jamais sans un corps. Dieu est la monade des monades ; il est à la fois le minimum, puisque tout sort de lui ; le maximum, puisque tout est en lui. Il n'a pas créé les mondes par un acte arbitraire, mais par une nécessité interne ; il est présent aux choses, comme l'être à ce qui est, comme la beauté aux objets beaux.

Dans ce conflit de doctrines le scepticisme ne pouvait manquer de renaître. Michel de Montaigne (1532-1592) reprend dans ses *Essais* les arguments des anciens Sceptiques, et par le charme de son style, par la grâce de son esprit, il séduit ceux qu'il n'inquiète pas. Au « Que sais-je ? » de Montaigne Charron (1542-1603), son disciple, répond : « Je ne sais », et il sacrifie la raison à la foi. Descartes fera du doute même le point de départ d'une philosophie nouvelle.

CHAPITRE IX

LA PHILOSOPHIE MODERNE. — BACON, HOBBES ET GASSENDI. — DESCARTES

Bacon : le « Novum Organum ». — Objet de la science. — La philosophie moderne. — La philosophie du moyen âge ne fait que continuer la philosophie de l'antiquité. Elle ne pose pas de problèmes nouveaux ; elle s'efforce de concilier les solutions de Platon, de Plotin et d'Aristote avec les exigences nouvelles de l'orthodoxie chrétienne. La Renaissance nous a montré l'agitation féconde de systèmes divers, où l'intuition hardie de l'avenir se mêle au culte de la tradition et du passé. La philosophie moderne commence avec Bacon et Descartes. Quels sont ses caractères distinctifs ? D'abord l'esprit s'affranchit de toute autorité. La séparation de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, est désormais chose acquise. La réaction contre Aristote va jusqu'à l'injustice. Mais ce sont là des caractères plutôt négatifs. Le problème philosophique est posé sous une forme nouvelle ; la méthode par laquelle on tente de le résoudre du même coup se modifie. Depuis Platon et Aristote l'élément scientifique était l'idée générale ; dégager les concepts, les classer, en expliquer l'origine, tel était l'objet de la science. Désormais on s'efforcera de dégager par l'analyse les éléments simples, et de découvrir les lois selon lesquelles ils se combinent, pour reproduire ces combinaisons et s'emparer ainsi de la nature. La méthode consistera dans une critique de l'esprit. On s'interrogera sur la nature de l'entendement, sur ses moyens de connaître, et on cherchera dans cette analyse subjective les conditions et les limites de la science.

L'histoire de la philosophie empirique dans les temps modernes se confond presque avec l'histoire de la philosophie anglaise. Guillaume d'Occam, le rénovateur du nominalisme et l'adversaire des *entités scolastiques;* Roger Bacon, qui élève l'expérience au-dessus du raisonnement et prévoit un monde transformé par la science et l'industrie, sont tous deux nés en Angleterre.

François Bacon naquit à Londres en 1561 ; il était le fils d'un jurisconsulte distingué, qui fut garde du grand sceau sous la reine Élisabeth. Son caractère ne fut pas à la hauteur de son génie. Il soutint l'accusation portée contre le comte d'Essex, son bienfaiteur. Nommé grand chancelier par Jacques I[er] en 1618, il fut accusé de corruption et de vénalité par le Parlement (1621). Ses complaisances pour le roi et le duc de Buckingham l'avaient perdu. Il fut condamné à payer une amende et à être enfermé à la Tour de Londres ; Jacques I[er] lui épargna l'amende et la prison. Il mourut en 1626.

Ce serait une erreur de croire que Bacon a été le promoteur du grand mouvement qui devait renouveler l'esprit humain et le ramener de l'étude de l'antiquité à l'étude de la nature. Les savants de l'Italie avaient appliqué la méthode inductive avant qu'il en eût exposé les règles ; Galilée est son contemporain, Telesio son prédécesseur. L'origine de son œuvre est dans les progrès de la science au XVI[e] siècle. Il a eu le mérite d'exprimer avec clarté et de défendre avec éloquence des idées qui étaient encore le privilège de quelques-uns. Il a fait le code de la méthode inductive, il ne l'a pas inventée. Il commence par affranchir l'esprit de toute autorité dans le domaine de la science. La raison ne peut ni démontrer ni contredire les vérités révélées ; la religion est d'un autre ordre que la philosophie. La science n'est pas chose d'école, vain bavardage de Scolastiques ; elle doit être pratique, travailler pour l'humanité ; le vrai livre à déchiffrer et à commenter, c'est la nature. La science est puissance : *tantum possumus quantum scimus*. Ouvrir à l'intelligence une voie nouvelle, donner à l'homme une méthode qui lui permette, par l'observation et par l'expérience, de devenir comme le maître de la nature, telle a été la tâche à laquelle Bacon a consacré tous les instants que lui laissaient les soucis de son ambition politique. Il a travaillé toute sa vie à une œuvre unique, qu'il n'a pas achevée, l'*Instauratio magna,* la grande restauration des sciences. L'ouvrage entier devait comprendre six parties. La première seule, *de Dignitate et Augmentis scientiarum,* est achevée ; la seconde, *Novum Organum,* est incomplète ; des quatre autres parties, qui devaient contenir l'exposition des sciences et de leurs applications, nous n'avons que des fragments.

Dans le traité *sur la Dignité et l'Accroissement des sciences,* Bacon donne une classification générale des sciences, la description et la géographie de leur domaine (*globus intellectualis*) ; il montre pour chacune ce qui a été fait, ce qui reste à faire, quelles lacunes sont à combler, quelles espérances on peut concevoir. Cette classification repose sur un principe psychologique. « La division la plus exacte que l'on puisse faire de la science humaine se tire de la division des trois facultés de l'âme humaine, qui est le siège propre de la science. » A la *mémoire* répond l'histoire, soit naturelle, soit civile ; à l'*imagination* répond la poésie ; à la *raison* la philosophie. La philosophie est la science de Dieu, de la nature et de l'homme ; *philosophiæ objectum triplex : Deus, natura et homo.* La philosophie première, distinguée de la métaphysique, est la science des axiomes généraux et communs à toutes les sciences. La philosophie de la nature est spéculative et pratique. La philosophie spéculative de la nature comprend : la physique, qui étudie la cause matérielle et la cause efficiente ; la métaphysique, qui étudie la cause formelle et la cause finale. A la physique répond, comme science pratique, la mécanique ; à la métaphysique, la magie naturelle.

Bacon donne le titre significatif de *Novum Organum* à la seconde partie de l'*Instauratio magna*. On avait coutume dans l'École de donner le nom d'*Organum* (instrument de la science) à l'ensemble des œuvres logiques d'Aristote ; le *Novum Organum* se présente donc comme une logique nouvelle, comme l'exposé d'une méthode inconnue pour la recherche et la découverte de la vérité. L'ouvrage comprend deux livres, dont le premier seul est achevé. Dans le premier livre, qui est presque exclusivement critique, Bacon énumère les causes qui se sont opposées et s'opposent encore aux progrès de la connaissance de la nature. La logique reçue est plus nuisible qu'utile.

Le syllogisme n'est d'aucun usage pour inventer ou vérifier les premiers principes des sciences : c'est un instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les profondeurs de la nature. Il permet d'enchaîner les notions les unes aux autres, mais il part de notions confuses, extraites des choses au hasard, et se réduit ainsi à un vain bavardage. Les conséquences valent ce que valent les principes. On n'estime pas assez les philosophes qui, au lieu de répéter ce qui a été dit déjà, s'efforcent de faire des découvertes nouvelles.

Une autre cause qui a fait obstacle aux progrès que les hommes avaient pu faire dans les sciences, « et qui les a pour ainsi dire cloués à la même place, comme s'ils étaient enchantés », c'est le profond respect qu'ils ont pour l'antiquité et pour l'autorité de ces personnages qu'ils regardent comme de grands maîtres en philosophie. Est-ce que l'antiquité n'est pas l'enfance de l'humanité ? Est-ce qu'Aristote n'a pas été assez longtemps « le despote de la pensée » ? Avant d'exposer la vraie méthode, il faut chasser ces préjugés, ces *fantômes* qui occupent l'esprit, le ferment à la vérité. Les *idola tribus* (idoles, fantômes de la tribu, de l'espèce) sont celles qui ont leur principe dans la nature même de l'homme (*fundata in ipsa natura humana*) ; les *idola specus* (fantômes de la caverne) sont celles qui viennent des défauts propres à l'individu ; les *idola fori* (fantômes du forum) sont celles qui naissent du langage, qui doit être approprié aux moindres intelligences ; les *idola theatri* (fantômes du théâtre) sont celles qui naissent des dogmes des diverses philosophies ; « car ces systèmes sont comme autant de pièces de théâtre que les divers philosophes sont venus jouer chacun à leur tour. » Toutes ces causes d'erreur ne doivent pas nous décourager. Affranchissons-nous des préjugés, suivons la vraie méthode, et nous trouverons tout à la fois la science et la puissance.

Le second livre du *Novum Organum* est consacré à l'exposition de la vraie méthode ou de l'art d'interpréter la nature. Le grand défaut de l'École est d'aller comme d'un bond des faits particuliers à des généralités abstraites et vagues ; « la vraie méthode part des sensations et des faits particuliers ; mais, s'élevant avec lenteur par une marche graduelle et sans franchir aucun degré, elle n'arrive que bien tard aux propositions les plus générales. » Aux vains raisonnements de la dialectique il faut substituer l'observation et l'expérience ; à la déduction qui tire des conséquences, l'induction qui établit des principes. « L'homme ne commande à la nature qu'en lui obéissant. » Il importe surtout de se mettre en garde contre les généralisations hâtives ; pour cela, de partir des faits et de ne pas abandonner l'entendement à lui-même. Bacon veut qu'on dresse des *tables* ou *coordinations d'exemples* qui permettent de dégager la loi générale des cas particuliers. Dans les *tables de présence* on énumère les exemples où se trouve, par exemple, la nature de la chaleur ; dans les *tables d'absence* on énumère « les exemples d'analogues où ne se trouve pas la nature de la chaleur » ; enfin dans les *tables de degrés ou de comparaison* « on fait comparaître devant l'entendement des exemples de sujets où la nature qui est l'objet de la recherche se trouve à différents degrés, en observant ses accroissements et ses décroissements, soit dans un seul sujet comparé à lui-même, soit en différents sujets comparés entre eux. » Après *cette comparution d'exemples ou de faits devant l'entendement*, il faut y appliquer l'induction proprement dite, c'est-à-dire qu'il faut, d'après la considération attentive de la totalité et de chacun de ces exemples, trouver une nature qui soit toujours avec la nature donnée, ou dans le même sujet, ou en différents sujets, présente, absente, croissante et décroissante. » On reconnaît donc la loi à ce signe, que les deux natures en connexion sont toujours présentes ou absentes ensemble, et qu'elles croissent et décroissent proportionnellement. Bacon étudie en grand détail ce qu'il appelle les *prérogatives des faits*, c'est-à-dire les faits les plus instructifs et les plus dignes d'attention. Il veut aussi que la loi ne soit acceptée qu'après avoir été vérifiée par des expériences nouvelles qui s'en déduisent et qui la confirment. Enfin tous les préceptes particuliers peuvent se ramener à celui-ci qui les résume : n'induire qu'avec une extrême circonspection, en subordonnant toujours l'entendement aux faits ; n'aller du particulier au général que lentement et par degrés.

Il ne faudrait pas, d'après cela, imaginer Bacon comme un savant moderne, pour qui la science consiste uniquement à découvrir les

rapports constants des phénomènes. Bacon est moderne par sa méthode, par l'insistance avec laquelle il recommande l'observation et l'expérience. Il est du XVIe siècle par la fin qu'il se propose. Une loi n'est pas pour lui le rapport constant de deux phénomènes; mais le rapport qui unit une *nature*, c'est-à-dire une propriété simple, comme la chaleur, la couleur, la blancheur, le dense, le rare, à sa *forme*, c'est-à-dire à ses conditions d'existence. Un corps est une combinaison de natures, de propriétés. Si on connaissait les antécédents de ces natures, on transformerait les corps, on en ferait de nouveaux. « Créer une nature nouvelle dans un corps donné, ou bien produire des natures nouvelles et les y introduire, tel est le résultat et le but de la puissance humaine... Qui connaît les formes et les procédés nécessaires et suffisants pour produire à volonté la couleur jaune, la grande pesanteur spécifique, la ductilité, la fixité, la fluidité, etc., et connaît de plus la manière de produire ces qualités à différents degrés, verra les moyens et prendra les mesures nécessaires pour réunir toutes ces qualités dans tel ou tel corps, d'où s'ensuivra sa transformation en or. » (*Novum Organum*, l. II.) C'est le problème des alchimistes.

Hobbes et Gassendi. — Hobbes est né en Angleterre, en 1588. Il fut en relation avec Bacon; vers l'âge de quarante ans, il vint à Paris, où il étudia les mathématiques et les sciences de la nature. Lorsque s'ouvrit en Angleterre le Long Parlement (1640), il revint en France, et passa alors plusieurs années à Paris, où il devint l'ami du Père Mersenne et se lia intimement avec Gassendi. Il mourut en Angleterre en 1679. Hobbes est le successeur de Bacon, mais il a subi l'influence de Descartes. Il exagère le sensualisme du premier jusqu'au matérialisme le plus décidé ; il définit la philosophie : la recherche des causes pour la reproduction des effets; mais il donne, avec Descartes, le premier rôle au raisonnement déductif, qu'il identifie avec le calcul, et, s'il supprime l'indépendance de la pensée, c'est en allant jusqu'au bout du mécanisme cartésien. Les œuvres principales de Hobbes sont le *de Cive* (1642) ; *Léviathan, ou la matière, la forme et l'autorité du gouvernement; la Nature humaine* (1650), etc. Toute substance est corporelle; les corps se composent de petites parties, qui cependant ne doivent pas être conçues comme absolument indivisibles. Tous les phénomènes qui se passent dans les corps se ramènent à des mouvements. La sensation est un mouvement du cerveau; ce mouvement est-il favorable à l'ensemble des fonctions vitales, il produit le plaisir. Le plaisir engendre le désir. La volonté n'est que le désir dominant. De cette théorie matérialiste Hobbes déduit la politique du despotisme. Il n'y a que deux motifs d'action : la recherche du plaisir, la fuite de la douleur. Tous les sentiments sont donc des métamorphoses de l'égoïsme. Entre ces êtres dont chacun est tout à lui-même, la société ne peut être naturelle. Dans l'état de nature, chaque homme a un droit égal sur toutes choses, c'est-à-dire que le seul droit est celui du plus fort. L'état de nature est la guerre de tous contre tous, *bellum omnium contra omnes, homo homini lupus*. Las de s'entre-tuer, les hommes s'aperçoivent que la guerre est un état funeste, le pire des maux. Ils se réunissent, et, pour obtenir la paix, ils conviennent de renoncer à tous leurs droits. Par ce contrat, ils remettent toute la puissance sociale entre les mains d'un seul homme qui a tous les droits, avec le seul devoir de maintenir la paix. Le bien est ce que décrète le souverain, le mal ce qu'il interdit. La loi positive est la conscience du citoyen. La crainte des puissances invisibles que l'État reconnaît, est la religion ; la crainte de puissances invisibles que l'État ne reconnaît pas, est la superstition. On n'a pas le droit de ne point pratiquer la religion d'État. C'est la théorie la plus logique et la plus franche du despotisme.

Gassendi (né en Provence, 1592, mort en 1655) fut un des rares admirateurs de Bacon en France au XVIIe siècle. Il se lia avec Hobbes et combattit Descartes, auquel il adressa les *Cinquièmes Objections aux Méditations*. Il entreprit de réhabiliter Épicure, et de remettre sa doctrine en honneur. Il s'efforce d'ailleurs de concilier dans la mesure du possible l'atomisme avec la théologie chrétienne. La première cause est Dieu, qui a créé et mis en mouvement les atomes. Gassendi n'a pas en France la réputation qu'il mérite. L'historien du matérialisme, Lange, le considère comme un rénovateur de la philosophie, et le met auprès de Bacon et de Descartes. « Sans doute Hobbes était né avant Gassendi, mais son développement intellectuel s'effectua très tard, tandis que celui de Gassendi fut très précoce; aussi durant son séjour à Paris Hobbes joua-t-il le rôle de disciple de Gassendi... On est en droit d'attribuer à Gassendi la rénovation d'une conception complète du monde. » Mais Lange exagère le matérialisme de Gassendi. Celui-ci eut, au XVIIe siècle, un certain nombre de disciples, parmi lesquels il suffit de citer Molière.

Descartes : sa vie et ses écrits. — Le doute méthodique et les règles de la méthode. — Bacon a bien

entrevu que la science dépend de l'esprit et de ses lois, mais il s'est contenté de donner une classification des erreurs. De plus il ne se dégage qu'à demi des conceptions du moyen âge, et il admet encore l'existence d'entités abstraites, de formes (chaud, froid, dense, rare, etc.) qu'on peut faire passer de corps en corps. Descartes est le vrai fondateur de la philosophie moderne.

Il part de la critique de l'esprit; c'est dans la nature et les lois de la pensée qu'il cherche les principes et la justification de la science. En même temps il rejette toutes les entités, toutes les formes scolastiques, et il cherche à ramener tous les phénomènes de l'univers à l'étendue et au mouvement. Après deux siècles de progrès, la science revient à la théorie cartésienne. « De tous les penseurs, dit le savant anglais Huxley, celui qui d'après moi représente mieux que tout autre la souche et le tronc de la philosophie et de la science modernes, c'est René Descartes. Je m'explique : celui qui s'attachera à un des résultats caractéristiques de la pensée moderne, soit en fait de philosophie, soit en fait de science, reconnaîtra que le sens, sinon la forme de cette pensée, était présent à l'esprit du grand Français. »

Descartes naquit en 1596 à La Haye, en Touraine. Il fit ses études au collège de la Flèche, dirigé par les jésuites. Peu satisfait de ce qu'il avait trouvé dans les livres, « il résolut de ne plus chercher d'autre science que celle qui pourrait se trouver en lui-même ou bien dans le grand livre du monde ». En 1617, il prit du service en Hollande, sous le prince Maurice de Nassau, puis dans les armées de divers princes de l'Allemagne. Au retour de ses voyages, après deux années passées à Paris, il assista en 1628 au siège de la Rochelle. Enfin en 1629, cherchant la tranquillité et la solitude, il se retira en Hollande, où il demeura vingt ans. Sur les instances de la reine de Suède Christine, il se rendit à Stockholm en 1649. Sa santé avait toujours été délicate; il ne put résister à la rigueur du climat et mourut en 1650, à l'âge de cinquante-trois ans. En 1667, le corps de Descartes fut rapporté de Suède en France et enseveli dans l'église Saint-Étienne du Mont. Les principaux ouvrages de Descartes sont : le *Discours de la Méthode*, publié avec la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, à Leyde, en 1637; les *Meditationes de prima philosophia*, Paris, 1641; les *Principia philosophiæ*, 1644; le *Traité des Passions*, 1650. Après sa mort on publia le *Traité de l'homme et de la formation du fœtus;* les *Regulæ ad directionem ingenii;* et les *Lettres*, en trois volumes.

Descartes a résumé son système dans le *Discours de la Méthode*. Après avoir fait d'excellentes études, dit-il, « je me trouvai embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance ».

Il ne méconnaît pas les avantages des sciences qu'on enseigne dans les écoles; il aime les études des langues anciennes; la gentillesse des fables réveille l'esprit; la lecture des bons auteurs est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées; l'histoire lue avec discrétion aide à former le jugement; la théologie nous enseigne à gagner le ciel. Mais ces connaissances multiples ne satisfont pas l'esprit amoureux de vérité. La science n'existe que si ses principes sont justifiés, que si elle est plus qu'un fait, un droit. Comment distinguer la vérité de l'erreur dans une multitude d'idées dont rien ne garantit la justesse? Toutes les sciences empruntent leurs principes à la philosophie, et il y a autant de philosophies que de philosophes. Nous ne trouvons que dans les mathématiques l'exemple d'une méthode vraiment rationnelle. « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage; et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. » Substituer à des connaissances décousues la science véritable, pour cela remonter aux principes et imiter la méthode des mathématiques, en introduisant dans toutes les sciences la rigueur du raisonnement déductif, telle est l'œuvre que se propose Descartes. La science ne peut être qu'un système d'idées toutes en rapport les unes avec les autres et reliées à des principes évidents qui les justifient.

Convaincu de l'insuffisance de la science de son temps, Descartes ne conclut pas, comme Montaigne, au scepticisme, mais à la nécessité de reprendre sur un nouveau plan l'édifice de la science. « Les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. » Laissons les livres, consultons la raison. L'important n'est pas de savoir ce que d'autres ont pensé, mais de bien penser. « Les sciences des livres, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. » Si Descartes a le dédain de l'histoire, c'est qu'il est convaincu que la raison, appliquée aux choses avec sincérité, peut tirer d'elle-même un système de vérités enchaînées qui reproduise le monde dans ce qu'il a de réel et d'intelligible. Il ne veut faire que ce qu'à défaut de lui tout homme de sens pourrait faire par le bon usage de son entendement. Mais si telle est la puissance de la raison, d'où vient que la science ne soit pas plus avancée? C'est que « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien ». La différence de méthode fait l'inégalité des esprits. La condition d'une philosophie nouvelle est donc une méthode nouvelle. Descartes emprunte cette méthode aux mathématiques. « Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres,

il ne peut y en avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

Pour ne pas s'embarrasser d'un grand nombre de préceptes, Descartes ramène à quatre toutes les règles de la méthode.

« La première était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présentait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute; la seconde, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre; la troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres; et la dernière, de faire des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »

Ces quatre règles ont dans la pensée de Descartes un sens très précis. La première peut paraître assez banale; elle ne l'est pas. D'abord rejeter toute autorité, affirmer l'indépendance absolue de la raison était, au commencement du XVIIe siècle, une hardiesse et une nouveauté. En second lieu il faut bien entendre le mot *évidence*. Tout ce que nous croyons fortement n'est pas évident. Pour qu'il y ait évidence, il faut que la raison, dégagée de toute influence des sens et de l'imagination, aperçoive *la clarté et la distinction* des idées. Les perceptions des sens sont confuses; seules les idées dues à la raison, celles qui naissent comme du fond même de l'esprit, sont claires et distinctes. Ainsi il n'y a pas d'évidence sensible; toute évidence est rationnelle. Cet acte de la raison qui perçoit directement la vérité est l'*intuition*. « J'entends par intuition, non la croyance ou le témoignage variable des sens ou les jugements trompeurs de l'imagination, mauvaise régulatrice, mais la conception d'un esprit sain et attentif si facile et si distincte, qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou bien, ce qui est la même chose, la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison. Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle se termine par trois lignes, et d'autres vérités semblables, qui sont plus nombreuses qu'on ne le croit communément, parce qu'on dédaigne d'appliquer son esprit à des choses si faciles. »

La seconde règle n'est pas une recommandation banale de l'analyse. Pour résoudre une question, il faut aller de l'inconnu au connu, ce qui n'est possible que si l'inconnu a quelque relation définie

avec ce qui est connu. Il y a deux sortes de choses : les unes *simples* ou *absolues*, les autres *composées* ou *relatives*. Le problème de la science est de ramener les choses difficiles aux choses faciles, le relatif à l'absolu, le composé au simple. Vous voulez expliquer les propriétés d'une existence complexe que vous connaissez confusément par les sens : ramenez cette chose inconnue à des choses connues, cette nature composée à des natures simples, telles que l'étendue, la figure, le mouvement; cherchez à déduire « quel doit être le mélange de ces natures simples, nécessaires pour produire les effets que l'expérience vous montre dans la nature complexe ». Cette analyse peut s'appliquer à tout l'univers. « Aucune connaissance ne doit être regardée comme plus obscure qu'une autre, puisqu'elles sont toutes de la même nature, et consistent *dans la seule composition des choses connues par elles-mêmes,* ce que personne ne remarque. » Tel est le sens de la seconde règle et la portée de l'analyse cartésienne. On peut construire le monde avec quelques idées claires et distinctes (étendue, figure, mouvement, etc.) qui se retrouvent en toutes choses et qu'il faut savoir y démêler. Comprendre, c'est faire du sensible l'intelligible, c'est ramener le monde obscurément connu par les sens à un monde clairement connu par la raison.

La seconde règle explique la troisième. Après avoir découvert par l'analyse les natures simples, les principes intelligibles, il faut, en les combinant rationnellement, récréer la réalité. Comment retourner du simple au composé, de l'absolu au relatif? Pour que le monde soit vraiment intelligible, il ne suffit pas que tout se ramène à des idées claires et distinctes, il faut encore que ces idées soient reliées entre elles par des rapports logiques. Il faut que la raison saisisse non seulement les éléments, mais encore la nécessité de leurs relations. Les natures simples doivent donc être unies entre elles par un lien nécessaire que la raison découvre par intuition. Mais comme il y a plusieurs parties, l'intuition ne peut plus être immédiate, unique; elle se divise, elle devient la *déduction*. La déduction est une intuition pénible, successive, fragmentaire, que nous n'embrassons plus d'un seul regard. Toutefois, « si nous avons vu l'union de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit, cela nous suffira pour dire que nous avons vu comment le dernier se rattache au premier ». Ainsi le monde est composé d'éléments intelligibles unis et combinés selon des rapports intelligibles. Il n'est donc rien que l'intelligence ne puisse comprendre, rien de réel qui ne soit intelligible.

La quatrième règle n'est que la conséquence des trois autres. Le problème de la science se ramène à ces termes : décomposer les choses en idées claires et distinctes; reconstruire les choses en saisissant les rapports intelligibles de ces idées entre elles. L'intuition et la déduction, tels sont donc les deux grands procédés de la méthode. Mais la déduction n'a de valeur que si l'esprit s'avance d'un mouvement continu, que si la suite des idées n'est pas interrompue. « Souvent ceux qui, trop vite et de principes éloignés, veulent tirer une conséquence, ne parcourent pas toute la chaîne des conclusions intermédiaires avec tant de soin qu'ils n'en passent un grand nombre inconsidérément, et certes, dès qu'on en omet une, fût-elle la moindre de toutes, la chaîne est aussitôt rompue, et toute la certitude de la conclusion disparaît. » Le sens de la quatrième règle est donc que la déduction doit être continue, que tous les termes doivent être rigoureusement enchaînés.

Les règles de la méthode posées, avant de se mettre à l'œuvre, il faut se purifier l'esprit, rendre à la raison son intégrité, comme son innocence première. La première condition pour arriver à la vérité est d'éviter l'erreur. Descartes fait table rase de toutes ses opinions antérieures. Les sens nous trompent, et il est impossible de distinguer les sensations des images du rêve. Il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie. Enfin, qui nous assure qu'un malin génie, non moins rusé et trompeur que puissant, ne se joue de nous et ne prenne plaisir à nous tromper ? Ayons donc le courage de rejeter une bonne fois toutes les opinions que nous avons reçues en notre créance. Le doute méthodique n'est pas un hors-d'œuvre dans la philosophie de Descartes : il dérive de cette conviction que tout est à faire, et que tout peut être fait par un homme de sens. Il se rattache aussi à cette théorie cartésienne, que le jugement est un acte de liberté, et qu'il suffit pour arriver à la vérité de ne s'arrêter qu'à l'évidence.

Le « cogito ergo sum ». — Les preuves de l'existence de Dieu. — La première démarche de l'esprit est un acte de liberté, par lequel il se pose dans son indépendance en face de toutes les vérités mal établies. Tout ce qui lui reste est le doute et la conscience de son doute. Mais de ce doute ne sort-il pas une première vérité? Moi qui doute je pense; je pense, donc je suis, *cogito ergo sum*. Voilà une vérité si ferme et si assurée, que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sauraient l'ébranler. Mais

quand je dis : *je pense, donc je suis,* qu'est-ce qui m'assure de la vérité de cette proposition? C'est que je sais très clairement que pour penser il faut être. Je puis donc prendre pour règle que les choses que je conçois fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. C'est la clarté et la distinction des idées qui sont les marques de la vérité. En possession de cette règle, nous pouvons poursuivre notre déduction.

Je ne me connais que comme une chose qui pense; je puis feindre que je n'aie pas de corps; je continuerai d'exister tant que je penserai. « Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu et ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui. »

De l'existence du moi nous passons immédiatement à l'existence de Dieu. Dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* on peut distinguer trois preuves de l'existence de Dieu. 1° En même temps que je me connais, je me connais comme imparfait, puisque c'est dans le doute que je prends conscience de ma pensée. D'où vient qu'être imparfait je puisse avoir l'idée du parfait? Il faut toujours qu'il y ait dans la cause de quoi expliquer ce qui est dans l'effet. L'idée du parfait n'appartient pas au groupe des idées *adventices,* c'est-à-dire obtenues par les sens ; elle n'appartient pas davantage au groupe des idées *factices,* c'est-à-dire formées par l'imagination d'éléments empruntés (ex. : centaure) : car elle est simple, claire et distincte. Cette idée est innée, sa présence en nous est un fait primitif, inexplicable par les données des sens ou le travail de la fantaisie. Elle ne peut donc avoir sa cause qu'en dehors de nous et du monde, et cette cause doit posséder autant de réalité que l'idée en représente, c'est-à-dire être le parfait lui-même, être Dieu. 2° La seconde preuve se ramène à ces termes : j'existe et j'ai l'idée du parfait; mais mon existence ne me vient pas de moi, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée. L'idée du parfait ne peut donc avoir été mise en moi que par un être à qui je dois l'existence et qui lui-même est le parfait. La preuve de Descartes repose sur ce principe « qu'il est plus difficile de créer ou conserver une substance, que de créer ou conserver ses propriétés ». 3° La troisième preuve est l'argument *ontologique.* L'existence est comprise dans l'idée du parfait, « en même façon qu'il est compris en l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou

en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre. Il est donc pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être ».

Le monde externe. — Justification de la déduction cartésienne. — Nous sommes en possession de l'âme et de Dieu; il reste à atteindre le troisième objet de la connaissance, le monde. Les erreurs des sens, les illusions des songes rendent son existence bien incertaine. Qui sait s'il n'y a pas en moi quelque faculté qui produit l'idée des choses externes? — Les idées que je reçois par les sens ne dépendent point de ma volonté; il ne dépend pas de moi d'avoir telle ou telle sensation ; il reste que Dieu nous suggère directement l'idée du monde extérieur, ou que ce monde ait une existence réelle. Comme à la suite de la sensation je conçois distinctement une matière étendue, comme je ne puis me soustraire à la croyance au monde extérieur, si ce monde n'était qu'une idée suscitée en moi par Dieu, Dieu me tromperait, ce qui est contraire à sa perfection. Nos sensations supposent donc une cause extérieure à nos sensations, et cette cause ne peut être qu'un corps semblable à nos sensations.

Après avoir renoncé à toute connaissance, nous avons retrouvé l'âme, Dieu, le monde. Mais notre déduction est-elle bien rigoureuse? L'hypothèse du malin génie nous réduit au doute universel. Nous sortons de ce doute par le *cogito ergo sum*. Qui nous assure que le malin génie ne nous trompe pas au moment même où nous affirmons cette proposition ? Descartes répond par la véracité divine : Dieu étant parfait ne peut nous tromper. « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui ; d'où il suit que nos idées ou notions étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. » Il y a là un cercle vicieux : la raison établit Dieu, et Dieu garantit la raison. Ce n'est que si Dieu est prouvé que notre démonstration de l'existence de Dieu est valable. Voici comment Descartes résout cette difficulté. L'intuition, la connaissance claire et distincte de la vérité se suffit à elle-même et n'a besoin d'aucune garantie extérieure. « Si notre croyance est si ferme que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de

la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage ; nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. » Au moment où nous fixons notre esprit sur une vérité évidente, comme le *cogito ergo sum*, il n'y a aucune place pour le doute. Mais quand *nous nous souvenons* de certaines conclusions sans penser aux principes qui servent à les établir, et sans refaire le raisonnement qui les justifie, il n'y a que la connaissance de Dieu qui, en nous garantissant la valeur de notre esprit, nous puisse donner la certitude. Nous voilà sortis du cercle dans lequel nous semblions enfermés. Le *cogito ergo sum* est clair, au moment où nous le pensons, et comme il n'y a pas de pensée qui n'implique le *cogito*, cette vérité n'est jamais dans le domaine de la mémoire. Du *cogito ergo sum* on va à l'existence de Dieu, sans sortir de l'évidence irrésistible qui ne laisse aucune place au doute. Quand on a atteint l'idée de Dieu, on a la certitude que l'intelligence est faite pour la vérité, et cette certitude s'étend aux prémisses qui ont servi à établir l'existence de Dieu. Descartes veut faire de la science un système d'idées reliées les unes aux autres, et toutes dépendant d'un même principe. Le principe de cette déduction est trouvé. L'idée de Dieu ne se rattache à aucune autre idée, et toutes les idées doivent être rattachées à l'idée de Dieu : il est à la fois le principe de la science et de la réalité. L'esprit ne peut avoir d'autre point de départ que le parfait.

Les lois logiques, métaphysiques, physiques et morales rattachées à la nature de Dieu. — Mécanisme cartésien. — Dieu étant parfait, il ne peut dépendre de rien, et tout doit dépendre de lui. Sa liberté à l'égard du bien et du mal, du vrai et du faux, est absolue ; il crée librement les vérités logiques, métaphysiques, géométriques, *ut efficiens et totalis causa*. Avant tout est la liberté divine, principe des essences comme des existences, des lois comme des réalités. « On ne peut dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a : car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître, de sorte que : *ex hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*. » Si les lois logiques et métaphysiques dépendent de la volonté divine, bien plus encore doit-on rattacher à Dieu l'existence et les lois du monde sensible. C'est l'existence de Dieu qui nous garantit l'existence de l'univers. Dieu étant parfait ne peut vouloir nous tromper, nous croyons irrésistiblement à l'existence du monde, donc le monde existe. Les seules choses que

nous connaissions clairement et distinctement dans les corps sont des grandeurs, des figures et des mouvements, c'est-à-dire en dernière analyse des éléments géométriques et mécaniques. Or, ce qui existe, c'est ce que nous concevons clairement et distinctement. La matière se réduit donc à l'étendue géométrique, et le monde se crée par le mouvement. « L'espace ou le lieu extérieur et les corps qui sont compris en cet espace ne sont différents que pour notre pensée;... l'univers est une machine où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties. » Dieu est la première cause du mouvement, comme de tout le reste; il a établi dans la nature et imprimé dans nos âmes les lois auxquelles tout ce qui se fait en ce monde est soumis. Pour que la déduction ne soit pas brisée, il faut déduire les lois du mouvement de l'idée de Dieu, conçu comme perfection suprême. « Je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. » Supposons le chaos : pourvu que Dieu, après avoir établi les lois de la nature, lui prêtât son concours, toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu avec le temps s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Ainsi étant donné avec l'étendue les lois du mouvement, du chaos sortiraient nécessairement toutes les créations que nous voyons se continuer sous nos yeux. C'est la théorie de la science moderne, c'est l'évolution et le mécanisme, mais déduits de la perfection divine.

Quand Descartes de la description des corps inanimés passe à celle des êtres vivants, il suit la même méthode. Il a expliqué les astres et la terre par les *tourbillons* que forme l'étendue en s'agitant; il explique la vie par des lois purement mécaniques, sans aucune intervention de la finalité. Un corps vivant est une machine compliquée. Un animal est un merveilleux automate. Vous frappez un chien, et il crie ou s'enfuit; ce n'est pas qu'il souffre, c'est que les esprits animaux , parties les plus subtiles du sang, sous le choc extérieur, se répandant dans les muscles, les agitent, les contractent et produisent le cri ou la fuite. L'animal n'a aucune conscience, mais sa machine obéit au jeu des ressorts intérieurs. Rien n'échappe donc au mécanisme universel, qui nous conduit de la formation du système céleste à la construction des organismes vivants, rien, si ce n'est la pensée qui est absolument distincte de l'étendue.

L'âme prend conscience du monde, elle est la pensée du mécanisme universel. Comme l'univers, la pensée procède de Dieu. « La connaissance de l'athée n'est pas une vraie science;... c'est de la contemplation du vrai Dieu, dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés, que nous allons à la connaissance des autres choses de l'univers. ». L'âme est intelligence et liberté. Le jugement est un acte libre; nous nous devons la vérité, mais nous sommes responsables de nos erreurs. La liberté humaine n'est pas indifférente au même sens que la liberté divine; elle ne fait pas le vrai et le bien, elle l'accepte. Son rôle est de se soumettre à l'ordre établi par Dieu, de chercher l'évidence, de s'y tenir, de n'accéder qu'aux idées claires et distinctes. Se servir de la liberté pour l'intelligence, telle est l'œuvre de l'homme. Dans la science il trouve, avec les moyens d'améliorer sa condition ici-bas, le principe d'un contentement intérieur que rien ne peut troubler. La conscience de la nécessité universelle le délivre des regrets superflus; l'amour de Dieu transforme la résignation passive en consentement volontaire à tout ce qui se fait ici-bas.

CHAPITRE X

LES CARTÉSIENS : MALEBRANCHE, SPINOZA, LEIBNIZ

Les Cartésiens. — Pascal. — Bossuet. — Fénelon. — Le cartésianisme a été la philosophie du XVIIe siècle. Hobbes et Gassendi le combattirent. Les jésuites maintinrent contre lui le péripatétisme de l'École, et, en 1663, firent mettre à l'index les livres de Descartes. La philosophie nouvelle n'en trouva pas moins de nombreux partisans non seulement en France, mais aussi en Hollande et en Allemagne. A l'exception de Molière, presque tous les grands écrivains du temps ont subi son influence. Mme de Sévigné et Mme de Grignan sont cartésiennes. « Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu chez les païens, » dit La Fontaine en combattant l'automatisme des bêtes; Fénelon, Bossuet, La Bruyère, empruntent des idées et des arguments à Descartes. Les logiciens de

Port-Royal, Arnauld et Nicole, opposent sans cesse aux opinions d'Aristote la logique du *Discours de la Méthode*. Pascal lui-même, au début de sa vie, se montre animé d'une foi toute cartésienne au travail et au progrès de la raison.

Dans le *Fragment d'un traité du vide*, il combat la superstition de l'antiquité, et il oppose la raison à l'autorité des anciens. « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Dans le *Discours sur les passions de l'amour*, il défend les grandes passions qui suscitent les grandes actions : l'amour et l'ambition. Mais la santé de Pascal devenant de plus en plus chancelante, il se retire du monde, entre à Port-Royal et adopte la philosophie mystique qu'il a résumée dans l'*Entretien avec M. de Sacy*. La science n'est pas plus de ce monde que le bonheur. L'homme est fait de contradictions qu'il s'efforce en vain de concilier. L'histoire de la philosophie se résume en deux philosophes : Épictète et Montaigne. Épictète insiste sur la noblesse de l'homme, sur sa liberté. Montaigne est un sceptique qui humilie la superbe de la raison humaine. Épictète et Montaigne ont raison. Quel est le mot de cette énigme que pose l'histoire de la pensée comme l'observation de la nature humaine ? Le mot est dans l'Évangile. L'homme est un être déchu : de là sa grandeur et sa petitesse. Seule la révélation nous apaise en nous rendant intelligibles à nous-mêmes. Notre salut dépend de notre foi, et notre foi de la grâce divine. L'esprit de Dieu souffle où il veut. L'homme est éternellement prédestiné au salut ou à la damnation. Qu'il ne s'indigne pas : l'injustice contre les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.

Bossuet (1631-1715), dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, s'inspire à la fois de saint Augustin, de saint Thomas et de Descartes. Fénelon est plus hardi encore ; il accepte le doute méthodique, le scepticisme provisoire qui inquiétait Bossuet. Dans la deuxième partie du *Traité de l'existence de Dieu* il résume la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, et va du doute au *cogito ergo sum*. Mais il se sépare de Descartes quand il développe avec complaisance la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales, qu'excluait le mécanisme cartésien.

Malebranche. — Dieu est le seul être agissant : les causes occasionnelles ; la vision en Dieu. — Le plus original des Cartésiens français est le père Malebranche.

Il naquit à Paris en 1638 ; il était d'une santé très délicate. En 1660 il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Un heureux hasard fit tomber entre ses mains le *Traité de l'homme* de Descartes et lui révéla sa vocation philosophique. Après dix ans d'études il publia son premier ouvrage, *la Recherche de la vérité* (1674), qui fut suivie des *Méditations chrétiennes* (1683), du *Traité de morale* (1684), des *Entretiens métaphysiques* (1688). Son amour du repos fut sans cesse contrarié par les luttes qu'il eut à soutenir contre les adversaires de sa philosophie, contre Bossuet, contre Mairan, surtout contre Arnauld, qui le fit condamner par la cour de Rome en 1687. Il mourut en 1715 dans la maison de l'Oratoire.

Descartes suspend la science à l'idée de Dieu, dont la perfection nous garantit que l'idée claire et distincte répond à un objet réel. Malebranche simplifie le cartésianisme : pour lui, le réel et l'intelligible, l'objet et l'idée, se confondent. L'idée est le seul objet de la connaissance ; Dieu est le principe, la réalité, le lien des idées. La philosophie consiste à s'unir à Dieu, à saisir toutes les idées dans leur rapport à cette Idée des idées, qui les comprend et les concentre. Dieu seul est réel, Dieu seul agit dans le monde ; il est le principe unique et suprême dont tout doit être déduit rationnellement. Malebranche est tenté par le panthéisme : « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle. » Mais il recule devant ces conséquences extrêmes, et il se contente de substituer partout l'action de Dieu à celle des créatures, auxquelles il refuse « la dignité de la causalité ».

Le point de départ de la philosophie est Dieu, dont l'existence résulte de la seule idée que nous en avons. Le néant n'est point intelligible ; ne rien penser, c'est ne point penser. Puisque je pense l'être infini et que le néant ne peut être pensé, l'être infini existe.

« Il n'y a que Dieu, que l'infini, que l'être indéterminé, ou que l'infini infiniment infini qui *puisse contenir* la réalité infiniment infinie que je vois quand je pense à l'être, et non à tels ou tels êtres. » On ne peut pas voir Dieu comme simplement possible ; rien ne le comprend, rien ne le représente ; si donc on y pense, il faut qu'il soit. L'idée de Dieu est identique à l'être de Dieu, qui est ainsi immédiatement présent en moi. « Surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait : car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même ; car rien de fini ne peut représenter l'infini... L'Être est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. » Ainsi je vois Dieu en lui-même et toutes les autres choses en Dieu.

Dieu n'est pas seulement l'unique objet de la connaissance, il est la seule cause qui agisse dans l'univers.

« Il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez, il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu... Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan; mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler, *si Dieu ne s'en mêle.* » Aucun phénomène n'a sa cause ni en lui-même ni dans un autre phénomène; Dieu le crée au moment et dans la situation où il lui plaît. Ce n'est pas la première boule qui met la seconde en mouvement par le choc, mais Dieu, à l'occasion de certains mouvements, dont il est encore le seul véritable principe. La théorie des *causes occasionnelles* s'applique à l'union de l'âme et du corps. Comment la matière pourrait-elle modifier un esprit? Ce n'est pas ma volonté qui soulève mon bras, c'est Dieu qui le remue *à l'occasion* de ma volonté. « Dieu a voulu que que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. (Je suppose les conditions nécessaires.) Sa volonté est efficace, elle est immuable. Voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. »

Il en est de la vie de l'esprit comme de la vie de la nature, Dieu est la seule cause efficiente en nous comme dans l'univers. Ce qui rend le monde à la fois intelligible et réel, c'est le monde des idées qui est en Dieu ; atteindre la vérité, c'est entrer en commerce avec Dieu, c'est voir en Dieu, c'est voir Dieu. Je ne suis pas hors de Dieu, « il est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps ; c'est en lui qu'est la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes ». Les sensations, comme telles, n'ont de rapport qu'à la conservation du corps; mais, à leur occasion, Dieu nous révèle l'idée de l'étendue intelligible, l'archétype du monde que nous habitons et qui seul est l'objet de la science véritable. La vision en Dieu aboutit à la physique mécanique de Descartes. Comme nous ne connaissons que nos idées, « le monde matériel est invisible par lui-même », et Malebranche n'admet son existence que sur la foi de la révélation. Dieu est le principe actif de notre volonté comme de notre intelligence. « L'Auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière, et aussi de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans tous les esprits. » La volonté n'est que l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général. Si nous n'agissons que sous l'impulsion divine, n'est-on pas autorisé à dire que Dieu est l'auteur du péché ? Tout ce qu'il y a de positif, d'acte, de mouvement dans un péché, vient de Dieu, mais non le péché lui-même. L'impulsion divine nous porte vers le bien en général ; nous avons le pouvoir de nous arrêter à un bien particulier. Le pécheur ne fait rien, car le péché n'est

rien ; il s'arrête, il se repose, il ne suit point Dieu. Ainsi la liberté est purement *déficiente.*

La théorie des lois générales justifie la Providence du mal. Les volontés particulières sont indignes de la puissance et de l'intelligence infinies de Dieu. C'est la simplicité et la généralité des lois de l'univers qui font éclater la perfection de son auteur. Il y a des monstres et des fléaux ; un volcan, par exemple, détruit une cité ; c'est que pour détourner la lave il faudrait une volonté particulière, une intervention locale de la cause première. Le miracle lui-même rentre dans la règle. Dans l'ordre surnaturel de la grâce, comme dans l'ordre de la nature, Dieu agit selon des lois générales. Tous les mondes ne sont rien devant Dieu. Pour que la création devienne digne de lui, il faut qu'elle soit infinie ; pour cela il faut que Dieu y mette quelque chose de lui-même, qu'il y fasse descendre son Verbe. L'incarnation de Jésus est le centre de l'œuvre divine; elle élève l'homme, et par l'homme la nature entière à la hauteur de Dieu. La religion et la philosophie se relient l'une à l'autre ; la grâce achève la nature, et tout s'accomplit selon des voies simples, par des volontés générales.

Spinoza. — Dieu, l'univers, l'homme. — La substance, ses attributs, ses modes; panthéisme. — Spinoza naquit d'une famille juive à Amsterdam, en 1632. Il fut excommunié par la synagogue ; un juif fanatique tenta même de l'assassiner. Il se retira alors à La Haye, où il vécut dans la retraite. Il employait chaque jour quelques heures à préparer des verres pour les microscopes et les télescopes, et il gagnait sa vie par ce travail. A plusieurs reprises, il refusa les pensions que lui offraient ses amis. Il était d'une douceur, d'une sobriété, d'un désintéressement admirables. « Il était fort affable et d'un commerce aisé, parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie. » (Colerus.) Il mourut, après quelques mois de langueur, presque subitement, en 1677; il avait quarante-quatre ans. Ses deux grands ouvrages sont le *Traité théologico-politique,* dans lequel il donne une interprétation purement rationaliste de l'Écriture, et l'*Éthique,* publiée seulement après sa mort, dans laquelle il expose sa métaphysique.

Spinoza est un disciple de Descartes, dont il adopte la logique et la méthode; mais il transforme le dualisme cartésien en un panthéisme, dont le premier principe est l'unité de substance. Descartes a bien la prétention de relier toutes ses idées à l'idée de Dieu ; il admet la création continuée, il rattache l'initiative et les lois du mouvement à la nature divine. Mais la liberté en Dieu et dans l'homme, la création, le dualisme de l'étendue et de la pensée, mettent dans l'objet à connaître quelque chose de contingent qui semble répugner à la méthode mathématique. Spinoza veut à la lettre déduire tout ce qui est d'un principe unique, faire sortir toutes les idées de l'idée de Dieu. Sa méthode est strictement mathématique : de quelques idées simples déduire tout ce qui est, par une combinaison synthétique, sans faire appel à l'expérience, sans

sortir des données de la raison. La possibilité de cette déduction suppose que tout ce qui est est nécessaire. Pour marquer, jusque dans son mode d'exposition, cet enchaînement rigoureux, Spinoza procède par axiomes, définitions et théorèmes.

Le panthéisme semble contenu d'avance dans les trois définitions qu'on lit au début de l'*Éthique*. « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. J'entends par *modes* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose, et est conçu par cette même chose. » Étant donné que la substance est ce qui est en soi et est conçu par soi, il est facile de démontrer qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, la substance absolue, l'être infini et parfait. Par définition même, tout ce qui est limité et contingent, tout ce qui n'est pas cause de soi, tout ce qui ne s'entend que par autre chose, ne mérite pas le nom d'être, et ne peut être qu'un mode de la substance unique. — « *Propos.* Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement. — *II. Démonst.* Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. » Une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister; et quelle cause pourrait s'opposer à l'existence de l'être absolument infini, qui ne laisse rien en dehors de soi? La création est impossible; parler de substances créées, c'est se contredire dans les termes, c'est parler d'êtres qui n'existent pas. « Il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu... Tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu. » Bien que Dieu se développe par une infinité d'attributs infinis, nous n'en connaissons que deux, l'Étendue et la Pensée. La substance (*natura naturans*) se manifeste donc pour nous dans l'univers (*natura naturata*) sous les deux attributs de l'étendue et de la pensée, par la production des corps et des esprits. « De la nature infinie de Dieu toutes choses ont découlé nécessairement et découlent sans cesse avec une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte de toute éternité que ses trois angles égalent deux droits. » Dieu est parfaitement libre, non parce qu'il choisit, délibère, obéit à la loi des causes finales : autant de marques d'impuissance; mais parce que tous ses actes résultent, comme son existence, de la nécessité absolue de son essence.

L'univers manifeste la vie divine; son évolution est donc soumise aux lois de la vie divine et est rigoureusement déterminée. Pour la raison, tout est nécessaire; notre ignorance seule nous fait croire que ce qui est pourrait ne point exister; en fait, rien n'est possible que ce qui existe réellement. Rien n'arrive dans le monde qui ne soit le terme nécessaire d'une série de causes secondes enchaînées les unes aux autres. L'universelle nécessité s'exprime pour nous par deux séries parallèles de modes ou de phénomènes, entre lesquelles il y a une exacte correspondance. L'étendue et la pensée ne sont pas deux substances, mais une seule et même substance considérée sous deux points de vue différents; à chaque mode de l'étendue divine doit donc correspondre un mode de la pensée divine. « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. » Un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne sont qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes.

La nature de l'homme se déduit de ces principes. L'âme et le corps sont des modes de la substance divine; le corps est un mode de l'étendue, l'âme est un mode de la pensée. En tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, l'âme et le corps sont identiques. Il n'y a pas entre eux d'action ni de réaction réciproques; le corps du peintre fait des tableaux, sans l'intervention de son âme; mais ils sont dans une parfaite correspondance; il y a entre eux une sorte d'*harmonie préétablie*. Le corps est l'objet de l'âme humaine, l'âme humaine est l'idée du corps humain. Le corps étant composé de parties en mouvement, l'âme est composée d'idées. Il n'y a pas d'entendement, mais des idées; pas de volonté, mais des volitions. Les facultés ne sont que des abstractions. La vie de l'homme n'étant ainsi qu'un moment de la vie divine, une suite de modes, il est absurde de parler de liberté. Le libre arbitre romprait l'unité de l'existence de Dieu. La conscience que nous croyons prendre de notre liberté n'est qu'une illusion née de l'ignorance des motifs qui nous déterminent. « L'homme n'est pas un empire dans un empire, il n'est qu'*un automate spirituel*. »

Spinoza, en dépit de son déterminisme absolu, n'hésite pas à donner à son œuvre le titre d'*Éthique*. Son ambition est de donner aux hommes, avec une règle de vie, le bonheur. Il n'y a ni bien, ni mal, ni beauté, ni laideur, au sens ordinaire de ces mots. « Rien de vil dans la maison de Jupiter. » Il y a du moins des choses qu'on peut appeler bonnes pour nous ou utiles, mauvaises pour

nous ou nuisibles. L'utile est ce qui sert à nous apporter de la joie, le nuisible ce qui nous apporte de la tristesse. La morale est la science de l'utilité véritable, la science du bonheur. Jusqu'ici Spinoza est utilitaire, mais tout dépend de la définition du bonheur. Le bonheur ne peut résulter d'une vie d'ignorance et de folie. L'homme que ses passions dominent, livré à toutes les fluctuations du désir, est misérable. Il n'y a de bonheur que dans une vie selon la raison. Vivre selon la raison, c'est s'affranchir, c'est se rendre libre. La raison, en comprenant la nécessité des choses, qui est sa nécessité propre, se reconnaît dans les lois du monde et devient libre par l'intelligence de la nécessité. Le sage, voulant tout ce qui arrive, participe de la toute-puissance de Dieu. Ne dépendant plus que de lui-même, il a la liberté absolue. L'homme doit donc se détacher de soi, prendre conscience de ce qui est, se saisir de plus en plus dans ses rapports à la substance universelle. Comprendre, c'est toute la morale, et comprendre, c'est se rattacher à Dieu. Regardons les choses sous le caractère de l'éternité, *sub specie æternitatis*. Reconnaissons que tout est nécessaire, que tout est raison, que tout est divin. En nous identifiant à la nécessité universelle, nous devenons libres, nous aimons Dieu, nous aimons les autres hommes, et, du même coup, sortant de la durée, nous entrons dans l'éternité. Les sens, la mémoire, l'imagination, toutes les facultés passives, appropriées à une existence successive et changeante, périssent avec le corps; mais la raison, l'intelligence de la vérité éternelle ne peut pas périr. « Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit... L'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même, et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. »

Leibniz : sa méthode. — Son éclectisme. — Leibniz est né à Leipzig, en 1646.

Il commença à philosopher de bonne heure; il raconte que, à peine âgé de quinze ans, il se promenait dans le parc de Leipzig, le Rosenthal, en se demandant s'il prendrait parti pour Aristote ou Démocrite. De 1666 à 1676, il voyagea. En 1672, nous le voyons à Londres; en 1673, il vint s'établir à Paris, où il demeura trois ans. En 1676, il fut nommé conservateur de la bibliothèque de Hanovre, charge qu'il conserva jusqu'à sa mort (1716). Leibniz ne cacha pas sa vie, comme Descartes, pour se livrer tout entier à la philosophie. Il fut le conseiller et l'ami des ducs de Hanovre; il travailla au rapprochement de l'Église catholique et de l'Église protestante; il entra en relations avec l'empereur d'Autriche, avec Pierre le Grand; il fonda l'Académie de Berlin. Esprit universel, il embrassa toutes les sciences, mathématiques (calcul différentiel), philosophie, histoire, droit, philologie. Dans sa vie, remplie par les voyages et les grandes affaires, il n'a pas trouvé le temps de donner une exposition systématique de sa doctrine. Les deux seuls grands traités que nous ayons de lui, les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* et la *Théodicée*, écrits tous deux en français, ne contiennent pas toute sa métaphysique; la *Monadologie*, écrite pour le prince Eugène, en 1714, en est un résumé très succinct.

Pour comprendre Aristote, on l'oppose à Platon, qu'il combattit en le continuant. De même Leibniz est le disciple et l'adversaire de Descartes. Comme Malebranche et Spinoza, il voit dans les mathématiques l'idéal de toute science, et il adopte la logique du *Discours de la Méthode*, mais en l'unissant à la logique d'Aristote. Toute sa vie il rêve une langue universelle, un *calcul philosophique*, un *art combinatoire*, qui, les concepts primitifs et irréductibles étant bien définis, permettrait par leurs combinaisons de trouver toute vérité. C'est là une idée toute cartésienne. Mais la déduction ne suppose que le principe d'identité ou de contradiction : le même ne peut pas à la fois être et ne pas être. Ce principe sert bien à établir ce qui est possible, il ne conduit pas au réel. Toutes les choses possibles ne sont pas actuelles. Au principe de contradiction il faut donc ajouter le principe de la raison suffisante, de la convenance ou de l'ordre, qui rend compte non plus seulement de ce qui peut être, mais de ce qui est. Il ne suffit pas qu'une chose ne soit pas contradictoire pour qu'elle existe : elle n'est réalisée que quand elle a une raison suffisante de l'être; et, comme toute raison suppose la convenance et l'ordre, il s'ensuit que tout ce qui est est selon la convenance et dans l'ordre. Ainsi l'optimisme est déjà contenu dans le principe de raison. Leibniz élargit donc la méthode rationnelle de Descartes, en ajoutant, pour parler le langage de Kant, au principe purement analytique de l'identité, qui s'applique au possible, un principe synthétique, la raison du meilleur, qui règle les existences. Leibniz, sur la question de la méthode, se sépare encore de Descartes par son éclectisme, par l'intérêt qu'il prend aux systèmes du passé, dont il voudrait concilier les vérités partielles. « J'ai été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et après, il va plus loin qu'on n'est allé encore... En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, on tirerait l'or

de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia.* »

Critique du mécanisme cartésien. — L'étendue n'est pas substance. — La substance définie par la force. — Il en est de la métaphysique de Leibniz comme de sa méthode ; il part de la théorie de Descartes, mais pour la dépasser. « La philosophie cartésienne est l'antichambre de la vérité, et il est difficile de pénétrer bien avant sans avoir passé par là ; mais on se prive de la véritable connaissance des choses quand on s'y arrête. » Leibniz adopta d'abord les idées des Cartésiens et fut même tenté par le spinozisme. « Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des formes et des facultés dont on n'apprend rien. » Jamais il n'abandonna la physique mécaniste, et il alla jusqu'à refuser d'admettre l'attraction newtonienne, suspecte, à ses yeux, d'être une qualité occulte. Mais le mécanisme n'est pas l'explication dernière des choses, puisque l'étendue ne peut être l'essence même des choses corporelles. Le vice radical du cartésianisme, c'est une fausse théorie de la substance : il n'y a pas deux substances de nature irréductible, toute substance est activité. Déjà Spinoza avait rejeté le dualisme cartésien, mais pour n'admettre qu'une substance, qu'un seul être. Leibniz ne reconnaît qu'une seule espèce de réalité, mais il la conçoit morcelée en une infinité d'êtres.

Selon Descartes, tout ce que nous concevons clairement et distinctement de la matière, c'est l'étendue ; l'étendue est donc tout ce qu'il y a de réel dans la matière. Le changement dans l'étendue ou mouvement est le seul phénomène intelligible, la seule modification des corps qui puisse devenir un objet de science. La science du monde physique ne diffère pas de la science de l'étendue, de la géométrie. Leibniz, à cette théorie, oppose que l'étendue n'est qu'une abstraction, qu'elle ne suffit à rendre compte ni des propriétés des corps, ni des lois du mouvement. 1° Si l'essence des corps est l'étendue, les corps doivent être absolument indifférents au mouvement ou au repos ; pourquoi donc faut-il plus d'effort pour déplacer un grand corps qu'un petit? « S'il n'y avait dans les corps qu'une masse étendue, et s'il n'y avait dans le mouvement que le changement de place, et si tout se devait et se pouvait déduire de ces définitions toutes seules par une nécessité géométrique, il s'ensuivrait que le moindre corps donnerait au plus grand, qui serait en repos et qu'il rencontrerait, la même vitesse qu'il a, sans perdre quoi que ce soit de la sienne. » 2° L'étendue ne peut être substance ; au contraire, elle suppose la substance. « Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplication continuée de ce qui est répandu, une pluralité, continuité ou coexistence des parties, et, par conséquent, elle ne suffit pas à expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée dont la notion est antérieure à

celle de sa répétition. » 3° La notion de substance implique l'idée d'unité. Un composé n'est pas plus une seule substance qu'un tas de sable ou un sac de blé. Autant dire que les employés de la compagnie des Indes forment une seule substance. Pour atteindre la vraie substance, il faut aller jusqu'à l'unité, jusqu'à l'indivisible. Or le simple matériel est inconcevable, implique contradiction et par conséquent n'a pas d'existence réelle. Les corpuscules les plus petits qu'on puisse imaginer sont toujours des composés de parties. « Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule... puisque tout n'y est que collection et amas de parties à l'infini. Or la multitude ne peut avoir sa réalité que des unités véritables. » En un mot l'étendue est divisible à l'infini et s'évanouit dans cette divisibilité sans limites. Il est impossible d'atteindre l'être, quand on le cherche dans ce quelque chose qui n'est jamais, dans ce composé dont on ne peut isoler l'élément dernier, irréductible. 4° Enfin la doctrine de Descartes mène logiquement au spinozisme, « la plus détestable des doctrines ». Si l'étendue constitue la substance, comme toute l'étendue se tient, ne fait qu'un tout continu, il faut dire qu'il n'y a qu'une substance dont toutes les choses ne sont que les modes. En outre, admettre que le monde n'est qu'étendue, c'est admettre la passivité des substances, l'inertie et la torpeur. Il ne reste qu'un seul acteur dans cette passivité universelle, Dieu.

Être, c'est agir. Un être absolument passif serait le pur néant, ce qui implique contradiction : car, recevant tout du dehors, par hypothèse, et n'ayant rien par soi-même, il n'aurait aucun attribut, il serait un pur rien. Toute substance est cause. L'acte créateur ne doit pas être conçu, à la façon cartésienne, comme sans cesse renouvelé. Il dépose dans les créatures une force, une vertu intime qui survit au décret divin. Le mécanisme est vrai, mais il n'est qu'un premier point de vue sur les choses, un symbolisme par lequel s'exprime la spontanéité de la substance active. « Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique. » Comment maintenant concevoir cette force active? « La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'École ; il ne faut pas l'entendre en effet, ainsi que les Scolastiques, comme une simple faculté ou possibilité d'agir, qui, pour être effective ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation venue du dehors et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même, elle est *entéléchie,* pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué ; elle contient et enveloppe l'effort ; elle se détermine d'elle-même à l'action, et n'a pas besoin d'y être aidée, mais seulement de n'être pas empêchée. L'exemple d'un poids qui tend la corde à laquelle il est suspendu, ou celui d'un arc tendu, peut éclaircir cette notion. La dernière raison du mouvement dans la matière est la force déposée dans la création, mise en chaque corps, mais limitée et

empêchée diversement dans la nature par le conflit des corps. Ni la substance spirituelle ni la corporelle ne cessent jamais d'agir. » Nous n'avons pu arriver aux atomes de matière, ils sont « contraires à la raison » ; la notion de force nous permet d'atteindre les unités véritables qui se retrouvent en tout composé. « Il n'y a que les *atomes de substance,* c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. On les pourrait appeler *points métaphysiques*... Les points physiques (atomes) ne sont indivisibles qu'en apparence ; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités (abstractions) : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque, sans les véritables unités, il n'y a point de multitude. » Ainsi l'étendue n'est pas une réalité, elle n'existe que pour la conscience, elle exprime la coexistence des forces. L'être véritable est un principe immatériel, la force.

La monade : perception, appétition. — La communication des substances : harmonie préétablie. — Ne pouvons-nous définir avec plus de précision la nature de ces éléments réels, de ces unités dernières ou *monades?* « La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par ses effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi, si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas ; mais notre âme connue de nous a des perceptions et des appétits, et sa nature y est contenue. » D'abord les monades sont simples. « Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *agrégation* des simples. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature, et, en un mot, les éléments des choses. » Les monades, étant simples, ne peuvent périr naturellement ; elles ne peuvent commencer que par création, finir que par annihilation. La monade immatérielle ne peut être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, et elle n'exerce aucune action hors d'elle-même. « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » Toute substance est ainsi comme si elle était seule. « Ni substance ni accident ne peuvent entrer de dehors dans une monade. » Quel est maintenant l'acte propre de cette

activité toute spontanée ? Nous ne pouvons concevoir les autres substances que par analogie avec notre âme. Ce qui détermine la monade, ce qui la distingue et la constitue, c'est la *perception.* La perception est la représentation du composé dans le simple, « l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ». Chaque monade est un miroir de l'univers, représente tout ce qui est, mais confusément. Il ne faut pas confondre la perception avec l'*aperception,* qui suppose la conscience. Le monde tout entier fait impression sur moi, mais cette perception n'est claire qu'en quelques-unes de ses parties. Quand je me promène sur le bord de la mer, j'entends le bruit des vagues qui se précipitent, je ne distingue pas ce qui vient de chaque flot dans ce tumulte. « La monade perçoit tout l'univers, mais elle ne perçoit clairement que la partie infiniment restreinte de cet univers qui se trouve en rapport avec le corps dont elle est l'entéléchie. Notre corps, par exemple, est la partie de l'univers que notre monade, c'est-à-dire notre âme, perçoit avant toutes les autres, et celles-ci ne sont perçues que par l'intermédiaire du corps et relativement à ce corps. Ainsi, lorsque je suis dans ma chambre, l'objet qui m'est tout d'abord représenté, c'est mon corps; puis, devant ce corps, une table; autour de lui, des meubles, des murs, une fenêtre, etc. » (H. Lachelier, *Introd. à la Monadol.*) La monade n'est pas seulement perception : il n'y aurait pas là de quoi expliquer son caractère primordial, la force, que symbolise le mouvement. Toute monade tend à passer sans cesse d'une perception à une autre plus claire : l'action du principe interne qui fait ce changement peut être appelée *appétition.* Ce qui excite l'individu à changer, c'est que son développement actuel n'est jamais égal à ce que sa puissance enveloppe. Partis du mécanisme, nous avons reconnu qu'il ne nous donne que la surface des choses, que l'apparence. L'étendue est inerte ; ce qui n'agit pas n'est pas. Réduire le monde à l'étendue, c'est l'anéantir. Du mécanisme nous sommes conduits à la force ; de l'idée de force, encore vague, nous passons, par la réflexion sur nous-mêmes, aux idées de perception et d'appétition qui définissent clairement la nature de la monade. « Tout se fait à la fois mécaniquement et métaphysiquement dans les phénomènes de la nature ; mais le mécanisme lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des raisons géométriques ; il découle d'une source plus haute et pour ainsi dire métaphysique. »

Le nombre des monades est illimité : il n'y a pas de raison suffisante pour que le nombre des monades soit tel nombre plutôt que

tel autre ; Dieu étant infini, il n'y a que l'infini qui soit digne de sa puissance. De même tout est plein dans l'univers : le vide, c'est le néant. Pourquoi ce rien, ce défaut d'existence? Le monde est infini.

Le *principe des indiscernables* et le *principe de continuité* sont encore deux corollaires du principe de raison suffisante. Il n'y a pas dans la nature deux êtres absolument semblables. Si Dieu en effet avait créé deux êtres identiques, pourquoi aurait-il placé l'un ici plutôt que là? à tel moment de la durée plutôt qu'à tel autre? Ce n'est pas à dire que tout soit diversité dans le monde, un chaos d'êtres différents. La nature se développe par une série de créations successives qui se tiennent et se supposent l'une l'autre. Il n'y a pas plus de vide dans les formes, dans les degrés de la perfection que dans l'espace. *Natura non facit saltus.* L'être inférieur enveloppe et possède en puissance ce qui est développé et actuel chez l'être supérieur. La différence n'exclut pas la ressemblance, ni la variété l'unité. Chaque monade est un miroir de l'univers; mais il y a autant de miroirs que de monades, et ce miroir, qui se voit lui-même, voit plus ou moins selon des degrés indéfinis qui partent de Dieu et vont jusqu'à la chose.

Par la théorie des monades nous avons ramené l'univers à ses éléments, défini les unités de substance qui sont ce qu'il y a de réel, en dernière analyse, dans les composés. Mais nous n'avons résolu que la moitié du problème qui s'impose à nous. Comment ces éléments s'unissent-ils pour conspirer dans l'harmonie universelle? « Je croyais entrer dans le port, dit Leibniz; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme et du corps, je fus rejeté comme en pleine mer. » Comment, en effet, expliquer la communication des substances, leur action réciproque, après avoir admis que chaque monade agit en elle-même, par elle-même, sans subir aucune action du dehors, comme si les autres monades n'existaient pas? Il n'y a qu'une solution possible, celle de l'*harmonie préétablie*. Chaque monade se développant « en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle, » il ne faut pas chercher le principe de l'unité du monde dans une action directe et réciproque des monades. L'unité du monde ne peut résider que dans l'accord et la correspondance des perceptions de chaque monade avec les perceptions de toutes les autres monades. Sans doute tout naît en chaque monade de sa propre spontanéité; mais chacun de ses actes, en apparence indépendant, dépend en réalité de tous les actes de toutes les autres monades. On peut dire, au sens strict, que, si on connaissait un seul acte d'une seule monade dans tous ses rapports, on connaîtrait tous les actes de toutes les autres monades, et non seulement les actes présents, mais les actes passés et futurs, en un mot l'univers entier. L'unité du monde

résulte donc de l'accord préétabli entre les perceptions des monades différentes.

« Les monades, en nombre infini, représentent toutes le même univers, qui est reproduit dans chacune d'elles. Voilà déjà une harmonie qui a dû être réglée par Dieu. Mais, bien plus, les monades perçoivent toutes le monde à un point de vue différent, et il faut que l'accord soit établi entre les points de vue de toutes les monades. Par exemple, je cause avec un ami. Je me représente ma propre personne devant une autre personne et causant avec elle. C'est mon point de vue pour percevoir le monde. Mais, au même moment, une autre monade, l'âme de mon ami, doit se représenter sa personne vis-à-vis de la mienne, et causant avec elle : et cela bien que chacune des deux monades tire toutes ses perceptions de son propre fonds. C'est dans cette correspondance entre les perceptions de substances, qui ne communiquent ni entre elles ni avec aucune réalité extérieure, que consiste cette harmonie vraiment merveilleuse que Leibniz regardait comme la principale découverte de sa philosophie. » (H. Lachelier, *Introd. à la Monadol.*)

L'existence de Dieu, l'optimisme. — Le monde est un immense problème mathématique. Dieu est le géomètre tout-puissant qui le pose et le résout. *Dum Deus calculat, fit mundus.* L'univers étant composé de monades, dont l'harmonie n'est explicable que par l'intervention d'un calculateur tout-puissant, le monde pose Dieu. Leibniz prouve l'existence de Dieu par trois arguments. Le monde est contingent. Le principe de raison suffisante exige que nous rattachions cette série de phénomènes contingents à un être nécessaire, éternel, qui se suffise à lui-même et explique tout ce qui est. La seconde preuve de l'existence de Dieu est tirée de l'harmonie qui règne entre les monades. Puisque les individus dont il faut accorder les perceptions sont sans nombre, puisqu'à chaque instant il y a un infini d'actes à coordonner, et que les instants sont sans fin dans le passé, sans fin dans l'avenir, seule l'intelligence absolue peut résoudre ce problème de l'harmonie qui porte sur l'infini élevé à l'infini. Enfin Leibniz admet, avec saint Anselme et Descartes, que l'existence de l'Être parfait peut être déduite de la seule idée que nous avons du parfait, à la condition toutefois que cette idée soit possible, c'est-à-dire qu'elle n'enveloppe aucune contradiction. Mais rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction. Donc l'Être parfait existe nécessairement. Dieu est la monade centrale, l'individu suprême. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. »

Il y a dans l'intelligence divine une infinité de mondes possibles, dont chacun n'est soumis qu'au principe de contradiction. Les idées présentes à l'esprit divin forment une infinité de combinaisons selon tous leurs rapports logiques. Il est donc faux de dire avec Hobbes et Spinoza qu'il n'y a de possible que ce qui est réel. Entre tous ces mondes possibles quel est celui que Dieu fera passer à l'être par un acte de sa volonté? « La suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. » Dieu crée donc par une sorte de nécessité morale, par un acte de sa volonté conforme à son intelligence, le meilleur des mondes possibles, celui qui réalise la plus grande somme de perfection. Notre univers est d'abord possible, c'est-à-dire soumis au principe de contradiction; mais il n'est réel, il n'a mérité l'existence que parce qu'il satisfait en outre au principe de raison suffisante. Si Dieu choisit de tous les possibles le meilleur, d'où vient donc le mal? Le mal, répond Leibniz, a son principe, non dans la volonté divine, mais dans la nature des choses. La création du parfait est impossible, parce qu'elle implique contradiction. Toute créature est donc nécessairement imparfaite. Dieu ne veut pas le mal, il veut la réalité du monde. D'une façon générale, Dieu veut toujours *antécédemment* le bien; il ne veut le mal que *conséquemment*, en tant qu'il est comme imposé par le bien, dont il est la condition. L'homme qui demande la suppression de tel ou tel mal ne se rend pas compte qu'il demande à changer le meilleur des mondes possibles. N'oublions pas en effet que tout ce qui est possible n'est pas *compossible* (possible en même temps), et que, tout étant lié et prédéterminé dans l'univers, rien ne peut être changé que tout ne soit changé en même temps. Se représenter un monde qui, d'ailleurs semblable au nôtre, en différerait par tel ou tel détail, si insignifiant qu'il soit, c'est pure chimère.

Les lois de la nature humaine se déduisent des lois de la vie universelle. L'âme est une monade supérieure qui prend une plus claire conscience d'elle-même, sans toutefois se connaître tout entière et dans tous ses rapports, puisqu'elle enveloppe l'infini. Comme la monade est l'élément réel des choses, l'âme, en se découvrant elle-même et les lois de ses perceptions, découvre le principe de toute existence. Leibniz soutient contre Locke qu'il peut y avoir des idées ou vérités innées, que tous les esprits possèdent, bien qu'ils n'en aient pas une connaissance actuelle. Ces notions et principes peuvent être comparés aux veines qui, dans un bloc de marbre, dessineraient d'avance la statue qu'il appartient au sculpteur de dégager. Les vérités innées ne sont que les lois de l'activité spirituelle : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* L'harmonie préétablie a pour conséquence dans la vie humaine le déterminisme de tous les actes. Pour que Tarquin ne fît pas violence à Lucrèce, il eût fallu qu'un autre monde eût été appelé à l'existence, ce qui ne pouvait arriver, puisque le monde créé est le meilleur des mondes possibles, et le seul par suite qui pût être créé par Dieu. L'union de l'âme et du corps n'est qu'un cas particulier du problème général de la communication des substances. Le corps n'agit pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps; leur action réciproque apparente résulte de l'harmonie préétablie entre tous les actes de toutes les substances (comparaison de deux horloges). L'œuvre de l'homme est de s'élever à des perceptions de plus en plus distinctes, et, en prenant conscience de l'œuvre et de la nature de Dieu, d'arriver à l'intelligence et à l'amour de la suprême perfection.

CHAPITRE XI

L'EMPIRISME ANGLAIS ET LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XVIII[e] SIÈCLE

Locke : critique des idées innées; empirisme. — Essai sur l'entendement humain. — Politique libérale. — L'empirisme anglais s'oppose à la philosophie cartésienne. Descartes et ses successeurs sont des rationalistes, dont l'ambition est d'appliquer la méthode des mathématiques à la philosophie. Les empiriques anglais prennent pour idéal les sciences de la nature et appliquent la méthode inductive à l'étude de l'entendement humain.

Locke est né en Angleterre en 1632. Il se livra surtout à l'étude des sciences naturelles et de la médecine. De 1675 à 1679, il vécut en France et habita le plus souvent Montpellier. Proscrit par les Stuarts, il se réfugia en Hollande (1683) et y demeura jusqu'à la révolution de 1688. Le prince Guillaume d'Orange le nomma commissaire royal du commerce et des colonies. Ses principaux ouvrages sont : l'*Essai sur le gouvernement civil;* les *Lettres sur l'éducation;* les *Lettres sur la Tolérance;* l'*Essai sur l'entendement humain.* Locke mourut en 1704.

Locke définit ainsi l'objet qu'il se propose dans son *Essai sur l'entendement* : « Il veut étudier l'origine, la certitude et l'étendue de la connaissance humaine,... montrer par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, marquer les bornes de la certitude, définir les limites qui séparent l'opinion de la connaissance, examiner quelles règles il faut observer pour déterminer exactement les degrés de notre persuasion à l'égard des

choses dont nous n'avons pas une connaissance certaine. » En un mot, il s'agit de savoir ce que peut l'esprit humain, en sachant ce qu'il est. Quelle est l'origine de nos idées? Voilà le problème qui surtout préoccupe Locke et ses successeurs. Avant de chercher dans l'expérience l'origine de toutes les idées qui constituent la connaissance humaine, Locke réfute la théorie cartésienne des idées et vérités innées (livre Ier). Il se rend d'ailleurs la victoire facile, en prenant les mots *idée innée* dans le sens le plus étroit. Descartes disait seulement que l'homme ne peut entendre l'univers qu'en le ramenant à des éléments intelligibles, qui ne peuvent dériver de l'expérience et qui sont comme le fond même de l'esprit. Locke croit qu'il s'agit de notions toutes faites, présentes à l'âme dès la naissance, et il affirme que ni dans l'ordre spéculatif, ni dans l'ordre pratique, il n'est possible de découvrir une notion ou une vérité qu'on puisse dire à bon droit innée.

Prenez les propositions les plus évidentes : — A est A ; faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes ; elles sont si peu innées que ni les enfants, ni les sauvages, ni les idiots n'en ont la moindre idée. L'âme possède-t-elle donc des notions dont elle n'a aucune conscience? Comment d'ailleurs des propositions, des vérités seraient-elles innées, quand les concepts qu'elles unissent ne le sont pas? Les Cartésiens objectent qu'il y a des vérités théoriques et pratiques sur lesquelles tous les hommes s'accordent. En fait, l'histoire prouve par les erreurs universellement admises pendant des siècles, par les coutumes étranges des peuples barbares et civilisés, qu'il n'en est rien. En droit, cet accord supposé des hommes ne prouverait pas l'innéité des principes : car il pourrait y avoir d'autres raisons qui amènent les hommes à s'accorder sur certains principes.

La meilleure manière d'établir qu'il n'y a pas d'idées innées, c'est de montrer comment toutes nos connaissances dérivent de l'expérience. Tel est l'objet du livre II de l'*Essai sur l'entendement*. L'âme, à l'origine, est une *table rase*. Elle reçoit les idées simples, irréductibles, éléments de toute connaissance, par la *sensation* et par la *réflexion*. La sensation nous fait connaître les objets extérieurs par l'intermédiaire des sens externes ; la réflexion nous révèle les opérations de notre âme par le sens interne. Toutes nos autres idées sont composées. L'esprit est passif quand il reçoit les idées simples, et, par diverses opérations, il en forme des idées complexes. Les notions qu'on croit innées résultent des opérations de l'entendement discursif, qui distingue, compare, abstrait et combine. « De quelque manière que les idées complexes soient composées et divisées, quoique le nombre en soit infini, elles peuvent pourtant être réduites à ces trois chefs : les *modes*, qui ne sont pas supposés subsister par eux-mêmes (gratitude, meurtre, etc.) ; les *substances* (plomb, homme, etc.) ; les *relations* (cause, effet, identité, diversité). » Voyons comment Locke explique empiriquement les idées de substance et de cause. Le concept de substance ne contient rien de plus que la supposition d'un *quelque chose* d'inconnu qui sert de fondement aux qualités. « Faute de concevoir comment des qualités simples, toujours inséparablement unies, peuvent subsister par elles-mêmes, nous supposons un soutien, un *substratum*, dans lequel elles existent... L'idée de substance n'est donc que l'idée de *je ne sais quel* sujet qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples. » En un mot, tout ce qu'il y a de positif dans la notion de substance, c'est la collection des qualités, connues par l'expérience. La remarque qu'une chose cesse d'être, qu'une autre prend sa place ; l'observation du changement continu des représentations dans la conscience, soit par suite des impressions externes, soit par l'effet de notre volonté ; en un mot, l'expérience des rapports constants selon lesquels se succèdent les phénomènes conduit l'esprit humain à cette conclusion que les mêmes changements auront lieu dans l'avenir, quand les mêmes causes seront présentes. L'idée de l'infini elle-même a son origine dans un travail de l'esprit sur les données de l'expérience. « Tout homme qui a l'idée de quelque espace, d'une longueur déterminée, comme d'un pied, d'une aune, peut aussi doubler, tripler cette longueur et avancer toujours de même, sans voir de fin à ses additions. » L'idée de l'infini se forme donc en ajoutant toujours une quantité finie à elle-même. De cette origine empirique de nos idées dérive la doctrine de Locke sur les limites de notre connaissance, qui sont celles de l'expérience elle-même. Nous n'avons aucune idée claire et distincte de la substance, soit matérielle soit spirituelle. Nous ne sommes pas autorisés à nier l'existence de l'esprit ; mais, d'autre part, il est possible que Dieu ait doué la matière de la faculté de penser.

Dans son *Essai sur le gouvernement civil,* Locke combat les théories de Hobbes, et se fait l'apologiste de la révolution de 1688. L'état de nature n'est pas l'état de guerre ; l'homme a des droits imprescriptibles ; la société ne les crée pas, elle est instituée pour les défendre. Tels sont : le droit de propriété, qui a son principe dans le travail ; le droit de liberté personnelle, dont l'esclavage est la négation ; le droit de légitime défense, auquel se rattache le droit de punir. En entrant dans la société, on ne renonce qu'à ce seul droit de punir ; c'est au pouvoir social qu'il appartient d'imposer la réparation du mal commis, en substituant à la vengeance la justice.

Le pouvoir civil et politique est donc essentiellement judiciaire. L'homme entre en société pour vivre librement. Le souverain tient son pouvoir de la nation. Le prince est un mandataire. S'il abuse de l'autorité qui lui a été confiée pour le bien de tous, le peuple, en qui est le principe de la souveraineté, a le droit d'insurrection. Dans ses *Lettres sur la tolérance,* Locke se prononce pour la séparation de l'Église et de l'État. L'État ne doit pas être chrétien ; il doit assurer à chaque citoyen la jouissance de ses droits, et tolérer toute espèce de culte extérieur.

Idéalisme de Berkeley. — L'évêque irlandais Berkeley (né en 1685, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1753) est le disciple tout à la fois de Locke et de Malebranche. Locke nie que l'on connaisse les choses sensibles directement, et il ramène la notion de substance à une collection de qualités toujours perçues ensemble. Malebranche admet que Dieu produit en nous les sensations et les idées, dont les objets extérieurs ne sont que les causes occasionnelles. S'il croit à la réalité du monde extérieur, c'est sur la foi des livres saints. Philosophiquement, l'hypothèse de l'existence du monde est superflue. L'idéalisme de Berkeley, c'est la théorie de Malebranche simplifiée et combinée avec l'empirisme de Locke. A quoi bon admettre une substance dont la nature nous est entièrement inconnue? Ce préjugé dangereux est le principe du matérialisme et du panthéisme. Que les qualités secondes, lumière, son, chaleur, etc., dépendent du sujet et n'existent que par lui, il est impossible de le nier. La même eau paraît tour à tour froide et chaude, ou même froide à la main gauche et chaude à la main droite, si les deux mains sont à une température différente. Accorderons-nous plus de réalité aux qualités dites premières? Elles ne sont, comme les qualités secondes, que des sensations; elles sont des *idées :* « or une idée ne peut exister en dehors de l'esprit. » Si les qualités secondes et premières n'ont aucune existence en dehors de nous, quand nous croyons avoir l'intuition d'un objet, nous ne faisons que combiner des sensations élémentaires.

Pour le vulgaire, par exemple, entre l'étendue visible et l'étendue tangible de cette table, il y a un rapport fondé dans la nature des choses; elles sont deux qualités d'un même objet, deux modes d'une même substance. Pour Berkeley, l'étendue visible et l'étendue tangible n'ont aucun rapport nécessaire. L'expérience nous apprend seulement qu'il y a une relation constante entre la figure et la grandeur visibles des objets et leur figure et grandeur tangibles : à chaque modification dans l'une répond dans l'autre une modification parallèle. Après de nombreuses expériences, je puis donc conclure de la figure et de la grandeur visibles à la figure et à la grandeur tangibles. En un mot, le monde n'est rien de plus que nos sensations, tout son être consiste dans nos perceptions : *esse est percipi.*

Mais nos sensations doivent avoir une cause; nous avons montré que cette cause ne doit pas être cherchée dans des objets matériels, dont elles seraient l'image : comment concevoir d'ailleurs l'action mutuelle de deux substances entièrement hétérogènes, comme le corps et l'esprit. La cause de nos sensations doit donc être spirituelle; faut-il la chercher dans notre propre esprit? Mais nous ne disposons pas de nos sensations, nous ne les faisons pas apparaître et disparaître à notre gré; elles s'imposent à nous. Il reste d'admettre que les idées des choses sensibles sont suggérées aux esprits finis par l'esprit infini, selon des lois conformes à sa sagesse. La vivacité des sensations et l'ordre régulier dans lequel elles se succèdent témoignent qu'elles ont une cause extérieure à nous, et nous permettent de discerner les sensations des images, la fiction de la réalité. Ainsi Berkeley refuse toute existence substantielle au monde extérieur; rien n'est que les esprits finis et l'esprit infini. Le monde n'est que l'ensemble des idées que Dieu suggère aux esprits finis; les lois de la nature ne sont que les lois régulières de cette action divine.

David Hume : empirisme sceptique. — Berkeley ne nie l'existence du monde matériel que pour rendre plus indiscutable l'existence des esprits, en qui réside toute réalité. David Hume pousse à ses dernières conséquences l'empirisme de Locke; il ne reconnaît pas plus l'existence des esprits que l'existence des corps, et il s'efforce d'établir, d'une manière générale, que les idées de substance et de cause sont des idées chimériques. Sa doctrine est le phénoménisme absolu.

Né à Édimbourg en 1711, David Hume vécut en France de 1734 à 1737. De retour en Angleterre, il publia son *Traité de la Nature humaine* en 1740. Quelques années plus tard (1748), il résume ses idées philosophiques dans une œuvre plus courte et d'une forme plus populaire, les *Recherches sur l'entendement humain.* A ces ouvrages il faut ajouter les *Essais de morale, de politique et de littérature,* et l'*Histoire d'Angleterre.* En 1763, il revint en France, où il se lia avec J.-J. Rousseau d'une amitié qui finit par une querelle célèbre. Il mourut à Édimbourg en 1776.

Il ne faut pas, dit Hume, accepter comme primitif et irréductible tout ce que nous révèle la conscience actuelle; bien des idées qui se sont formées peu à peu par l'expérience et l'habitude, nous paraissent aujourd'hui des idées simples, des données premières. « Telle est l'influence de l'habitude que, quand elle est très forte, elle se cache elle-même et paraît ne pas exister, uniquement parce qu'elle

est à son plus haut degré. » Il faut appliquer aux phénomènes internes la méthode qu'appliquent les sciences positives aux phénomènes physiques; pour cela : 1° les décomposer en leurs éléments; 2° déterminer les lois selon lesquelles ces éléments se combinent. « Toutes les perceptions de l'esprit peuvent être divisées en deux classes, qui sont distinguées par leurs différents degrés de force et de vivacité... Les impressions sont toutes nos perceptions les plus vives, comme celles de l'ouïe, de la vue, des sens en général, auxquelles il faut joindre l'amour, la haine, les volitions... Les pensées ou idées sont toutes ces perceptions moins vives, dont nous avons conscience quand nous réfléchissons sur ces sensations et ces mouvements ci-dessus mentionnés. » Quelles sont maintenant les lois qui rapprochent ces éléments, les unissent et les combinent? « Il n'y a que trois principes de connexion entre les idées : la ressemblance, la contiguïté dans le temps et dans l'espace, la causalité. » Les idées s'associent, sans notre intervention, d'après leurs propres lois. Ces lois d'association sont aux phénomènes intimes ce que la gravitation est aux phénomènes physiques.

Elles expliquent d'abord la relation de cause à effet, qui règle tous nos raisonnements en matière de fait. Le principe de causalité n'est pas inné, rien n'est inné à l'esprit. Il n'est pas une perception, une connaissance immédiate de la force cachée par laquelle une chose en produit une autre. L'expérience montre bien la succession de deux phénomènes, elle ne montre jamais le lien nécessaire qui enchaîne l'effet à la cause. Nous voyons deux billes de billard se mouvoir successivement, mais nous ne voyons pas comment le mouvement de la première produit le mouvement de la seconde. D'où vient donc qu'en présence des mêmes antécédents, nous attendions les mêmes conséquents? Si nous attendons qu'aux mêmes causes répondent les mêmes effets, c'est uniquement par une *habitude* que fortifie la répétition. Quand des cas semblables se présentent, l'entendement est déterminé par l'habitude, en vertu des lois fatales de l'association, à attendre les mêmes conséquents et à croire qu'ils se produiront en réalité. Le principe de causalité est une habitude subjective, une attente en nous, dont nous faisons une loi des choses.

Ce n'est pas seulement le principe de causalité, c'est toute la vie de l'esprit, c'est notre connaissance du monde et du moi, que l'analyse ramène à l'association des idées. Nous n'avons pas plus la connaissance de la substance que celle de la cause. Il n'y a aucune impression qui réponde à la substance, nous ne connaissons que des modes, que des qualités. Les corps ne sont que des groupes de sensations reliées entre elles par l'association des idées. Nous transformons un rapport constant en une réalité. L'idée de substance, comme celle de cause, est une idée surajoutée, une illusion subjective qui répond à une habitude de l'esprit. Tout ce que nous disons du monde, nous pouvons le répéter du moi. « Il doit y avoir quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Or, le moi ou la personne n'est pas une impression, mais ce à quoi nos impressions et idées multiples sont supposées se rapporter. » Il en est donc du moi comme des corps: nous transformons les rapports qui relient entre eux nos états intérieurs en une réalité substantielle. Le moi n'est qu'une collection d'états de conscience.

David Hume, le premier, a tenté une explication générale de la vie de l'esprit par l'association des idées. Il a posé le problème et donné la méthode pour le résoudre; ses successeurs n'ont pu que le continuer. Pour lui, comme pour Stuart Mill, nos intuitions en apparence simples sont en fait des actes très complexes; nos croyances naturelles sont des illusions subjectives. Étudier l'esprit, c'est lui appliquer la méthode d'analyse; c'est découvrir ses éléments primitifs et les lois qui les combinent. Il n'y a pas de pouvoir, de faculté; il n'y a que des phénomènes et des relations constantes entre ces phénomènes. Par suite il n'y a rien d'inné, d'*a priori;* les principes de l'expérience dérivent de l'expérience. La certitude est toute subjective; elle repose sur les habitudes de l'esprit, sur notre impuissance à défaire certaines associations d'idées. Les associationistes n'ont rien ajouté à cette méthode ni à ces principes.

Influence de la philosophie anglaise sur la philosophie française du dix-huitième siècle. — Voltaire; Diderot; sensualisme de Condillac. — Locke a exercé une influence considérable sur la philosophie française au XVIIIe siècle. Son *Essai sur l'entendement humain* est le point de départ du sensualisme de Condillac; ses *Lettres sur la tolérance* posent l'une des questions les plus agitées par les philosophes français; ses *Pensées sur l'éducation des enfants* se retrouvent dans l'*Émile;* son *Essai sur le gouvernement civil* est le premier manuel de la politique libérale défendue par Montesquieu.

Pendant son séjour en Angleterre (1726-1729), Voltaire découvrit Locke et Newton; il adopta la physique de l'un et la psychologie de l'autre. Il attaqua les dogmes du cartésianisme français, la théorie des idées innées et l'hypothèse des tourbillons. Selon lui, la théorie de l'âme de Locke est aux théories de Descartes et de Malebranche ce qu'est l'histoire au roman. « Après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke; comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras

d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas; qui, à la vérité, ne possède pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation. » Voltaire n'est pas d'ailleurs un philosophe bien original. Il combat, dans une œuvre célèbre, l'optimisme de Leibniz, mais il admet l'existence de Dieu; il nie les idées innées, mais il ne veut pas que les idées morales soient purement conventionnelles : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie qu'il existe. »

Diderot (1713-1784) est, avec d'Alembert, l'éditeur de l'*Encyclopédie*. Esprit plein d'ardeur et de verve, il répand à profusion les idées originales et les vues de génie. Il est difficile de dégager de ses œuvres l'unité d'un système. Au milieu de bien des hésitations, il adopte une sorte de panthéisme naturaliste. L'univers est un grand tout dont les individus sont les éléments, et dont l'incessante transformation est la loi. Dieu est l'âme de vérité présente à ce grand corps. Lamettrie (1709-1751) et le baron d'Holbach (1723-1789) sont franchement matérialistes.

Le philosophe français qui reprit et développa avec le plus de suite l'empirisme anglais est l'abbé Étienne Bonnet de Condillac (né à Grenoble en 1715, mort en 1780). Sa réputation de philosophe et d'érudit le fit choisir comme précepteur du prince de Parme, pour lequel il composa tout un cours d'études (1769-1773). Ses principaux ouvrages sont : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines;* le *Traité des sensations;* la *Langue des calculs*. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Condillac reste fidèle à la philosophie de Locke; mais dans le *Traité des sensations* (1754) il simplifie l'empirisme de son prédécesseur, et s'en tient au pur sensualisme. Locke distinguait deux sources d'idées, la sensation et la réflexion (qui nous révèle les opérations de notre âme). Admettre la réflexion comme une source distincte d'idées, c'était reconnaître le rôle de l'activité de l'esprit dans la connaissance. Condillac nie cette activité, et il prétend dériver non seulement toutes les idées, mais encore toutes les facultés de la seule sensation. « Condillac, dit Laromiguière, a de commun avec un très grand nombre de philosophes de faire dériver les idées des sensations; ce qui lui est particulier, c'est de faire dériver les facultés de la même source. » Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, dit Condillac, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée.

Pour montrer comment toute la vie spirituelle sort de la seule sensation, Condillac imagine une statue à laquelle il donne tour à tour les différents sens, en allant des plus humbles aux plus élevés. Quand elle a tous les sens, elle a tout l'esprit. L'attention n'est rien de plus qu'une sensation exclusive. La comparaison est une double attention : elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres. Quand l'objet est présent, l'attention est la sensation actuelle; quand il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite, et la mémoire n'est pas autre chose. Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent; apercevoir des différences et des ressemblances, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation. Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait. Nous résumons nos sensations dans des mots, et les sciences ne sont rien de plus que des langues bien faites.

De la sensation, considérée comme représentative, sortent toutes les facultés de l'entendement; si nous considérons les sensations comme affectives, c'est-à-dire comme pénibles et agréables, nous en verrons sortir les prétendues facultés actives. Le besoin est la souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance est une habitude ou une nécessité naturelle. Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet; cette direction de toutes nos forces sur un seul objet est le désir. Le désir tourné en habitude est la passion. Le désir, rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le désir *absolu* est la volonté. Puisque toute la vie spirituelle n'est que la métamorphose d'un phénomène unique, la sensation, « le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » Condillac est sensualiste, il n'est pas matérialiste. Il ne croit pas possible que la matière puisse sentir et penser. Il admet une âme immatérielle, « c'est l'âme seule qui connaît, parce que c'est l'âme seule qui sent... L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps ».

Philosophie politique : Voltaire, Montesquieu, J.-J. Rousseau. — C'est surtout par leurs théories sociales et

politiques que les philosophes français du XVIIIe siècle ont exercé une influence considérable sur toute l'Europe. Voltaire n'admire pas seulement la physique et la psychologie des Anglais, il vante leur gouvernement libéral. « La liberté, dit-il, consiste à ne dépendre que des lois. » Durant toute sa vie, il combat le fanatisme religieux, il défend la liberté de conscience, il prêche la tolérance. Helvétius (1715-1771) est le politique des matérialistes. Il soutient que le seul motif des actes de l'homme est l'intérêt personnel, et que l'art du législateur est de faire que l'homme ait plus d'intérêt à suivre la loi qu'à la violer. La législation est le fondement de la morale sociale. Si le bien particulier se confondait avec le bien public, il n'y aurait de vicieux que les fous. Montesquieu est un rationaliste. « Les lois, dit-il, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses... La vraie loi de l'humanité est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre...; dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'ont eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Montesquieu reconnaît cependant l'*influence des milieux* sur les institutions politiques, et il n'admet pas que les mêmes lois conviennent à tous les peuples. Après avoir examiné les différentes formes de gouvernement et défini leur principe, il propose comme idéal un gouvernement mixte, dont il emprunte le type à l'Angleterre. Une constitution libre est celle où nul gouvernant ne peut abuser de l'autorité. Mais tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; « il faut donc que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. » De là le principe de la *séparation des pouvoirs* et de leur mutuel équilibre. Pour pondérer les divers pouvoirs, il faut unir dans un gouvernement mixte les différentes formes de gouvernement. Le pouvoir législatif appartiendra à la nation (démocratie). Comme l'exécution réclame l'unité du commandement, le pouvoir exécutif sera confié à un roi irresponsable et héréditaire (monarchie). Enfin, entre ces deux extrêmes, pour les concilier, en se portant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, on établira une aristocratie.

Dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard,* J.-J. Rousseau (1712-1778) expose avec éloquence une philosophie spiritualiste. Il oppose à l'abus de l'esprit d'analyse, aux raffinements d'une société corrompue, la simplicité de la nature, les inspirations du cœur, les élans du sentiment. Poussant jusqu'au paradoxe cette vérité, il imagine un état de nature où l'homme aurait vécu isolé, dans

une félicité de sauvage sans besoins. Avec la société, dont l'origine serait un contrat social, auraient commencé tous les maux de l'humanité. Si l'on ne peut accorder à J.-J. Rousseau que le contrat social est l'origine historique et naturelle de la société, on peut lui accorder, avec Kant et Fichte, qu'il en est le principe rationnel. La société parfaite serait celle qui résulterait du libre accord des volontés. Rousseau a résumé le problème essentiel de la science sociale dans une formule d'une admirable précision : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental, dont le contrat social donne la solution. » Malheureusement J.-J. Rousseau ne reste pas fidèle à la liberté. Contre son propre principe, il va jusqu'à une sorte de communisme. « La clause suprême du contrat social est l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté. » C'est uniquement de cette théorie du salut public et de la raison d'État que se souviendront ses disciples, les révolutionnaires inintelligents de 1793.

CHAPITRE XII

KANT ET SES SUCCESSEURS. — L'ÉCOLE ÉCOSSAISE

Kant : Critique de la raison pure ; son objet et sa méthode. — Le scepticisme de David Hume a été combattu à la fois en Écosse par Thomas Reid, qui se contente de faire appel au sens commun, et en Allemagne par Kant, qui accomplit dans la philosophie la plus grande révolution qu'on ait vue depuis Descartes.

Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg en 1724 et mourut dans la même ville en 1804. Il adopta d'abord la philosophie rationaliste de Wolff, qui avait donné aux idées de Leibniz une unité systématique. Plus tard, à partir de 1762, il inclina vers l'empirisme. Mais dès 1769, il était arrivé à la méthode originale qui caractérise son *criticisme*. Les principaux écrits de cette troisième période sont : la *Critique de la raison pure,* dont la première édition parut en 1781, la seconde édition avec d'importants remaniements en 1787 ; la *Critique de la raison pratique* (1788) ; la *Critique du jugement* (1790).

Kant raconte lui-même « qu'il a été réveillé du sommeil dogmatique » par la lecture des œuvres de David Hume. L'ancienne métaphysique a été impuissante à se constituer comme science. « La raison humaine est soumise à cette condition singulière, qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre, parce qu'elles dépassent sa portée. » Les Cartésiens n'ont prétendu appliquer la méthode des mathématiques aux problèmes de la philosophie première, que parce qu'ils ont ignoré la nature et les limites de l'entendement humain. Est-ce à dire qu'il faille s'en tenir à l'empirisme? Mais la conséquence logique de cette doctrine est le scepticisme de Hume. « Où l'expérience puiserait-elle la certitude, si toutes les règles d'après lesquelles elle se dirige étaient toujours empiriques et, par conséquent, contingentes? » Les dogmatiques affirment la valeur absolue de la raison et la possibilité d'une connaissance *a priori;* les sceptiques, triomphant de l'opposition des systèmes, refusent à l'homme le pouvoir de dépasser l'expérience*;* mais ni les uns ni les autres ne justifient leurs prétentions par une analyse critique de l'entendement. Au dogmatisme et au scepticisme Kant oppose la philosophie critique, qui ne se prononce plus pour ou contre la raison par une décision arbitraire, mais qui examine ses titres, assure ses légitimes prétentions, repousse toutes celles qui sont sans fondement, et cela « au nom de ses lois éternelles et immuables. La *critique de la raison pure* est la critique de la faculté de la raison en général, considérée par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever *indépendamment de toute expérience* ».

Une connaissance *a priori* est-elle possible? Il importe avant tout « d'avoir un signe qui permette de distinguer sûrement une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement; en second lieu, elle ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse, mais seulement supposée et comparative (fondée sur l'induction), si bien que tout revient à dire que nous n'avons point trouvé jusqu'ici dans nos observations d'exception à telle ou telle règle. La nécessité et l'universalité absolue sont donc les marques certaines de toute connaissance *a priori* ». Trouvons-nous dans l'esprit des principes universels et nécessaires, des jugements synthétiques *a priori?* Pour n'en pas douter, il suffit de considérer toutes les propositions mathématiques, ou encore les principes de toute expérience, comme celui par exemple que tout changement doit avoir une cause. « Quelle est l'étendue, la valeur et le prix de ces connaissances *a priori,* c'est là précisément l'objet de la critique de la raison pure. »

Par quelle méthode arriverons-nous donc à déterminer les éléments *a priori* de la connaissance? Nous ne chercherons pas les principes nécessaires et universels dans le monde, puisque nous ne connaissons le monde que par l'expérience. « Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait savoir quelque chose *a priori*... Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » Ce n'est pas dans les choses qu'il faut chercher la raison des lois de l'esprit, c'est au contraire dans l'esprit qu'il faut chercher la raison des lois des choses.

Le monde n'existe pour nous qu'autant que nous le pensons, c'est-à-dire qu'autant qu'il se soumet aux lois de la pensée. Si donc nous pouvions déterminer quelles sont les conditions sans lesquelles la pensée ne saurait s'exercer, nous saurions du même coup quelles sont les conditions *a priori* de l'existence des choses. Telle est l'idée maîtresse de Kant. « On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance... Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. » Si ce sont les lois des choses qui font les lois de notre pensée, l'empirisme a raison, et la science humaine perd toute valeur absolue; si c'est notre pensée qui impose ses lois aux choses, on comprend qu'il y ait des connaissances *a priori* et que la science soit universelle et nécessaire comme la pensée qui la crée.

Détermination des formes *a priori* **de la connaissance.** — Quelle est la condition *sine qua non* de la pensée? C'est la conscience, dont les deux attributs nécessaires sont l'unité et l'identité. Il faut que toutes les pensées se rapportent à un seul et même sujet pensant; autrement il n'y aurait pas une pensée, mais des sensations successives et sans lien qui naîtraient, puis disparaîtraient pour toujours. Ce qui permet la pensée, c'est que toutes les sensations sont rattachées les unes aux autres et reliées en un système unique; c'est que l'être qui a toutes ces sensations s'apparaît comme le même à travers leur succession, et dit : *je* ou *moi;* c'est qu'il les enchaîne, et en prend pour ainsi dire une conscience unique. « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations... C'est uniquement parce que je puis saisir en une conscience la diversité de ces représentations, que je les appelle toutes miennes; autrement le *moi* serait aussi divers et aussi bigarré que les représentations dont j'ai conscience. L'unité synthétique des intuitions diverses, en tant qu'elle est donnée *a priori*, est donc le principe de l'identité de l'aperception même, laquelle précède *a priori* toute pensée déterminée. La liaison n'est donc pas dans les objets et n'en peut pas être tirée par la perception pour

être ensuite reçue dans l'entendement ; mais elle est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de former des liaisons *a priori,* et de ramener la diversité des représentations données à l'unité de l'aperception. C'est là le principe le plus élevé de toute la connaissance humaine. « En un mot, les conditions qui rendent possible la conscience sont les conditions qui rendent possible la pensée, et, par conséquent, le monde que nous pensons doit se soumettre à ces conditions.

C'est parce que la multiplicité de nos intuitions s'unit en une seule pensée que nous sommes uns. Les intuitions sensibles sont comme une matière, l'esprit comme un ensemble de moules où cette matière se coule et prend forme. Sans les sensations, l'esprit est vide ; il reste des formes et rien pour les remplir ; sans l'esprit et ses formes, il reste un chaos de sensations dispersées. Quelles sont donc ces formes qui, tout à la fois, permettent la science et la conscience, donnent la réalité à l'esprit et au monde ? Pour qu'il y ait science, liaison des phénomènes, il faut avant tout qu'il y ait des phénomènes, c'est-à-dire des intuitions sensibles. Mais les intuitions sensibles contiennent déjà quelque chose qui ne vient pas de la sensation. L'espace et le temps sont les formes *a priori* de la sensibilité. La couleur est intense ou faible, ce n'est qu'en pénétrant dans l'esprit qu'elle devient étendue. Les choses en soi, les *noumènes,* ne sont ni dans l'espace ni dans le temps ; « si nous faisions abstraction de la constitution de nos sens, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouiraient ». C'est parce que l'espace et le temps sont de pures formes *a priori* de la sensibilité, que des sciences comme la géométrie et l'arithmétique, qu'une mathématique pure est possible.

L'espace et le temps sont indéterminés ; nous ne pouvons leur assigner de limites ; ils ne suffisent donc pas à mettre l'unité dans les phénomènes. Il faut que ces phénomènes, reliés les uns aux autres par des rapports invariables, prennent une place fixe dans l'espace et dans le temps. *Les catégories de l'entendement* nous permettent de coordonner les faits, de ramener la multiplicité des intuitions sensibles à l'unité de la pensée. Toutes tendent à établir entre nos perceptions une liaison nécessaire, à faire du monde sensible un tout dont les éléments soient dans une dépendance réciproque. Le déterminisme universel est la condition de l'unité de la conscience ; les principes de l'entendement ne sont donc que les lois *a priori* qui enchaînent les faits selon des rapports nécessaires. Modes d'une même substance, dont la quantité n'augmente ni ne

diminue dans la nature, rattachés les uns aux autres par le lien de la causalité, tous en action réciproque, les phénomènes forment une trame continue, se fondent, pour ainsi dire, dans l'unité d'un même phénomène qui ne s'interrompt pas et peut devenir l'objet d'une même pensée. Les catégories ne sont donc pas des lois des choses en soi, elles ne sont que les formes de l'esprit, les conditions subjectives auxquelles les phénomènes doivent se soumettre pour devenir objets de la pensée.

Impossibilité de la métaphysique comme science. — La raison pratique et ses postulats. — Il est absurde de prétendre dépasser l'expérience au moyen de formes de la pensée qui n'ont d'autre fin que de rendre l'expérience possible. Puisque nous ne voyons les choses qu'à travers des formes subjectives, il est évident que nous connaissons les *phénomènes* et non les *noumènes,* les choses en soi. Les catégories de l'entendement ont une valeur objective, parce qu'elles s'appliquent aux phénomènes. La raison veut savoir le dernier mot des choses ; elle aspire à l'unité totale, absolue, à l'intelligence complète ; elle fournit des idées (âme, monde, Dieu), auxquelles ne peut correspondre aucune intuition sensible. Les idées de la raison ne sont donc que des exigences, des besoins *a priori* de l'esprit. Voilà pourquoi, quand nous voulons prouver l'existence et la spiritualité de l'âme, nous tombons dans des *paralogismes ;* quand nous voulons trouver l'explication totale et dernière du monde qui nous entoure, nous n'arrivons qu'à des *antinomies,* c'est-à-dire à deux solutions contradictoires entre lesquelles nous ne pouvons choisir ; voilà pourquoi enfin, quand nous voulons démontrer l'existence de Dieu, de l'être parfait et suprême, qui n'est que l'idéal de la raison pure, nous nous agitons dans des abstractions, sans sortir de nous-mêmes. La raison n'a d'autre usage que d'entraîner l'entendement, de soutenir son effort et de l'élever à une synthèse de plus en plus haute des phénomènes : ses idées ne sont que des principes *régulateurs.* La métaphysique, comme science, est impossible. « La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon se hasarda, sur les ailes des idées, dans les espaces vides de l'entendement pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin, puisqu'il n'avait pas de point d'appui où il pût appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. »

La conclusion de la critique de la raison pure, c'est que le monde supra-sensible nous est interdit; c'est que la science des phénomènes, fondée sur les lois universelles et nécessaires de la pensée, est possible et légitime, tandis que la métaphysique est condamnée. Mais la *critique de la raison pratique* nous rend en partie ce que nous avions perdu; la science nous fait défaut, la foi morale et raisonnable nous reste. Pour avoir la donnée propre de la raison pratique, il faut éliminer des principes de la conduite humaine tout ce qui est purement empirique, toutes les fins qui se rapportent à notre félicité, tout ce qui vient de l'égoïsme ou du sentiment. Le seul principe de la vie morale est le respect de la loi, le devoir. « Agis de telle façon que la maxime de ton vouloir puisse être érigée en une loi universelle. » Il n'y a pas de bien supérieur à la bonne volonté. Il n'y a donc pas, en face de la volonté, un bien extérieur qui la sanctifie; elle est *autonome;* elle se donne la loi qu'elle accepte, elle est la fin qu'elle poursuit. « Traite toujours l'humanité, dans ta personne aussi bien que dans celle d'autrui, comme une fin en soi et non comme un moyen. » La loi morale, dont le respect fait la bonne volonté, s'impose à nous comme un *impératif catégorique*. Mais *devoir* implique *pouvoir;* si je ne dois pas mentir, c'est que je peux ne pas le faire : il serait absurde d'exiger d'un être ce qui ne dépendrait pas de lui. La liberté est donc une condition, un *postulat* de la morale; croire à la liberté, sans laquelle il n'y aurait pas de devoir, est un devoir. La loi morale exige la sainteté, la conformité parfaite du vouloir à la loi morale. Mais l'homme, être à la fois raisonnable et sensible, n'arrive jamais qu'à la vertu. La vie présente ne suffit donc pas à réaliser la sainteté que nous devons vouloir, et l'immortalité de l'âme est le second postulat de la morale. Enfin nous devons croire à l'avènement du couverain bien, c'est-à-dire à l'harmonie entre la moralité et la félisité. Or rien dans la nature et ses lois ne nous garantit cet accord final du bonheur et de la vertu : nous devons donc croire à ce qui est pour nous la condition du souverain bien, à l'existence d'un Être tout sage et tout-puissant qui le réalise. L'existence de Dieu est le troisième postulat de la morale. Ainsi ce n'est plus la morale qui repose sur la métaphysique et la théologie; c'est la métaphysique et la théologie qui reposent sur la morale. Par un renversement de méthode, Kant substitue à un dogmatisme toujours incertain et menacé des croyances qui, liées à la moralité humaine, ne peuvent être ébranlées par le scepticisme spéculatif.

La philosophie allemande après Kant. — Deux objections pouvaient s'élever contre l'idéalisme de Kant : 1° Comment la sensibilité s'accorde-t-elle avec l'entendement? 2° Comment le phénomène peut-il provenir des noumènes sans que la loi de causalité soit par là même objectivée? Fichte supprime ces deux difficultés en supprimant l'existence des *choses en soi*. Si ces choses nous sont absolument inconnues, dit-il, nous n'en pouvons rien dire, ni qu'elles existent ni qu'elles n'existent pas. Nous ne pouvons ni les connaître, ni les penser, ni les nommer. En supprimant la chose en soi, nous résolvons par là les deux problèmes posés : nous n'avons plus besoin en effet d'appliquer la loi de causalité en dehors de nous. Les phénomènes dérivent de l'esprit, aussi bien que les concepts. La matière, comme la forme, vient de l'esprit, c'est-à-dire du *moi*. Le *moi* est tout. Il se pose lui-même, et en se posant il pose le *non-moi,* lequel n'est autre chose que les différents *arrêts* du *moi,* les différents *chocs* qu'il subit dans le développement de son essence. Les différents moments du *non-moi,* qui sont les *sensations,* doivent donc s'accorder avec les différents moments du *moi,* qui sont ses *actes*. La pensée et l'imagination (ou la sensibilité) ne sont que les deux formes d'une seule et même essence. Le dualisme de Kant a disparu. C'est le *spinozisme retourné*. Le *moi* de Fichte a pris la place de la substance de Spinosa.

L'idéalisme subjectif de Fichte, en rétablissant l'unité, offrait un système plus cohérent que le demi-idéalisme de Kant. Mais des difficultés nouvelles sortaient de cette unité même.

1° Le *non-moi* peut-il être considéré simplement comme la *limite* du *moi?* Fichte expliquait le *non-moi* par une sorte de choc (*Ansstoss*) qu'éprouvait le *moi*. Mais comment le *moi* peut-il se choquer, s'il est tout seul? Tout choc suppose une résistance. Le mouvement dans le vide n'est pas senti.

2° Le terme de *moi* est équivoque. En principe, il signifie le sujet qui a conscience de lui-même. Qui n'a pas conscience ne peut être dit *moi* que par abus.

L'idéalisme de Schelling a eu pour objet de résoudre les deux difficultés précédentes, comme l'idéalisme de Fichte avait pour objet de résoudre les difficultés du système de Kant.

1° D'une part, pour Schelling, le *non-moi* n'existe pas moins que le *moi;* la nature doit être restituée dans sa réalité, dans sa vie propre. On peut indifféremment partir de la pensée pour arriver à la nature, ou partir de la nature pour arriver à la pensée.

(Préface de l'*Idéalisme transcendantal.*) Fichte, exclusivement moraliste, ne s'était occupé que du moi ; Schelling, versé dans toutes les sciences de la nature et dans toutes les merveilleuses découvertes de son temps, (électricité, combustion, etc.), restituait à la nature sa vie et son droit.

2° D'autre part, par là même que la nature reprend son rôle et n'est plus que l'une des faces de l'existence, dont l'autre est l'esprit, cette existence suprême manifestée de cette double manière ne doit pas plus être le *moi* qu'elle ne doit être appelée la *nature*. Elle n'est pas plus *sujet* qu'*objet*. Elle est l'*indifférence* entre l'un et l'autre. Elle est purement et simplement l'*absolu*.

Telles sont les deux modifications apportées par Schelling et qui ont fait donner à son système le nom d'idéalisme *objectif*.

Cette expression d'*idéalisme objectif* jure dans les termes mêmes. Qui dit *objectif* entend par là même quelque chose qui s'oppose et qui s'impose au sujet, et par conséquent exclut l'idéalisme, lequel est par définition le système qui réduit l'objet au sujet. D'un autre côté, un idéalisme purement *subjectif*, qui ramène tout à l'esprit humain ou au *moi*, aboutit au scepticisme. Ne peut-on pas échapper à ce double écueil, en s'élevant à la fois au-dessus de l'idéalisme subjectif et de l'idéalisme objectif ? C'est ce qu'a fait Hegel dans son système d'idéalisme absolu.

Dans ce système, la connaissance des choses n'est pas *relative*, comme elle est dans Kant : elle est *absolue*. Les choses ne viennent pas du *moi*, comme dans Fichte ; elles viennent de l'absolu, comme dans Schelling. Mais tandis que Schelling ne sait rien dire de son absolu, puisqu'il le réduit à l'indifférence, Hegel, au contraire, le définit et le caractérise. Il l'appelle la *Pensée*, l'*Idée*. Ce qui fait l'essence des choses, c'est la logique. Détruisez dans tout objet l'élément rationnel, rien ne subsiste. C'est donc ce rationnel qui constitue la vraie réalité. Il ne faut pas dire que tout pense ; mais il faut dire que tout est pensée. La pensée ne consiste pas dans la conscience : la conscience n'est qu'un accident qui vient s'ajouter à la vérité ; c'est cette *vérité* qui est la pensée.

Maintenant, cette vérité à l'état abstrait s'appelle l'*Idée* : c'est le rationnel considéré dans ses conditions les plus universelles. C'est l'objet de la *logique*, qui répond à l'ancienne *ontologie*, et qui en diffère en ce que là où les philosophes plaçaient des êtres et des choses, Hegel ne place que des idées.

L'Idée, en devenant extérieure, étrangère à elle-même, devient la *Nature ;* puis, revenant sur elle-même et prenant conscience

d'elle-même, elle devient *Esprit*. Enfin l'esprit lui-même passe à son tour par trois phases : il est successivement *subjectif, objectif* et *absolu*. L'esprit subjectif, c'est l'esprit humain ; l'esprit objectif, ce sont les mœurs, les lois, les cités, les familles ; l'esprit absolu, c'est l'art, la religion, la philosophie ; et dans la philosophie elle-même, c'est la philosophie de Hegel qui est l'expression la plus complète de l'esprit absolu. Mais il n'y a plus rien au-dessus.

Après Hegel, nous n'avons plus à signaler en Allemagne que le *pessimisme* de Schopenhauer et d'Hartmann, et le *matérialisme* de Büchner. (Nous renvoyons sur ces deux points à notre chapitre sur le problème religieux.)

Thomas Reid : l'école du sens commun. — Hamilton. — Pour combattre le scepticisme de David Hume, Kant avait cru devoir faire une révolution dans la méthode de la philosophie ; l'Écossais Thomas Reid (1710-1796) se contente de faire appel au sens commun. L'immatérialisme de Berkeley et le scepticisme de Hume sont les conséquences logiques de l'empirisme de Locke. Pour réfuter ces théories, il faut donc les attaquer dans leur principe même, dans la théorie de la connaissance de Locke. L'âme n'est pas une *table rase* qui reçoit toutes ses idées des sens et de la réflexion. Il y a des jugements primitifs qui ne viennent pas de l'expérience, l'observation interne suffit à constater la présence de ces principes. Il faut appliquer à l'étude de l'esprit la méthode que les sciences positives appliquent à l'étude de la nature. Les données du sens commun sont des faits que la conscience nous révèle. Prenez la sensation la plus simple, une sensation d'odeur, vous constatez déjà des principes qui la dépassent. Vous rapportez nécessairement cette sensation d'abord à un être sentant et pensant, qui en est le sujet et qui demeure identique sous la diversité de ces modes successifs, en second lieu à un objet extérieur qui la produit. Les principes qui nous contraignent ainsi d'aller de la pensée au sujet pensant, de la sensation à l'objet extérieur qui la cause, sont les principes du sens-commun. Ils dominent la pensée de l'homme simple, comme celle du plus profond penseur ; sans eux la science est impossible. Il en est de spéculatifs, comme les axiomes logiques et mathématiques, le principe de causalité, etc. ; de pratiques, comme par exemple que nous sommes responsables de ce qui dépend de nous. Dugald Stewart (1753-1828), dans ses *Éléments de la philosophie de l'esprit humain,* continue la tradition de Th. Reid. Ces philosophes sont surtout remarquables par leurs

analyses ingénieuses, et par leurs bonnes descriptions des facultés de l'âme humaine. Hamilton (1788-1856) est le plus grand des philosophes écossais. Il subit l'influence de Kant et, à la psychologie descriptive, il ajoute la critique de l'esprit. Il combat Cousin et Schelling; il demande ce que peut être un acte sans conscience par lequel la raison s'identifie avec l'absolu pour le connaître. L'absolu, objet de la métaphysique, est inconnaissable; le caractère de la connaissance humaine est la *relativité*. Toute pensée est une relation qui s'établit entre l'objet pensé et le sujet pensant; l'objet connu par nous est donc toujours relatif à nous. « Penser, c'est conditionner, c'est déterminer, c'est limiter; » penser l'absolu, ce serait donc soumettre l'inconditionné à des conditions. « L'inconditionnel ne peut être ni conçu, ni connu, la notion qu'on en a étant une simple négation du conditionnel qui seul peut être positivement connu et conçu. » Hamilton, reprenant une idée de Kant, distingue la croyance de la connaissance, et il maintient par des raisons morales et religieuses la foi à l'absolu.

CHAPITRE XIII

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIX[e] SIÈCLE[1]

École condillacienne. — Insistons surtout sur la philosophie française de notre siècle, qui nous intéresse particulièrement. Au sortir de la Révolution la philosophie était encore tout entière sous l'influence de l'école de Condillac, qui se divisait en deux branches : les physiologistes et les idéologues. Le condillacisme *physiologique* est représenté par Cabanis; le condillacisme *idéologique* par Destutt de Tracy.

Cabanis (1757-1808) est le premier écrivain français qui ait traité philosophiquement et méthodiquement des rapports du physique

1. Ce résumé de la philosophie française de notre siècle est emprunté au *Manuel de l'histoire de la philosophie* d'Ueberweg, qui nous l'avait demandé et l'a fait traduire en allemand pour l'introduire dans son ouvrage.

P. J.

et du moral. C'est le sujet du livre qui porte ce titre[1]. Cet ouvrage se compose de douze mémoires qui traitent successivement de l'histoire physiologique des sensations; de l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, des maladies, du régime, des climats; de l'instinct, de la sympathie, du sommeil, de l'influence du moral sur le physique, des tempéraments acquis. C'est une mine très riche de faits intéressants; mais l'esprit de l'ouvrage est tout à fait matérialiste. Le moral n'est autre chose que le physique considéré sous certains points de vue particuliers. L'âme n'est pas un être, mais une faculté; la pensée est une sécrétion du cerveau. Plus tard, dans sa *Lettre sur les causes premières* adressée à Fauviel (in-8°, Paris, 1824), Cabanis modifia profondément ses idées. Il admet une cause du monde douée d'intelligence et de volonté, et conclut à une sorte de panthéisme stoïcien.

Destutt de Tracy (1754-1836) modifia la doctrine de Condillac, en essayant d'expliquer la notion d'extériorité que la sensation pure ne pouvait donner. Suivant lui, il n'y a que le mouvement volontaire qui nous apprenne l'existence des objets extérieurs. Action voulue et sentie d'une part, résistance de l'autre : voilà le lien entre le *moi* et le *non-moi*. La même vertu sentante ne peut vouloir et se résister à elle-même. Une matière sans résistance ne pourrait être connue. Un être qui ne ferait pas de mouvements ou qui en ferait sans les sentir ne connaîtrait rien hors de lui. Tracy tire cette conséquence qu'un être absolument immatériel ne connaîtrait que lui-même. Les ouvrages de Tracy sont : 1° les *Éléments d'idéologie* (2 vol. in-8°, Paris, 1804) et le *Commentaire sur l'Esprit des Lois* (Paris, 1819).

École théologique. — L'école sensualiste n'était que la suite de la philosophie du XVIII[e] siècle. Ce qui caractérise au contraire la philosophie du XIX[e] siècle dans sa première période, c'est la réaction contre le sensualisme. Cette réaction est double. Il faut distinguer : 1° l'école théologique; 2° l'école spiritualiste.

Trois noms principaux se font remarquer dans l'école théologique : De Bonald[2], l'abbé de Lamennais, Joseph de Maistre.

1. Les *Rapports du physique et du moral* sont insérés dans les deux premiers volumes des Mémoires de la cinquième classe de l'Institut (classe d'idéologie) et furent publiés séparément en 1812. (Ueberweg, *Grundriss*, III, 2[e] édit.)

2. Les principaux ouvrages de de Bonald sont : *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social; la Législation primitive* (2[e] édition, 1821, 3 vol. in-8°); *Recherches philosophiques* (1818); *la Théorie du pouvoir social* (1796, 3 vol. in-8). — Les Œuvres complètes ont été publiées en 1818.

De Bonald (1754-1840) est le chef de l'école appelée traditionnaliste, dont le principal dogme est la création divine du langage. La révélation est le principe de toute connaissance. Il n'y a pas d'idées innées. Toute la philosophie de de Bonald est dominée par une formule trinitaire : cause, moyen, effet. En cosmologie, la cause est Dieu; le moyen est le mouvement; l'effet est le corps. En politique, ces trois termes deviennent : pouvoir, ministre, sujet; — dans la famille, père, mère, enfant. Il appliquait ses formules à la théologie, et concluait à la nécessité d'un médiateur. De là cette proposition : Dieu est à l'homme-Dieu ce que l'homme-Dieu est à l'homme.

L'abbé de Lamennais (1782-1854) est le fondateur du scepticisme théologique au XIXe siècle. Dans son livre de l'*Essai sur l'indifférence en matière religieuse* (1817-1827, 4 vol. in-8°) il emprunte, comme Pascal, au pyrrhonisme ses arguments contre l'autorité des facultés. Erreurs des sens, erreurs des raisonnements, contradictions des opinions humaines : tout cet arsenal du scepticisme est employé contre la raison humaine. Après cette ruine de toute certitude, l'abbé de Lamennais essaye de rétablir ce qu'il a détruit sur un nouveau critérium, le consentement universel. Sur cette base, il essaye d'établir : 1° le déisme; 2° la révélation; 3° le catholicisme.

Joseph de Maistre (1753-1821) est le fondateur de l'ultramontanisme moderne, dont le livre *du Pape* (1819-20) est en quelque sorte l'évangile. Il a touché à la philosophie dans *les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1821), où il traite du gouvernement temporel, de la Providence dans les choses humaines. Très préoccupé de l'idée théologique du péché originel, il est tenté de ne voir dans le mal qu'expiation et châtiment. De là le caractère cruel de sa philosophie, son apologie du bourreau, de la guerre, de l'Inquisition, etc. Il n'était pas sans quelque mélange d'illuminisme, et rêvait une vaste rénovation religieuse. Ce qui explique que son nom ait été souvent cité et invoqué par les Saint-Simoniens.

École spiritualiste. — Cette école se caractérise : 1° en ce qu'elle est entièrement indépendante de la théologie; 2° en ce qu'elle cherche dans la psychologie les principes de toute philosophie; 3° en ce qu'elle renouvelle la tradition idéaliste et spiritualiste du cartésianisme. Ses principaux représentants sont : Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin et Th. Jouffroy.

Royer-Collard (1763-1845), beaucoup plus important comme homme politique que comme philosophe, a introduit en France la

philosophie écossaise. Il insiste surtout, comme Reid, sur la distinction de la sensation et de la perception, sur les principes de causalité et d'induction. Ce qu'il y a de plus original, c'est son analyse de la notion de durée. (Voy. les *Fragments* de Royer-Collard dans la traduction des *Œuvres de Reid* par Th. Jouffroy.)

Maine de Biran (1766-1824), proclamé par Cousin le premier métaphysicien français du XIXe siècle, a passé par trois doctrines philosophiques différentes, ou plutôt par trois périodes différentes d'un même développement philosophique.

Première période. — Cette période est signalée par l'ouvrage intitulé *Mémoire sur l'habitude* (1803). Dans cet ouvrage, Maine de Biran appartient encore, ou plutôt croit encore appartenir à l'école idéologique ou condillacienne; mais déjà il s'en distingue. Développant l'idée déjà émise par Tracy (savoir que le mouvement volontaire est l'origine de notre notion d'extériorité), il fonde sur ce principe la distinction de la sensation et de la perception, restée si vague dans l'école de Reid. La sensation n'est que l'affection produite par les causes extérieures; la perception est le résultat de notre activité volontaire. Il nous montre ces deux faits se combinant dans chacun de nos sens avec des proportions diverses, la perception étant toujours en raison de la mobilité de l'organe. La perception n'est donc pas une sensation transformée. A la même distinction se rapporte celle de l'imagination et de la mémoire. Il distingue ensuite deux sortes d'habitudes : les habitudes actives et les habitudes passives. Enfin il développe cette loi fondamentale de l'habitude, « qu'elle affaiblit la sensation et fortifie la perception ».

Deuxième période. — Dans cette seconde période, Biran fonde et développe sa propre philosophie. L'idée fondamentale de cette philosophie, c'est que le point de vue d'un être qui se connaît lui-même ne peut être assimilé au point de vue d'une chose connue extérieurement et objectivement. L'erreur fondamentale des sensualistes était de se représenter les causes internes, les facultés, sur le modèle des causes externes et objectives. Celles-ci n'étant pas connues en elles-mêmes ne sont que des qualités occultes, des noms abstraits, représentant des groupes de phénomènes, qui vont se perdre les uns dans les autres à mesure que l'on découvre entre ces groupes de nouvelles analogies. L'attraction, l'affinité, l'électricité, ne sont que des noms; ainsi pour les sensualistes la sensibilité, l'entendement, la volonté et en général la causalité subjective ne sont que de purs abstraits. Mais, dit Biran, l'être qui se

sent agir et qui est le témoin de sa propre activité, peut-il se considérer lui-même comme un objet? Sans doute, l'âme considérée dans l'absolu nous est inaccessible : c'est un *x*. Mais entre le point de vue des métaphysiciens abstraits qui se placent dans l'absolu, et le point de vue des empiristes purs, qui ne voient que des phénomènes et des liaisons de sensations, il y a le point de vue de la réflexion intérieure par lequel le sujet individuel se sent comme tel et se distingue de tous ses modes, au lieu de s'y confondre, comme le voulait Condillac. Le fait primitif de la conscience est celui de l'effort volontaire (*nisus*), lequel embrasse deux termes distincts, mais indivisiblement unis : le vouloir et la résistance (non pas la résistance du corps étranger, mais celle du corps propre). Par le moyen de la résistance, le *moi* se sent limité, et par là il prend conscience de lui-même, en même temps qu'il reconnaît nécessairement un *non-moi*. Par la conscience intérieure de son activité, le *moi* acquiert la notion de cause, qui n'est ni une idée innée, ni une simple habitude, ni une forme *a priori*. Biran admet avec Kant la distinction de la matière et de la forme dans la connaissance. Mais la forme ne consiste pas dans les catégories vides et creuses préexistant à toute expérience. Les catégories ne sont que les différents points de vue pris dans l'expérience intérieure, dans la réflexion. Quant à la matière de la connaissance, elle est donnée par le terme résistant, qui fournit la diversité et la localisation. Il y a aussi, suivant Biran, un espace interne, différent de l'espace extérieur et objectif; c'est le lieu immédiat du *moi*, constitué par la diversité des points de résistance que les différents organes opposent à l'action volontaire. Le point de vue qui domine toute cette philosophie de Biran est le point de vue de la personnalité. Les écrits principaux de cette seconde période sont les *Rapports du physique et du moral* et surtout l'*Essai sur les fondements de la psychologie,* publié par Naville en 1859.

Troisième période. — La dernière période de Biran est restée incomplète, et sa dernière philosophie n'est qu'ébauchée. Du point de vue stoïcien qui caractérise la seconde période, il a passé au point de vue mystique et chrétien. Dans son *Anthropologie,* son dernier ouvrage, laissé incomplet, il distingue dans l'homme trois vies : la vie animale, celle de la sensation; la vie humaine, celle de la volonté; la vie de l'esprit, celle de l'amour. La personnalité, qui pour lui précédemment était le plus haut degré de la vie humaine, n'est plus qu'un passage à un degré supérieur, où elle va se perdre et s'anéantir en Dieu. (Les œuvres de Biran se composent de 4 vol. publiés par Cousin en 1840, et de 3 vol. d'œuvres inédites publiées par Naville en 1859.)

Victor Cousin (1792-1867), disciple de Royer-Collard et de Maine de Biran, fonda lui-même une école qui a porté le nom d'école éclectique. Sa maxime principale, empruntée à Leibniz, était que « les sytèmes sont vrais par ce qu'ils affirment, et faux par ce qu'ils nient». Attachant une grande importance à ce qui avait été trouvé antérieurement, il dut faire une grande part à l'histoire de la philosophie, dont il est en France le véritable fondateur, quoiqu'il ne faille pas oublier M. de Gérando. Il donna une classification des sytèmes, qu'il réduit à quatre principaux : l'idéalisme, le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme. Tout en recommandant l'éclectisme, il essaya de dégager de l'étude des systèmes une philosophie personnelle. Son principal effort fut de trouver un moyen terme entre l'Ecosse et l'Allemagne : l'une niant toute métaphysique avec Hume, Brown et Hamilton; l'autre fondant une métaphysique *a priori* sur la notion d'absolu. Il crut qu'il y avait une voie moyenne qui était de fonder la métaphysique sur la psychologie. En psychologie, il se servait des arguments de Kant contre l'empirisme de Locke. Mais lui-même, pour échapper au subjectivisme de Kant, proposa la théorie de la raison impersonnelle. Il crut que la raison n'est subjective qu'à l'état réfléchi, mais qu'à l'état spontané elle saisit immédiatement l'absolu en se confondant avec lui. Toute subjectivité expire dans l'acte immédiat et spontané de la raison pure. Cette théorie rappelait celle de l'intuition intellectuelle de Schelling, et essayait de s'en distinguer en maintenant toujours le point de départ psychologique. Néanmoins Cousin était alors sur la voie de l'idéalisme absolu. Il y entra plus avant encore dans ses leçons de 1828, où se reconnaît manifestement l'influence de Hegel, qu'il avait beaucoup vu en Allemagne et dont le premier il prononça le nom en France. Dans ce cours, il ramène toutes sciences aux idées, qui doivent, suivant lui, contenir l'explication de toutes choses. Il y a trois idées fondamentales : l'Infini, le Fini, le Rapport de l'Infini et du Fini. Ces trois idées se retrouvent partout et elles sont inséparables : un Dieu sans monde est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu. La création n'est pas seulement possible, elle est nécessaire. L'histoire n'est que le développement des idées. Un peuple, un siècle, un grand homme, sont la manifestation d'une idée. Le cours de 1828 a été le point culminant de l'investigation spéculative chez Cousin. Depuis il s'est éloigné de l'idéalisme allemand et a refondu sa philosophie dans un sens cartésien en maintenant

toujours la méthode psychologique comme base de la philosophie. Tel est le caratère de son livre *le Vrai, le Beau et le Bien* (Cours de 1817, publié et récrit en 1845), ouvrage d'une grande éloquence, surtout dans la partie esthétique. A partir de ce moment, il entendit la philosophie plutôt comme une lutte contre les mauvaises doctrines que comme une science pure. Il recommanda l'alliance avec la religion, et fit une part de plus en plus considérable au sens commun. En un mot, il retourna d'Allemagne en Écosse. En général, l'importance considérable de Cousin en France et même en Europe s'explique moins par l'originalité philosophique que par son originalité personnelle, qui était éclatante, par son influence sur un très grand nombre d'esprits, par sa curiosité infinie et en tous sens. En outre, ses travaux sur l'histoire de la philosophie, et particulièrement sur le moyen âge, ont rendu les plus grands services. Les œuvres philosophiques de Cousin se composent surtout de ses Cours, 2 séries : 1815-1820 et 1828-1830, et de ses *Fragments philosophiques,* 5 vol. in-8°, 1866.

Théodore Jouffroy (1796-1842), le plus célèbre des disciples de Cousin, se distingue de son maître par un esprit de méthode et de précision que celui-ci n'avait jamais eu. Il n'est jamais sorti du point de vue psychologique, et son œuvre principale a été d'établir avec une grande force la distinction de la psychologie et de la physiologie confondues dans l'école de Cabanis et de Broussais. Il a particulièrement appliqué la méthode psychologique à l'esthétique et à la morale[1].

De nombreuses protestations s'élevèrent contre la philosophie de Cousin, devenue presque exclusivement la philosophie de l'enseignement depuis 1830. Sans parler des écrivains encore vivants, ni des écoles socialistes, plus politiques que philosophiques, nous citerons seulement deux philosophes, qui ont essayé de fonder de nouvelles écoles philosophiques : Lamennais et Aug. Comte.

Lamennais. — Ce philosophe, que nous avons déjà rencontré sous le nom de l'abbé de Lamennais, après avoir rompu avec l'Eglise par le livre célèbre des *Paroles d'un croyant,* essaya une philosophie nouvelle purement rationnelle. Cette doctrine contenue dans l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846, traduction allemande) est

1. Les principales œuvres philosophiques de Jouffroy sont : sa *Préface* à la Traduction des *Esquisses morales* de Dug. Stewart (1826); sa *Préface* à la Traduction des *Œuvres de Reid* (1836); *Premiers et Nouveaux Mélanges* (1833-1842); *Cours d'esthétique* (1843); *Cours de droit naturel* (1835).

peut-être la synthèse la plus vaste qui ait été tentée en France au XIXe siècle. Mais elle resta une tentative individuelle et isolée, et, malgré sa valeur, n'obtint aucun adepte. A l'inverse de l'école psychologique, il part de l'Être en général, et il pose comme un fait primordial la coexistence des deux formes de l'Etre : l'Infini et le Fini, lesquels ne peuvent se déduire l'un de l'autre. Dieu et l'univers sont indémontrables. Le but de la philosophie n'est pas de les prouver, mais de les connaître. Dieu ou la substance est constituée par trois propriétés fondamentales, qui sont chacune l'Être tout entier et se distinguent cependant les unes des autres : de sorte que le dogme du Dieu en trois personnes est philosophiquement vrai. Il disait comme Platon qu'il y a en Dieu un principe de distinction, qui lui permet d'être à la fois un et multiple. Lamennais essaye de déduire *a priori* les trois propriétés essentielles de Dieu. Pour être, dit-il, il faut pouvoir être : de là la Puissance. En outre, il faut être ceci ou cela, avoir une forme, en un mot être intelligible. Mais, dans l'absolu, l'intelligible ne se distingue pas de l'Intelligence. Enfin il faut un principe d'union, qui est l'amour. La Puissance est le Père ; l'Intelligence, engendrée par la Puissance, est le Fils ; l'Amour est l'Esprit. La création est la réalisation hors de Dieu des idées divines. Elle n'est ni une émanation ni une création *ex nihilo*. La création est une participation. Dieu tire tous les êtres de sa substance, et on ne peut pas supposer qu'il puisse y avoir quelque chose hors de la substance ; mais ce n'est pas une émanation nécessaire. C'est un acte libre de la volonté. Dans l'univers créé, il faut distinguer la matière et les corps. La matière n'est que la limite : c'est le principe divin de distinction réalisé extérieurement. Tout ce qui est positif dans les corps est esprit. Mais l'esprit, par cela seul qu'il est créé, est limité. Ce qui n'est que simple distinction devient dans la réalité un véritable obstacle. La matière n'est cependant pas un non-être : c'est une réalité effective incompréhensible en soi, et qui ne nous est révélée que comme limite de l'esprit; c'est pourquoi tout être créé est à la fois esprit et matière. Il n'y a que Dieu qui soit absolument immatériel. De même que l'univers représente Dieu : 1° par la substance, qui est l'esprit, 2° par la limite, qui est la matière, il le représente encore par sa triple personnalité. Les trois personnes divines sont manifestées psychologiquement dans l'homme et physiquement dans les trois propriétés de l'électricité, de la lumière et de la chaleur. Elles se retrouvent à tous les degrés de l'être d'abord sous les formes les plus enveloppées, puis sous des formes de plus en plus riches,

allant toujours du simple au composé. Lamennais a donc appliqué à la philosophie de la nature le principe de l'évolution, et par là sa philosophie se rapproche de celle de Schelling.

Auguste Comte (1798-1857), fondateur de l'école positiviste. — La doctrine d'Auguste Comte, issue à la fois des sciences mathématiques et positives et du saint-simonisme, est une combinaison d'empirisme et de socialisme, où le point de vue scientifique l'a emporté de plus en plus sur le point de vue socialiste. Il y a dans le positivisme, comme dans toute doctrine philosophique, deux parties : une *pars destruens* et une *pars construens*. La *pars destruens* consiste à nier toute métaphysique, toute recherche de causes premières ou de causes finales. Les deux bouts des choses nous sont inaccessibles. Le milieu seul nous appartient. Ces insolubles questions n'ont pas fait un pas depuis le premier jour. Le positivisme répudie toutes les hypothèses métaphysiques. Il n'accepte pas plus l'athéisme que le panthéisme. L'athée est un théologien. Il n'accepte pas non plus le panthéisme, qui n'est qu'une forme de l'athéisme. Le conflit entre la transcendance et l'immanence touche à sa fin. La transcendance, c'est la théologie ou la métaphysique expliquant l'univers par les causes qui sont hors de lui. L'immanence, c'est la science expliquant l'univers par les causes qui sont en lui.

Dans sa partie dogmatique ou *pars construens*, le positivisme ne se compose guère que de deux idées : 1° une certaine conception historique ; 2° une certaine coordination des sciences.

La conception historique est que l'esprit passe nécessairement par trois états : l'état théologique, l'état métaphysique, l'état positif. Dans le premier état, l'humanité explique les phénomènes de la nature par des causes surnaturelles, par des interventions personnelles ou volontaires, par des prodiges, par des miracles, etc. Dans la seconde période, aux causes surnaturelles et anthropomorphiques on substitue des causes abstraites, occultes, des entités scolastiques, des abstractions réalisées, et on interprète la nature *a priori*, on cherche à la construire subjectivement. Dans le troisième état, on se contente de constater des liaisons de phénomènes par l'observation, de les provoquer par l'expérimentation, de manière à lier chaque fait à ses conditions antécédentes. C'est cette méthode qui a fondé la science moderne, et qui doit remplacer la métaphysique. A mesure qu'une question devient susceptible d'expérimentation, elle passe du domaine métaphysique dans le domaine positif. Tout ce qui n'est pas susceptible de vérification expérimentale doit être rigoureusement exclu de la science.

La seconde conception du positivisme, c'est la classification et la coordination des sciences. Cette théorie consiste à aller du simple au composé. A la base sont les mathématiques ; puis l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie. Telles sont les six sciences fondamentales, dont chacune forme un degré nécessaire à celle qui la suit. La science de la société est impossible sans la science de la vie ; celle-ci sans la chimie ; la chimie à son tour suppose la physique, qui suppose elle-même l'astronomie et les mathématiques. L'histoire justifie également cet ordre donné par la logique. On voit que les théories positivistes se ramènent surtout à des vues de méthode et de classification. Il n'y a pas à demander une métaphysique à cette école, qui en nie expressément la possibilité. Sa psychologie est une partie de la physiologie. Sa morale n'offre aucune originalité : elle repousse la doctrine de l'intérêt personnel et, comme l'école écossaise, elle fait surtout ressortir le rôle du sentiment, qu'elle désigne du nom barbare d'*altruisme*. Ajoutons que dans une seconde période de sa vie, appelée période subjective, M. Comte était arrivé à une conception religieuse et à un véritable culte dont l'humanité est l'objet. (Voy. plus haut, *Problème religieux*.) Cette partie de sa philosophie a été répudiée par le plus important de ses disciples, M. Littré, qui a publié une édition complète des œuvres de Comte. La plus importante est le *Cours de philosophie positive* (Paris, 1839).

Conclusion. — En résumé, la première moitié du XIXe siècle est marquée par une réaction contre le XVIIIe siècle ; la seconde moitié, par un retour au sensualisme de Condillac et à la méthode critique de Kant. Kant avait nié la possibilité de la métaphysique comme science ; Fichte, Schelling, Hegel, ramènent toute la philosophie à la métaphysique, partent de l'idée même de l'absolu et professent l'idéalisme le plus hardi. En Angleterre, l'école écossaise oppose aux négations de D. Hume les principes du sens commun. En France, de Maistre, de Bonald, Lamennais, luttent contre l'esprit de liberté, compromis par les excès de la Révolution française : ils refusent à la raison le pouvoir de découvrir la vérité, et au critérium cartésien de l'évidence substituent l'autorité de la tradition religieuse et sociale. Les philosophes de l'école spiritualiste, Maine de Biran, Victor Cousin, Th. Jouffroy, opposent au sensualisme de Condillac une philosophie psychologique dont le point de départ

est la conscience que le *moi* prend de lui-même, Les socialistes Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, mêlent au sensualisme une sorte de mysticisme social.

La seconde moitié du XIX[e] siècle est surtout dominée par l'influence d'Aug. Comte, dont nous venons d'exposer les doctrines. Il eut d'abord peu de disciples; mais le progrès constant des sciences positives donna une autorité croissante à sa philosophie, qui trouva en France d'ailleurs de brillants auxiliaires dans deux écrivains d'un rare talent, M. Taine et M. Renan. En Angleterre, le positivisme s'associa avec l'esprit psychologique traditionnel dans ce pays. Stuart Mill renouvelle la doctrine de David Hume et, avec Alexandre Bain, fonde l'*école de l'association*. Enfin, Herbert Spencer, dépassant de beaucoup les timides traditions de la philosophie de Comte, crée, sous le nom de *philosophie de l'évolution*, une vaste synthèse qui, à part son caractère scientifique, ne diffère pas beaucoup de la philosophie de Schelling et de Spinoza.

A côté de l'influence du positivisme, il faut signaler encore comme un des traits caractéristiques de notre époque le retour du criticisme kantien, représenté surtout en France par M. Renouvier, et qui paraît avoir aujourd'hui la plus large part dans l'enseignement philosophique de l'Allemagne.

Enfin, de son côté l'école spiritualiste française, résistant à l'envahissement du positivisme et du criticisme, maintient la tradition du spiritualisme leibnizien, essaye de le rajeunir et de le renouveler, soit en y introduisant quelques-unes des plus hautes idées de l'Allemagne moderne, soit en l'associant au progrès des sciences, soit enfin en s'inspirant de l'esprit critique de notre siècle et en s'efforçant de serrer de plus près les problèmes et les difficultés. Elle représente ce que l'on peut appeler en philosophie le principe conservateur; mais en s'ouvrant à tous les progrès, en accueillant tous les faits nouveaux et en maintenant de la manière la plus ferme le principe cartésien de la liberté d'examen et de l'autorité suprême de l'évidence.

FIN

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES PROBLÈMES

I. — LA PSYCHOLOGIE

II. — LA MORALE

III. — LA LOGIQUE

IV. — LA MÉTAPHYSIQUE

V. — LA THÉODICÉE

SECONDE PARTIE

HISTOIRE DES ÉCOLES

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE
Jules Bardoux, directeur.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032020376

